

# En Amérique latine, il y avait un féminisme décolonial avant le boom du courant décolonial.

*Sociologue et anthropologue, Margara Millan est chercheure au Centre d'études latino-américaines (FCPyS, UNAM) de México et professeur à la Graduate School of Latin American Studies. Auteure de nombreux essais sur les mouvements sociaux et les représentations du genre. Depuis 2011, elle coordonne le projet de recherche : Modernités alternatives et nouveau sens commun : ancrages prefiguratifs d'une modernité non capitaliste.*

Entrevue de Luis Martínez Andrade,

Traduction Claude Bourguignon Rougier

*L.M.A. Dans Essais sur la critique féministe dans Notre Amérique, Breny Mendoza aborde deux questions : l'inexistence d'une théorie féministe latino-américaine qui pense l'Amérique latine comme différente(2) et le fait que certains secteurs du féminisme se soient polarises sur des rencontres de grande envergure (par exemple, la Conférence mondiale des femmes de Beijing en 1995). Pour Breny Mendoza, cela a eu des implications théoriques et politiques quant à la construction d'une théorie féministe. En ce sens, dit-elle, dialoguer avec le projet Modernité/Colonialite est fondamental.*

*Vous faites partie du réseau « Féminismes Decoloniaux » qu'en pensez-vous ?*

M.M. En ce qui me concerne, je ne suis pas d'accord avec le diagnostic que Breny Mendoza porte sur le féminisme latino-américain. Pour moi, c'est comme si on disait qu'il n'y a pas eu de théorie critique latino-américaine ou encore, pas de mouvements sociaux animes par des femmes. Je crois que tous les mouvements sociaux produisent de la théorie. Bien sûr, je ne parle pas seulement de ce qui se passe dans les espaces académiques (dans le domaine du « savoir-penser ») mais aussi de ce qui prend sa source dans les « savoirs-faire ». Je crois par contre que ce féminisme ou cette pensée, cette critique élaborées par les femmes en Amérique latine, n'ont pas eu la reconnaissance qu'elles méritaient parce que la

conception dominante du féminisme était très réductionniste. Nous avons alors un féminisme « éclairé », je dirais même « classiste ». Il n'a pas su prendre au sérieux la critique populaire ni celle qui émanait d'autres cultures. Et pourtant, c'est un fait, en Amérique latine, il y a eu un féminisme décolonial antérieur au boom du courant décolonial. On peut l'affirmer. En ce sens, je rejoins la critique de Silvia Rivera Cusicanqui lorsqu'elle affirme que le monde académique digère et coopte les connaissances produites dans d'autres espaces et les remet en circulation re-conditionnées, prêtes pour la commercialisation. C'est une critique que nous en tant qu'universitaires, devons faire : il y a des connaissances qui viennent de la rue et des communautés mais elles ne sont reconnues que lorsque les grandes institutions universitaires jettent un coup d'oeil de cote et les aperçoivent.

Certes, ce sont là des universités dans lesquelles peut s'exprimer une pensée critique, mais malgré tout, elles n'échappent pas à cette sorte d'économie politique propre à l'académie. C'est précisément ce qu'a critiqué Silvia Rivera Cusicanqui. Car elle a fait un travail précurseur, en comprenant, dès les années soixante-dix, qu'au delà des contradictions de classe, il existait aussi des contradictions de cosmovisions. L'atelier d'histoire orale qu'elle dirigeait alors a été récupéré, des années plus tard, par la théorie critique

Dans le cas du Mexique, je dirais qu'il y a aussi un héritage, qui s'exprime dans le féminisme populaire, lequel qui a produit une théorie critique du féminisme à partir d'une situation propre à l'Amérique latine. En fait, la pluralité des adjectifs (féminisme communautaire, féminisme décolonial, féminisme autochtone, entre autres) rend compte de la pluralité d'un sujet qui bouge. Il me semble que le problème, c'est d'établir la généalogie des féminismes et, bien sûr, il faut le faire « à contre-courant ». C'est-à-dire tout en observant les mouvements qui n'ont pas d'écho au sein des universités.

