

Épistémologie du Sud, colonialité de genre et féminisme latino-américain

Breny Mendoza (California State University, Northridge)

Traduction Claude Bourguignon Rougier

Introduction

Nous autres latino-américain.e.s, sommes en train de vivre un moment politique et épistémologique singulier. Après plus de deux décennies de démocratie néolibérale (...), de nouveaux mouvements émergent, dont les Indiens constituent l'avant-garde. Mais que ce terme n'induisse pas en erreur, leur approche n'est pas marxiste-léniniste ; ils se positionnent plutôt comme des acteurs qui ont le privilège de mettre en œuvre une nouvelle rationalité politique. Elle est basée sur leur « altérité » et leur révolte face à la colonialité du pouvoir à l'œuvre dans nos sociétés depuis qu'elles ont été soumises au pouvoir impérial de l'Occident, à partir de 1492 (...).

Ma réflexion s'articule autour de trois questions :

- Jusqu'à quel point cette autre forme de connaissance latino-américaine intègre-t-elle la pensée féministe et la question du genre ?
- Dans cette nouvelle épistémologie du Sud (c'est ainsi que Boaventura de Sousa Santos nomme ces nouvelles théories), peut-on articuler féminisme et genre de sorte que les rêves et les souffrances des femmes soient enfin pris en compte au lieu d'être mis au placard, comme d'habitude ?
- Quelle place il y a-t-il pour les féministes latino-américaines dans cette épistémologie du Sud en construction ? Et que peuvent-elles apporter ?

Le nouvel ethos masculin et l'épistémologie du Sud

[...] Encore marginale il n'y a pas si longtemps, lors des grands débats sur le post-modernisme et le post-colonialisme de l'Asie du Sud qui agitèrent l'université nord-américaine, la critique de la modernité et de la colonialité faite à partir de l'Amérique latine commence à occuper le terrain. Sa démarche est d'une

originalité radicale ; en fait, nous assistons à l'ouverture de ce que nous pourrions nommer l'archive latino-américaine, dans le contexte du débat sur la modernité et la colonialité.

Cependant, ce nouveau courant, si on le soumet à une analyse féministe, est manifestement limité pour ce qui est de la place que prend le genre dans son objet d'étude. On sait par exemple qu'il n'y est pas fait mention des écrits féministes produits en Amérique latine (...).

Pour commencer, il sera nécessaire de procéder à une analyse soignée de son appareil conceptuel et de sa terminologie. Ici, je m'en tiendrai à l'œuvre de deux des penseurs les plus connus de ce courant, le sociologue péruvien Aníbal Quijano et le philosophe de la libération argentin, Enrique Dussell dont un ouvrage récent fera l'objet de quelques observations. Les deux auteurs ont essayé d'inclure le genre dans leurs approches, attirant à ce titre l'attention de certaines théoriciennes féministes (...).

Le genre dans la théorie d'Aníbal Quijano

Quijano a forgé l'expression « colonialité[2]du pouvoir » pour décrire le modèle de pouvoir que la Couronne espagnole met en place partout en Amérique au XVI^e siècle. Un modèle qui s'étendra ensuite à toute la planète, les divers pouvoirs impériaux européens se succédant dans la tâche d'assujettissement des Amérindiens, Africains, Afro-américains des deux continents et des Antilles, des Asiatiques, des Arabes et des métis (sans oublier les Aborigènes d'Australie, et les Maoris de Nouvelle Zélande.) qui habitent ce que l'on désigne aujourd'hui sous l'appellation de Tiers Monde. Intimement liée au concept de colonialité du pouvoir, Quijano a introduit l'idée de race, qui surgit avec la « Découverte » et permet de reclasser socialement, de façon très hiérarchisée, les gens des colonies à partir de critères qui ont rapport à la religion, la pureté de sang et les langues européennes.

L'idée de race (...) revisite tous les secteurs de l'existence humaine, sexe, travail, autorité collective, et subjectivité /intersubjectivité traversés par les luttes de pouvoir pour le contrôle des ressources et les produits qu'elles génèrent. Elle réorganise également les rapports de genre qui existaient auparavant dans les sociétés colonisées. Le genre, de la sorte, est subordonné à la logique de la race (...).

Finalement, Quijano définit l'eurocentrisme [2008] comme une conception de la connaissance qui s'enracine dans la conviction que l'Europe et les Européens représentent le produit le plus abouti de l'évolution humaine dans l'histoire de la planète. Corrélat de cet eurocentrisme, les gens des colonies sont appréhendés comme des peuples sans histoire. Leurs épistémologies sont niées et on ne leur reconnaît même pas le statut d'être humain. Dans cette logique, l'eurocentrisme ne mène pas seulement à construire des interactions entre Européens et non Européens basées sur des oppositions binaires : civilisation/barbarie, esclave/salarié, pré-moderne/moderne, développé/sous-développé. On considère comme une donnée allant de soi l'universalisme du choix épistémique européen.

En 2007, Lugones fait sien le concept de colonialité forgé par Quijano et construit sur cette base son idée de la colonialité du genre. Mais elle le fait à partir d'une critique constructive des pré-concepts de genre qui lui semblent être des impensés de cette colonialité du pouvoir définie par Quijano [...]. D'après Lugones, dans le récit qu'il fait de la colonialité du pouvoir, Quijano commet l'erreur de supposer que le genre et même le sexe sont des éléments pertinents de l'organisation de toutes les sociétés humaines. Avec un tel à priori, il accepte sans s'en rendre compte les prémisses patriarcales, hétérosexistes et eurocentrées qui pèsent sur le genre. Lugones s'appuie sur le travail de Oyéronké Oyewùmi, féministe du Nigeria, et de Paula Allen Gunn, féministe indigène des USA, pour nous montrer que le genre comme la race furent des constructions coloniales, destinées à raciaiser et genrer les sociétés qui étaient soumises. D'après ces féministes africaines et indigènes, avant la « Rencontre » et la colonisation, il n'y avait pas dans les sociétés yorubas ou indiennes de principe organisateur semblable à celui du genre en Occident. Ces sociétés n'étaient pas basées sur un principe de division hiérarchique genrée et les femmes avaient accès au pouvoir public ou symbolique sans discrimination. On ne trouvait pas dans leur langues ou dans leurs systèmes de parenté de marqueurs d'une subordination des femmes aux hommes. La division sexuelle du travail n'existait pas et leurs relations économiques reposaient sur la réciprocité et la complémentarité. Par contre, il y avait un principe d'organisation très important : l'expérience, basée sur l'âge (...). La biologie, l'anatomie et le sexe avaient peu d'influence sur la vie sociale, ce qui organisait la société relevait du social.

Dans ces sociétés, nous disent les féministes, l'homosexualité était très estimée et il n'y existait pas que deux genres, à la différence de ce qui se passe dans un

Occident caractérisé par son dimorphisme sexuel. Penser comme Quijano (2008) que le genre est un concept antérieur à la société et à l'histoire aboutit à naturaliser les relations de genre, l'hétérosexualité. Pire encore, comme nous dit Lugones, (2007) cela permet d'occulter ce que les femmes du Tiers Monde ont du endurer avec la colonisation et ce qu'elle continue à vivre (...). Au cours de la colonisation, ces femmes-là ne furent pas seulement racialisées ; elle furent également « inventées », devinrent ce que les codes et les principes discriminatoires de genre occidentaux définissent comme une femme. La colonisation a créé les conditions nécessaires pour que les femmes africaines et indigènes d'Amérique du Nord perdent les relations relativement égalitaires qu'elles entretenaient jusque là avec les hommes et se retrouvent sous une double domination : celles des colonisateurs et celle des colonisés.

La subordination de genre fut le prix à payer pour que les hommes colonisés conservent un contrôle relatif de leur société. D'après Lugones, cette transaction entre colonisateurs et colonisés est ce qui explique l'indifférence des hommes du Tiers Monde, y compris ceux de gauche, leur silence face à la violence faite aux femmes de leur continent. Cette complicité des colonisés avec les colonisateurs [...] les empêche de tisser des liens de solidarité avec les femmes dans le cadre de processus de libération. Mais la méconnaissance de l'historicité et de la colonialité du genre n'aveugle pas seulement les hommes colonisés. Les femmes blanches, elles aussi, ont beaucoup de mal à reconnaître l'intersectionnalité du genre et de la race et leur propre complicité dans les processus de domination et de colonisation capitaliste ; les féministes occidentales ont toujours du mal à nouer des liens solides avec les femmes des pays du Tiers monde qui ne sont pas blanches.