*L.M.A. Vous avez suivi de près le mouvement zapatiste, surtout en ce qui concerne la question du genre et ses reconfigurations. Que diriez-vous de l'évolution de leurs relations entre 1993 et 2018 : plus précisément entre la Loi révolutionnaire des femmes et la Rencontre internationale des femmes en lutte le 8 mars dernier ?*

M.M. Je suis heureuse que tu reconnaisse l'influence du zapatisme car il s'agit d'un mouvement extrêmement important. Le zapatisme a relancé la pensée

critique dans un moment de grand découragement : depuis la chute du mur de Berlin et le « triomphe du néolibéralisme » dont on a tant parlé, nous vivons dans une impasse. Susan Buck-Morss, une auteure que j'aime beaucoup, soutient l'idée que la fin du socialisme réel, cette narration articulée autour du progrès et de l'industrialisation, n'était que le début de la fin du récit de la modernité. Pour elle, s'il y a bien un discours critique qui a affronté cette situation et continue à le faire, c'est, sans conteste, le zapatisme. On ne peut pas dire que le discours zapatiste soit un discours indigène au sens où il serait « pur » et « authentique ». Il y a des indigènes dans ce mouvement, ils sont actifs, s'approprient la pensée critique et dialoguent avec elle. Dans le zapatisme, on assiste même à une déconstruction de la pensée critique et de ses certitudes : l'idée de l'avant-garde, de la prise du pouvoir, et même, de la lutte armée y ont été remises en cause. Ce que je trouve très intéressant dans ce mouvement, comme peut-être aussi dans le mouvement kurde, c'est que l'importance des femmes y a été reconnue. Il ne s'agit d'une reconnaissance qui n'a pas été instrumentalisée, d'une véritable reconnaissance de leur capacité créatrice, de leur pouvoir de transformer la réalité.

Dès le début, le zapatisme a mis en place une réorganisation du genre sur trois niveaux, ce qui apparaît dans la loi de 1993 sur les femmes révolutionnaires, une loi très concise. Elle intègre dix revendications et reconnaît les femmes comme des sujets devant l'État-nation. En outre, elle renégocie et réarticule leur volonté de faire partie de la nation sans cesser d'être indigènes. Mais elle pose aussi la question de leur rapport à la communauté, prenant en compte ce qu'il y a de bon et de mauvais, d'où la nécessité d'organiser autrement la sphère communautaire. C'est là qu'intervient la notion de complémentarité. Cette exigence est fondamentale car c'est là que leur intégrité peut s'incarner face à la communauté. Déjà, au sein de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale, dans laquelle elles étaient acteurs comme les hommes, en guerre contre le mauvais gouvernement, elles avaient agi de telle sorte qu'on ne les traitait plus de la même façon. Bref, cette loi est importante parce qu'elle est multiforme. Elle donne forme à une subjectivité féminine qui existe à trois niveaux qu'on peut articuler entre eux. Dans mon travail(3), je propose de voir comment, à partir de là, nous pouvons envisager un changement radical de la nation. De fait, cette idée est présente dans les revendications indigènes, dans les revendications de plurinationalité, dans la revendication d'un État pluriculturel, mais le zapatisme a cela de particulier : ces revendications sont portées par des femmes, plus précisément par des femmes indigènes. Comme l'a dit la commandante Esther au Congrès(4),

ces femmes ont plusieurs identités : « Je suis ici parce que je suis une femme, mais aussi parce que je suis pauvre, mais aussi parce que je suis indigène et aussi parce que je suis zapatiste ». Tout cela se conjugue, ce qui va à l'encontre de toutes les visions essentialistes et met en mouvement une idée de la politique totalement différente. L'ouverture critique du zapatisme se mesure à la façon dont, dès le début, il a placé les femmes dans une position particulière : pouvoir agir en correspondance avec leurs pensées. Dans ces conditions, comment appréhender les rapports entre le féminisme occidental, international ou même mexicain, et le courant qui commence à se dessiner à partir des communautés indigènes ? Je pense qu'au début, il y a eu un manque de compréhension de ce qui se passait dans le Chiapas, car les féministes voyaient les femmes autochtones comme des personnes instrumentalisées par la guérilla. Leur première réaction fut de dire que le féminisme était pacifiste ou encore que les revendications des femmes indigènes étaient médiatisées, y compris par la théologie de la libération. Ce fut la réaction des féministes mexicaines par exemple. Par la suite, elles ont réalisé qu'il y avait tout un processus qui partait d'en bas et que le mouvement zapatiste dans son ensemble contribuait à une transformation de la subjectivité féminine.