C'est (...) sur cette question des alliances transnationales (...) et de leur caractère problématique que je rejoins Lugones dans sa critique de Quijano. Même si j'accorde plus d'importance qu'elle ne le fait à l'intersection genre, race et classe et à ses conséquences pour un véritable exercice de la citoyenneté. Comme Lugones, je suis mal à l'aise face la compréhension du genre chez Quijano. La race englobe tout chez lui. D'abord, cela empêche de voir que le genre est une construction historique et un instrument de la colonialité du pouvoir ; ensuite, cela rend très difficile une analyse intersectionnelle de la race, du genre, de la classe et de la sexualité.

Hypothèse : que se passerait-il si Quijano et les autres post-occidentalistes

associaient l'idée de race qui surgit avec la Conquête avec les chasses aux sorcières et l'Inquisition d'Espagne ? Ne pourraient-ils pas plus facilement reconnaître le caractère historique du genre et voir le rapport entre le génocide des femmes lié à l'expansion du christianisme et le génocide américain ? Mais Quijano, comme la plupart des post-occidentalistes, n'arrive pas à voir dans le génocide ou le féminicide, qui a lieu en même temps que l'expulsion des Juifs et des Maures et la colonisation de l'Amérique, l'un des déploiements de l'idée de race. C'est cela qui inspire les féministes africaines ou indiennes lorsqu'elle disent que le genre comme tel n'existait pas dans les sociétés pré-coloniales. Sur leur territoire, il n'y avait pas quelque chose comme le génocide des femmes ou le féminicide qu' a constitué la chasse aux sorcières pendant plusieurs siècles en Europe. Cela n'aurait lieu que plus tard, comme effet de la colonisation et de la colonialité de genre qui caractériserait la structure coloniale.

Cela dit, Quijano, (...) reconnaît l'intersection race/classe mais il ne prend absolument pas en compte l'idée que le genre se produit en même temps que la race. Pour lui, le système des castes n'a pas seulement permis de classer racialement les sujets mais aussi de spécifier quel type de travail correspondait à quel type de personne. Les relations sociales basées sur le capital et le travail qui émergèrent avec l'expérience coloniale ibérique puis avec le colonialisme anglais ou américain, dès le départ, passèrent par une division raciale du travail : le travail non libre, non payé (esclavage et servage) fut réservé aux non Européens et le travail libre, salarié, aux Européens. C'est pour cela que nous voyons se généraliser le travail salarié là où il y a une majorité de Blancs, et le travail non salarié là où la population indigène est plus importante.

Quijano puise habilement dans les archives d'Amérique du Nord et démontre que l'idéologie de la suprématie blanche fut indispensable à la séparation entre travail servile et travail salarié [...]. Et c'est très intéressant de voir qu'il est parfaitement conscient du fait que le travail salarié était réservé aux hommes mais il ne creuse pas la question. S'il l'analysait, il verrait que pour définir le travail salarié, il ne faut pas seulement passer par la race mais aussi par le genre. De cela, nous pouvons déduire deux choses et, d'abord, ce que Quijano et les post-occidentalistes reconnaissent : sans les colonies, le salariat n'aurait pas pu devenir la forme de travail dominante dans le capitalisme ni perdurer. Sans l'esclavage des Africains, sans la servitude indienne, il n'y aurait pas eu de capitalisme. Ensuite, ce qu'il ne prend pas en compte : le fait que pour

généraliser le salariat, il fallut passer par la domestication des femmes de la métropole puis soumettre à la domination genrée les femmes des colonies. En Europe, nous l'avons vu, cela fut réalisé de façon systématique grâce à la chasse aux sorcières (menée par l'Inquisition catholique à partir du XV siècle mais aussi par les protestants). Plus tard, cela continuerait avec ce que Marx a nommé « l'accumulation primitive », qui déposséda les masses paysannes et éloigna les femmes de la sphère productive, tout en les transformant en maîtresses de maisons ou en ouvrières surexploitées. Aux colonies, le viol systématique des femmes indigènes, qui fut une des armes de guerre des conquérants, puis, la perte de leur statut social et politique, l'esclavage, la servitude, le travail imposé à des doses létales, furent les instruments de cette soumission. Cette domestication (...), aujourd'hui, existe à travers le féminicide, le trafic de femmes pauvres, le tourisme sexuel, la féminisation, la « maquilisation » de l'économie et la pauvreté qui caractérisent le capitalisme post-libéral.

Et pourtant, j'ai la même intuition que Lugones : l'imposition des catégories de genre et de race a profondément limité les solidarités susceptibles de se tisser entre les femmes de la métropole et celles de la périphérie. Sans compter les divisions qui existent aussi entre les femmes de la périphérie, comme c'est le cas pour l'Amérique latine, laquelle a connu une colonisation interne après s'être émancipée de la colonisation espagnole.

La définition racialisée du travail salarié a rendu possible un pacte social entre les capitalistes et la classe ouvrière masculine d'origine européenne (blanche) aux dépens des travailleurs non salariés qui n'étaient pas blancs. C'était un pacte social entre des hommes, quelque chose qui ressemble au contrat social dont nous parle Carole Pateman³. Ce pacte social de genre a eu des conséquences politiques sur la citoyenneté qui émergeait, pas seulement des implications économiques, au sens où se construisaient les classes.

(...) Le travail salarié ayant été réservé aux hommes blancs, la plupart de ces Blancs pauvres ont évité le travail non salarié tout en se débarrassant des tâches domestiques (...). C'est pourquoi, bien que le travail salarié masculin ait été assujéti à l'exploitation capitaliste, ce pacte a permis de jeter les fondations de la citoyenneté masculine : un individu libre, qui dispose de son corps, qui a du temps et le droit de participer à la politique ; des droits civils, légaux, individuels et politiques dont femmes et esclaves ne jouissaient pas. En fait, sans un arrière-fond d'esclavage aux colonies, le citoyen et chef de famille occidental blanc

n'aurait pas existé. Pour le dire vite, la fusion de l'idée de race et de l'idée de genre était indispensable pour que prenne forme la figure du citoyen libre qui est apparu en Occident lorsque le capitalisme et la démocratie libérale se sont imposés. (...) Voilà pourquoi la démocratie libérale qui existe en Occident aujourd'hui fut possible, parce qu'il y eut cette fusion de la race et du genre. Voilà aussi pourquoi il ne faut pas parler seulement de la colonialité de genre mais aussi de colonialité de la démocratie libérale (...) Ainsi sans la colonisation, les États-nations européens et les capitalismes patriarcaux racistes n'auraient pas pu exister. Il faut comprendre ce processus pour arriver à voir la connivence du capitalisme et de la démocratie libérale avec système hétérosexiste du système de genre colonial moderne dont nous parle Lugones.

Et il faut souligner que ce pacte de genre entre les hommes blancs créa une communauté d'intérêts dont les femmes blanches étaient exclues. Elles n'eurent pas accès comme les hommes au travail salarié et à la citoyenneté. Après l'époque de la chasse aux sorcières, les femmes blanches perdirent le contrôle de leur corps et elles ne tirèrent pas profit de la colonialité du pouvoir comme les hommes. Pour avoir accès au salariat et à la citoyenneté comme les hommes, il leur fallut lutter jusqu'à aujourd'hui. Cela montre bien que le pacte de genre entre hommes blancs repose sur une base fragile. Il est dans une double dépendance : d'un côté, les relations d'exploitation entre les hommes, de l'autre, la subordination des femmes. Ses bases peuvent très vite se fissurer, si les travailleurs masculins se radicalisent, si la rapacité des capitalistes augmente, lorsque les colonisés se révoltent ou lorsque les femmes blanches luttent pour profiter du pacte social réservé aux hommes (...).

Si l'accès au travail salarié n'était pas restreint, si on ne maintenait pas une partie des salaires en dessous du minimum vital, si les Blancs non européens des deux sexes n'étaient pas condamnés à une citoyenneté incomplète, le statut des hommes blancs seraient sérieusement menacé. Mais l'accès des femmes blanches au travail salarié et à la citoyenneté a lui aussi un effet déstabilisant : il crée une tension entre les hommes et les femmes, qui profite au capital car il détruit la solidarité entre les genres sur le marché du travail et dans la sphère politique. D'autre part, il faut également maintenir une exploitation extrême du travail à la périphérie pour contenir les diverses pressions et empêcher l'établissement de démocraties dans cette partie du monde, et ce à n'importe quel prix.

La démocratie occidentale n'a pas intérêt à ce que des régimes démocratiques se

généralisent dans le Tiers Monde mais elle ne peut pas non plus se réaliser complètement sur son propre territoire. Les contradictions internes des démocraties capitalistes ont fini par profiter aux femmes blanches de la métropole qui, peu à peu, ont réussi à arracher une part du gâteau économique et politique que les hommes blancs s'étaient réservé (bien sur, seulement dans la mesure où elles ne remettaient pas en cause les clauses racistes de ce pacte) (...), notamment grâce au privilège hétérosexuel que confère le mariage et aux profits liés à la conquête de leurs droits civils par les Afro-américains.