Les femmes zapatistes n'ont pas cessé de s'identifier à leur peuple et à leur communauté mais, en même temps, elles parlent d'une transformation de la réalité féminine. Les féministes mexicaines et internationales ont appris, interpellées par ce positionnement qui n'est pas le nôtre, bien sûr, car nous sommes des êtres atomisé.e.s, avec peu de racines culturelles, nous, les féministes urbaines. Le contact avec cette expérience, le contact avec cette position spécifique, où il est possible de partir de l'individu pour parler de tout, est très important. Le zapatisme renouvelle, convoque. Il m'a fallu faire des recherches sur le zapatisme pour comprendre que la participation active des femmes dans tous les domaines de reconstruction de la sociabilité dans les municipalités libres et autonomes était un mandat du mouvement. Le zapatisme place le rôle de la femme au centre de la recomposition sociale. Il porte à son extrême l'énonciation du problème du genre en le plaçant au centre, le politisant, le radicalisant. Par conséquent, il est très difficile pour un tel mouvement de ne pas passer par des changements et des transformations. Tu as une idée de ce que cela implique de changer des structures communautaires qui ont toujours existé ? Les nouvelles générations défendent le « droit des femmes ». Cela montre que les communautés ont réalisé un exercice de traduction, à savoir : elles se sont réappropriées le discours des droits et lui ont donné un autre sens. Selon moi,

tout cela préfigure un ordre post-capitaliste.

En fait, c'est un ordre qui ne met pas au centre l'intérêt privé, ni la propriété privée, encore moins le patriarcat, mais l'intérêt commun, l'intérêt pour ce qui est le commun. La nouvelle génération de femmes zapatistes est radicalement différente de celle d'il y a trente ans. Mais, attention, ces femmes ont su préserver le dialogue intergénérationnel, ce qui est d'ailleurs une caractéristique du mouvement zapatiste. Dans le zapatisme, l'incertitude produite par un changement symbolique comme la remise en question de la Loi du Père est abordée grâce à la discussion intergénérationnelle. Nous nous trouvons donc devant un laboratoire social impressionnant et c'est ce genre d'expérience qui nous permet d'affirmer qu'il ne saurait y avoir de transformation sociale sans transformations dans la relation de genre. Et tout cela n'est pas pensable en dehors de l'appartenance à la communauté. Il s'agit d'une politique en constante configuration. En témoigne la dernière Rencontre des femmes en lutte, le 8 mars 2018, dont le titre est symptomatique : il dit bien que ce n'était pas une rencontre de féministes mais une rencontre entre des femmes en lutte. Toutes celles qui pensent qu'il faut changer les relations de genre, la structure capitaliste, l'hétéronormativité hégémonique, etc, ont été invitées à y participer. Près de huit mille femmes ont participé à cette réunion dans la jungle. Le zapatisme a su réaliser ce tour de force : créer une cosmopolis au milieu de la jungle, en marge. Les échanges avec des personnes d'autres latitudes, d'autres pays et d'autres continents ont des conséquences sur les relations de genre et d'importantes implications sociales. Il ne faut pas croire que les sujets n'aient qu'une seule identité. Le zapatisme est un atout important pour la transformation sociale parce qu'il est à la fois théorique et pratique.

*L.M.A. Hier, lors de la présentation du livre d'Enrique Dussel Les Métaphores théologiques de Marx(5) , l'anthropologue Héctor Diaz Polanco(6) a affirmé que depuis le 1er juillet, nous étions entrés dans une période de changement. Évidemment, la plupart des gens qui étaient là, des intellectuels urbains de la classe moyenne, ont applaudi comme un seul homme. Comme vous le savez, depuis la « Sixième Déclaration de la Forêt Lacandone » (juin 2005), les zapatistes ont pris leurs distances avec la politique traditionnelle, faite « d'en haut » et avec les partis politiques. Cette position leur a valu l'éloignement des intellectuels « bien pensants ». Cependant, à ce stade, j'ai constaté que même certaines féministes « décoloniales » étaient enthousiastes à l'idée de l'élection de ce nouveau gouvernement, et elles oubliaient même que Morena(7) était allé*

*jusqu'à faire des pactes avec « ceux d'en haut et à droite ». Quel diagnostic portez-vous sur ce qui se passe actuellement dans le pays ?*

M.M. Oui, c'est indéniablement une question de la plus haute importance aujourd'hui. Je pense qu'il faut déconstruire la polarisation qui s'opère entre « ceux qui sont dans le changement parce qu'ils soutiennent le nouveau gouvernement » et « ceux qui ne le soutiennent pas ». Il me semble que c'est une fausse dichotomie. Personnellement, cela me dérange que la presse fasse une caricature de ce qui se passe. Je pense que c'est important qu'il n'y ait pas eu de fraude au Mexique, consensuelle ou non, et que les gens aient voté pour López Obrador (dont les propositions, en 18 ans ont créé une force sociale dans différents domaines). Mais je crois aussi que la critique zapatiste voit juste, car elle identifie bien les structures dans lesquelles nous vivons : nous ne sommes pas une nation souveraine, il n'y en a plus ! Dans la mondialisation, on ne peut pas être souverain, nous l'avons bien vu avec la Grèce. Nous avons besoin d'un changement structurel profond, mais d'abord, il faut que nous changions nous-mêmes. Le mot d'ordre « à partir d'en bas et à gauche » ne rend pas compte seulement d'une idéologie mais aussi d'une transformation dans la conception du changement.