On peut dire que leurs victoires dans la lutte pour plus de droits civils ont été liées à la surexploitation des femmes noires, latino-américaines et indiennes, dans leur pays comme à la périphérie. Aujourd'hui, cette exploitation touche aussi les femmes migrantes, dans le contexte d'une économie globale. Il faut absolument signaler qu'actuellement, ce pacte collatéral entre hommes et femmes blanches des métropoles est à l'œuvre de façon perverse dans la guerre contre le terrorisme et l'institutionnalisation de la torture, comme on a pu le voir avec le cas Abu Ghraib pour les États Unis. Dans la guerre contre le terrorisme, le masque de la colonialité de genre est tombé lorsque l'invasion de l'Afghanistan et de l'Irak s'est faite au nom de la libération des femmes opprimées du Moyen Orient.

Fait remarquable (...), une partie des féministes et de la population féminine américaine n'a pas seulement dit *amen* à l'invasion : elles ont aussi tenu à participer à l'opération militaire. En ce sens, le type de torture qui s'est pratiqué à Abu Ghraib, avec ses connotations pornographiques constitue une nouvelle version de la colonialité de genre et de la sexualité. (...)

Dans le passé, les femmes blanches avaient souvent été les témoins silencieux (...) de la nécropolitique qui accompagne la colonialité du pouvoir (...) mais elles n'étaient pas les concepteurs ou les agents de l'oppression coloniale. La guerre contre le terrorisme a redéfini les contours de la colonialité de genre et l'a portée à un autre niveau. C'est pourquoi il semble peu vraisemblable que les femmes blanches des métropoles s'en prennent sérieusement au système de genre moderne colonial capitaliste.

Arriver à créer une solidarité internationale entre les femmes dans de telles circonstances reste une immense défi qu'il faudra relancer et gagner (...). La colonialité du pouvoir et la colonialité de genre sont actives à l'intérieur de

l'Amérique Latine. Comme nous le disent les post-occidentalistes, l'indépendance n'a pas entraîné la décolonisation pour nos sociétés. Les dilemmes qui agitent la métropole se retrouvent à l'intérieur de nos sociétés. En fin de compte, il y a entre les hommes colonisés et les colonisateurs une alliance qui pèse sur les femmes des anciennes colonies, c'est ce que Lugones et de nombreuses féministes latino-américaines ont très bien perçu. En dehors du pacte entre les hommes blancs, et du pacte collatéral entre hommes blancs et femmes blanches d'occident, il y a un autre pacte au cœur de l'Amérique, et nous autres féministes latino-américaines devons l'analyser avec la plus grande rigueur. En Amérique latine, comment les hommes imaginent-ils la fin de ce pacte secret entre les hommes de la colonie ?

Récemment, Enrique Dussel [2008] a mis sur le tapis une théorie et un programme politique nouveaux, reposant sur des thèses qui nous permettront peut-être de répondre à cette question. Dans ces vingt thèses[4], il développe en détail un programme qui, pour le citer : « établit les bases d'une civilisation trans-moderne, trans-capitaliste, au-delà du libéralisme et du socialisme » (...). Dans l'ensemble des mouvements qui occupent la scène politique en ce moment, pour la première fois, les féministes sont prises en compte [...]. Cette inclusion trouve une illustration dans le slogan zapatiste qui exige un monde où il y ait une place pour toutes et tous, un monde où l'exclusion soit le plus limitée possible.

Pour Dussell, cet énoncé zapatiste est un véritable socle politique ; il peut nous aider à créer une catégorie qui rassemble tous les mouvements, qu'ils soient construits autour de la race, de la classe, du féminisme, etc. La diversité et les demandes spécifiques doivent se négocier autour d'une notion qui rassemble (...) et qu'il nomme « peuple » (...). Alors, bien sur, le concept de peuple n'est pas franchement nouveau (...) et à gauche comme à droite, on a critiqué son caractère vague, et plus particulièrement ses aspects populistes et démagogiques. Souvent, le concept de peuple a été vu comme une catégorie qui lisse la différence. Les féministes des deux Amériques ont une bonne expérience de l'usage de catégories unitaires qui prétendent représenter la différence et l'oppression. On sait très bien que la catégorie univoque de genre a abouti à l'exclusion des femmes pauvres, indigènes, afro-descendantes et lesbiennes. Nous avons également pu constater que la fusion genre/race a été un instrument de domination dans les processus liés au capitalisme et à la colonisation. Les lesbiennes ont dit quelque chose du même ordre, pour la sexualité, en montrant

que le genre est une catégorie dont la matrice est hétérosexuelle et liée à l'horreur du lesbianisme.

Il est arrivé parfois que les féministes signalent à Dussell que le concept de « pauvres », étroitement lié à celui de peuple, dans la théorie de la libération, opère comme un concept hégémonique, indifférencié et ne fait pas de place aux souffrances spécifiques des femmes. Vuola, par exemple, [2003] a montré que dans la théologie de la libération (...), il n'y avait pas d'éthique sexuelle, parce que la violence contre les femmes n'y était pas prise en compte. Les théologiens de la libération, qui ont intégré l'idée d'une souffrance liée à la classe, admettent sans la discuter la doctrine du Vatican relative à la fonction reproductrice des femmes. Il ne me semble pas que Dussel ait prêté attention à cette critique (...).

Une première chose qui attire l'attention, c'est cette affirmation de Dussel dans ses 20 thèses : pour lui, l'espace privé est l'espace intersubjectif qui met les sujets à l'abri des regards et des attaques d'autres membres d'autres systèmes subjectifs. À l'inverse de ce qui se passe dans un espace public où les sujets endossent des rôles et s'exposent aux regards d'autres acteurs appartenant à d'autres systèmes intersubjectifs. Il dit que le public est par définition le politique et que l'espace public politique est le seul où puisse se produire un changement de civilisation. Pour les femmes, définir l'espace privé comme un *topos* où il n'y a pas de relation de pouvoir, ou comme un espace pré-politique est problématique. Nous savons trop bien que les femmes ne sont pas à l'abri des regards et des agressions dans l'espace privé. (...) Pour les féministes, partir d'une séparation du public et du privé voudrait dire rester dans la colonialité de genre et aussi se situer dans cette conception libérale eurocentrée de la politique avec laquelle Dussel prétend pourtant vouloir en finir.

Dans la mesure où l'auteur considère que l'exclusion des femmes et les demandes féministes ne peuvent trouver de résolution que dans la sphère publique, la théorie ne se saisit pas des conflits liés à la vie quotidienne et à la microphysique du pouvoir. L'espace dans lequel ont lieu une bonne part des violations des droits des femmes est perçu comme pré-politique. Et, ce qui est encore pire, le transfert de micro-pouvoirs de la sphère privée vers la sphère publique (par exemple, les tortures sexuelles à Abu Graib, les viols de femmes, les assassinats de transsexuels lors de crises politiques comme le coup d'état au Honduras), seraient incompréhensibles si nous utilisions le prisme de Dussel, où le privé et le public constituent des sphères séparées. Dans la perspective féministe qui est la nôtre,

sa définition de la politique reste trop masculiniste. Il est cependant intéressant de constater que les principes éthiques dont Dussel se sert pour redéfinir la « nouvelle » politique sont empruntés à l'imaginaire féminin, occidental, oriental ou amérindien, et que certaines féministes du nord Global ont recours aux mêmes principes lorsqu'elles élaborent leurs critiques de la politique. Prenons par exemple l'idée que l'un des buts de la nouvelle politique est de perpétuer la vie. Cette nouvelle politique privilégie le désir de rester en vie et l'oppose au désir de tuer. Ce nouveau paradigme politique est une négation de la nécropolitique de la raison occidentale génocidaire, qui justifie la mort des deux tiers de l'humanité ainsi que la disparition des ressources correspondantes, et au contraire, met en avant une existence en continuité avec celle des autres : les exclus.

Le paradoxe, c'est que Dussell ne voit pas que le principe à l'œuvre dans son discours est féminin et même féministe. En effet, le nouveau paradigme politique qu'il propose ressemble fort à la pensée maternelle de Sarah Ruddick et sa construction d'une politique de la paix et de la non-violence. En ce sens que le travail maternel, tout comme les politiques d'altérité, a pour but principal la préservation de la vie ; il s'agit également de la création d'une vie dans laquelle les êtres humains croissent et prospèrent hors de la violence, en développant dans le privé comme dans le public une subjectivité basée sur la réciprocité et la non violence.

Le modèle politique de la pensée maternelle met en avant une économie du soin et de la préservation de la vie sur la planète, de même que Dussell imagine un système politique et économique qui a pour but la conservation éternelle de la vie sur la planète, comme si la terre devait ne jamais s'éteindre. Les nouveaux mouvements politiques contre la violence de la quatrième vague, le Code Pink, par exemple, qui ont ressurgi suite à la guerre contre le terrorisme, se basent sur des principes proches de ceux de Ruddick et de sa pensée maternelle. Nous pourrions dire que cette pensée féministe va plus loin que celle de Dussell, car elle est profondément anti-militariste et ne justifie en aucun cas la violence. Or, de façon surprenante, Dussell défend l'usage de la violence par la communauté lorsqu'elle se justifie par l'auto-défense, mais il ne dit pas à partir de quel moment cette violence devient légitime.