Déjà, nous verrons de quelle marge de manœuvre dispose celui qui va se retrouver dans le « Palais du Gouvernement ». Dans une de leurs premières analyses, les zapatistes affirmaient que « le patron était le même et que seul le contremaître avait changé(9) ». Évidemment, beaucoup de gens ont trouvé cette analyse malvenue. Elle discréditait toute une geste politique qu'il mérite d'être reconnue. Cependant, où qu'il soit, que cela lui plaise ou non, López Obrador devra faire face à ces contradictions. C'est pour cela que la polarisation, à mon avis, induit en erreur. Comme le sous-commandant Galeano, je n'aime pas utiliser le mot « citoyenneté » parce qu'il est trop rattaché à la pensée libérale. En fin de compte, nous, les peuples, ceux qui luttent, celles qui luttent, nous les féministes, nous entrevoyons une transformation qui ne serait pas une simple reprise économique dans le cadre du capitalisme. Pour nous, la transformation sociale implique de dépasser la socialité du capitalisme et nous avons des modèles concrets : les communautés autonomes auto-organisées. Un gouvernement engagé dans une telle transition, même s'il n'encourage pas ce type d'agency sociale, devra au moins respecter les projets qui lui sont liés, au lieu de les réprimer. Cependant, ce que nous avons vu jusqu'à présent, même dans des

gouvernements « progressistes », c'est exactement le contraire : la répression de ces pratiques auto-organisées, la dépolitisation de la société. En fait, nous devons comprendre pourquoi ces « gouvernements progressistes » n'ont pas engendré aujourd'hui ce que l'on appelle traditionnellement le « pouvoir populaire ». Pourquoi ont-ils eu peur ? Pourquoi craignaient-ils que les gens se constituent comme force politique ? Bien sûr, ce n'était pas seulement la faute de ces gouvernements, mais aussi celle des mouvements sociaux. Eux aussi doivent être proactifs. Les propositions, en effet, doivent venir « d'en bas » et si le gouvernement est un « gouvernement qui gouverne en obéissant », (López Obrador a repris la formule aux zapatistes), il devra prendre des risques et honorer sa parole. Cela veut dire respecter le pouvoir de la société organisée. Il me semble que le nouveau gouvernement va trouver une société beaucoup plus politisée et organisée, et c'est pourquoi le zapatisme est une référence incontournable : n'oublions pas que les zapatistes n'ont pas mis des limites qu' à l'État et à ses politiques sociales mais aussi au capital. L'État a cessé de remplir le rôle qu'il jouait au début du capitalisme, à savoir la défense des intérêts publics. En Amérique latine, cela n'implique pas seulement le rétrécissement de son domaine mais aussi sa reconfiguration, son adaptation à la logique du capital. Nous devons redoubler d'efforts pour politiser la vie quotidienne, pour politiser les modes de production et de consommation. Tout gouvernement un tant soit peu progressiste devra encourager les pratiques sociales autonomes, pas nous couper l'herbe sous le pied ou agir à notre place. Mais cette organisation dépend de nous.

*L.M.A. Il y a un penseur très important, qui fait partie de vos références, je veux parler de Bolívar Echeverría. Lui aussi, a abordé dans son travail la question des États nationaux et leur perte de souveraineté(10) . J'aimerais que vous nous expliquiez, à la lumière du féminisme, comment nous pouvons combiner l'idée de « métissage » qu'il aborde(11) , d'une façon qui me semble parfois trop consensuelle, avec l'approche de Silvia Rivera Cusicanqui. Pour celle-ci, la notion de métissage doit être comprise comme un dispositif de pouvoir « blanchissant » qui vise l'élimination de l'Indien(12) . Je pense aussi à un autre apport de Bolívar Echeverría, sa théorie de l'éthique quadripartite de la modernité , qui l'amène à affirmer que nous devons aider la modernité(13) à s'émanciper du capitalisme(14). Mais pour le philosophe Enrique Dussel, c'est irréalisable car la modernité ne peut être pensée en dehors du capitalisme. Quelle est votre position à ce sujet ?*