Quoi qu'il en soit, il faut quand même reconnaître que la politique de l'altérité de Dussell, dans la mesure où elle a la vie pour principe fondateur et finalité, représente une avancée à l'intérieur de la pensée masculiniste propre à la gauche

régionale, une gauche qui fut militariste , même lorsqu'elle était devenue parlementariste. (...). Mais si la pensée post-occidentalise est amenée à prendre au sérieux les voix des femmes et à les inclure dans ses programmes, elle doit aussi établir un dialogue avec les féministes latino-américaines (...) De leur côté, les féministes latino-américaines doivent élaborer une pensée post-occidentale qui montre comment la colonialité de genre, de race, de classe et de sexe continue à déterminer nos sociétés et notre pensée, y compris celle des féministes.

Au début de cet article, j'ai posé une question : quelle a été la contribution des féministes latino-américaines à la construction d'une épistémologie du Sud ? Quels pourraient être ses apports? Nous savons que les féministes latino-américaines ont apporté des contributions très importantes (...). Pourtant, il est très rare qu'il soit fait mention du travail des auteures féministes latino-américaines.

D'un autre coté, comme je l'ai dit plus haut, nous n'avons pas de théorie féministe latino-américaine qui articule, pour reprendre la formulation de Nelly Richard « le latino-américain comme une différence qui différencie »[2004]. L'absence d'une théorie féministe latino-américaine est peut-être ce qui explique le silence autour des idées produites sur le continent. Dans le Sud-est asiatique, par exemple, la critique post-coloniale peut compter sur un courant féministe solide, avec des figures importantes, comme Gayatri Spivak ou Chandra T. Mohanty. Les Indiennes d'Amérique du Nord, et les théoriciennes africaines comme Oyéronké Oyewùmi n'ont pas seulement réussi à construire une théorie du genre à partir de leur expérience coloniale propre, elles ont aussi changé la façon de penser le genre ; les chicanas et les afro-américaines d'Amérique du Nord ont révolutionné la théorie féministe avec des concepts comme l'intersectionnalité de genre, de classe, de race et de sexe, la conscience de la métisse, et la pensée frontalière, à laquelle se réfèrent si souvent les post-occidentalistes.

Mais à ma connaissance, sur le continent, il n'y a pas de théorie féministe qui parte de l'expérience coloniale et postcoloniale et l'analyse en profondeur. Les chicanas ne vont pas plus loin que les théoriciennes latino-américaines. Lugones, elle-même, qui brandit l'idée de colonialité de genre reprise chez Quijano, n'ancre pas sa réflexion dans l'expérience latino-américaine mais part des avant-gardes indiennes nord-américaines ou africaines. Bien sur, on ne niera pas que les œuvres d'auteures chicanas comme Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Norma Alarcón, Emma Pérez, Chela Sandoval, et d'autres encore, ont révélé le grand

potentiel épistémique de l'expérience latino-américaine, mais elles nous renvoient une image particulière de l'Amérique latine, avec doublage et sous-titre (...). Le lieu à partir duquel le chicano latino-américain s'écrit est un carrefour de frontières où la colonialité du pouvoir anglo-saxon et celle du pouvoir espagnol s'unissent et produisent une mutation du signifié « latino-américain ». Quand on écrit « latino-américain » en anglais, même si on met de ci et de là des mots en espagnol ou en nahuatl, le contenu change. La théorie féministe chicana peut sembler très *latina*, il n'empêche qu'elle ne permet pas d'appréhender le vécu des latino-américaines qui migrent vers le Nord. Elle ne peut pas être considérée comme une théorie féministe latino-américaine (...). Il est clair que le lieu d'où on produit la théorie est important, surtout quand on pense aux vicissitudes récentes de la théorie de genre dans le contexte de la guerre contre le terrorisme et de la globalisation.

Les postmodernes pensent que la transnationalité et l'essor des technologies de communication dans le monde global produit une déterritorialisation des connaissances mais cette idée ne doit pas nous induire en erreur. Croire que nos positions de sujets sont interchangeable, réversibles, que notre lieu d'énonciation et notre différence coloniale sont secondaires serait une grande erreur. Penser que la théorie chicana peut constituer l'articulation de la subalternité latino-américaine en général est une insulte à la matérialité, à la territorialité et aux formes concrètes que prend une différence latino-américaine toujours enracinée dans un local multiforme.

Les féministes latino-américaines, qui commencent à apparaître dans les débats masculinistes du continent et dans les académies métropolitaines comme « l'autre invisible », doivent réclamer leurs droits épistémologiques. Et nous devons aussi nous atteler au travail de décolonisation de la théorie. Il faut que nous intervenions dans les dialogues qui ont lieu entre post-occidentalistes et chicanas. Il faut que nous questionnions les appareillages théoriques des féminismes métropolitains, y compris ceux qui sont postcoloniaux, et en particulier, la pensée issue de la critique du développement. Nos propres discours eux-mêmes doivent être déstabilisés.

Nos propos sur la diversité doivent être revisités à la lumière de la colonialité du pouvoir et de la colonialité de genre. Ils doivent prendre en compte notre situation spécifique dans le système de colonisation interne qui prévaut dans nos sociétés. La femme indienne ou africaine reste encore dans les marges, ou alors,

elle apparaît dans une sorte d'indigénisme féministe qui s'efforce de réduire l'Indien au Métis, le Blanc à l'Occidental. Nous reconnaissons le problème de la diversité, des Indiennes et des Noires mais nous nous posons des problèmes qui concernent les métisses ou les euro-sudaméricaines. Le dialogue entre métisses, euro-sudaméricaines, femmes indiennes et femmes noires est encore marqué par une dialectique du pouvoir qui n'a pas bougé : une interlocutrice qui appartient à la culture dominante (la métisse, qui s'identifie à la cosmologie européenne et qui nie la culture indienne ou africaine) et en face, une subalterne. Cela nous donne raison.

L'absence d'un outillage conceptuel à même de faire apparaître la colonialité de genre dans les liens qu'elle entretient avec la race, la classe et la sexualité dans nos sociétés et la façon qu'elle a de se mêler aux récits de l'ultra-droite du Nord global, est une donnée qui permet de mesurer le travail gigantesque que nous allons devoir faire, nous les féministes latino-américaines .

Bibliographie

Dussel, Enrique (2008). *Twenty Theses on Politics*. Durham y London: Duke University Press.

Escobar, Arturo (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo*. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.

Espinosa, Yuderkys (2010). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Vol. 1, Buenos Aires: En la frontera.

Lugones, María (2007). *Heterosexualism and the colonial modern gender system*. *Hypatia*. 22 (1), 186-219.

Mendoza, Breny (2006). *A feminist postoccidental approach to the contemporary debates of empire and democracy*. Travail inédit présenté lors de la conférence annuelle de LASA, à San Juan de Puerto Rico. Oyewùmi, Oyéronké.

Pateman, Carole (1997). *The Invention of Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pateman, Carole (2010) *Le contrat sexuel*, La Découverte, coll. « textes à l'appui », 2010(parution du texte original, 1995)

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad, in H. Bonilla (Eds.), *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: FLACSO - Editions Libri Mundi.

Quijano, Aníbal (2008). "Coloniality of power, eurocentrism, and social classification", in Moraña, M., Dussel, E. y Jáuregui, C.A., (Eds.), *Coloniality at large*, Durham and London: Duke University Press.

Richard, Nelly (2004). Intersecting Latin America with Latin Americanism: Academic Knowledge, Theoretical Practice, and Cultural Criticism, in Del Sarto, A., Ríos, A. y Trigo A. (Eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press.

Santos, Boaventura de Sousa (2008). El Foro Social Mundial y la Izquierda Global. *El Viejo Topo*, 240, 39-62.

Vuola, Elina (2003) Option for the poor and the exclusion of women. The Challenge of Postmodernism and Feminist to Liberation Theology, in Joerg Rieger (Eds.), *Option for the margins. Theological and other Challenges in Postmodern and Postcolonial Worlds*, Oxford: Oxford University Press.

[1]Version complète de cet article in Yuderlys Espinosa (2010).

[2]Note des éditrices: le terme colonialité a été utilisé par Quijano à partir des années 90.Voir Aníbal Quijano (1992).

[3]Note des éditrices : l'auteure se réfère à un ouvrage très connu de Carole Pateman *El Contrato Sexual* (1995).

[4]. Le genre dans les Vingt thèses politique d'Enrique Dussel.