M.M. Je commence par la dernière question. Pour moi, la critique de la modernité vient de la modernité elle-même, si nous entendons par modernité ce temps dans lequel nous existons tous, cet espace que nous partageons tous. Comme Bolívar Echeverría, je pense que modernité et capitalisme ne sont pas une seule et même chose, et cette piste me semble prometteuse. L'idée étant que la seule modernité connue jusqu'à présent, c'est la modernité capitaliste, la modernité « réellement existante ». Mais qu'il y aurait d'autres possibles, latents dans le passé historique de la modernité en question. Ces modernités sont là comme des essais qui ont tourné court parce que le cadre restait le capitalisme, mais elles survivent à travers les luttes ou les résistances et préfigurent le futur. Je suis d'accord avec Bolívar Echeverría lorsqu'il dit qu'aujourd'hui, la modernité est en jeu : cette forme de civilisation nous a donné des ressources précieuses pour surmonter le capitalisme, mais elle est toujours dominée par le capitalisme. La critique décoloniale elle-même est un produit de la modernité. Ce qui est très intéressant dans la pensée de Bolívar Echeverría, c'est sa façon radicale d'assumer le défi que représente la modernité.

Dans une autre perspective, le travail de Carlos Lenkersdorf<sup>(15)</sup> me semble fondamental parce qu'il montre la persistance de logiques non-économistes, c'est-à-dire de logiques qui se rapportent à l'Autre en termes de réciprocité. Ces logiques sont là, elles défient la modernité dominante, elles donnent une idée de ce que la modernité pourrait être. Ce ne sont pas des vestiges, des archaïsmes. Je suis convaincue que contre la barbarie à laquelle nous conduit la modernité capitaliste s'épanouissent des mondes qui préfigurent une autre modernité. Et, pour poursuivre la réflexion critique de Bolívar Echeverría, remarquons que ce phénomène est lié à la construction d'une éthique, d'une façon d'exister et d'être dans le monde. De nombreuses perspectives, féminismes, décroissance, critiques de l'économie politique, luttes des peuples, nous mènent à la même conclusion : nous devons vivre différemment. Nous ne sommes pas les seuls êtres qui habitent la planète, nous devons être « relationnels », respecter la vie humaine et la vie non humaine. Cela a toujours été présent dans la pensée de Bolívar Echeverría parce que son marxisme n'est jamais tombé dans le piège de « la promesse du développement des forces productives ». Toute sa pensée a été une critique féroce du productivisme. Voilà pourquoi d'après lui, l'ethos qui protégeait le plus – pour ainsi dire – la valeur d'usage des dégâts de la valeur d'échange était l'ethos baroque. Cet ethos est toujours vivant en Amérique latine. Il faut être prudent avec cette idée parce qu'il y a des gens qui interprètent mal, et croient que de



l'ethos baroque on peut passer directement à l'ethos révolutionnaire ou anticapitaliste. Non, ce n'est pas le cas. Mais Bolívar Echeverría veut insister sur une caractéristique de l'éthique baroque : elle est une réserve de pratiques, de pensées, de modes de vie et de façons d'être culturelles qui interpellent et promettent autre chose que la modernité hégémonique.

En effet, la théorie de l'ethos nous permet d'identifier certaines phases pendant lesquelles le capital nous a désarmés, par exemple, lorsqu'il a inventé l'État-providence, en favorisant une certaine constitution d'un secteur public. Cependant, tout cela appartient désormais au passé et ne pourra pas se reproduire parce que nous sommes aujourd'hui en pleine guerre impériale. D'où la radicalité de la pensée d'Echeverría. Je suis mal à l'aise lorsque j'entends dire que la solution se trouve nécessairement hors de la modernité. Cela nous amène à créer des essentialismes, c'est-à-dire à penser qu'il existe quelque chose de pur, de non pollué et qui n'a pas été construit socialement. Ce qui me semble très problématique car, enfin, d'où parlons-nous ? Nous sommes tous des êtres pleins de contradictions et, par conséquent, nous vivons une contradiction extrême. C'est dans ces conditions que nous devons reconstruire un monde post-capitaliste et surmonter la raison instrumentale.

Je réponds maintenant à ta deuxième question sur le métissage. Il me semble que Silvia Rivera Cusicanqui parle de la même chose que Bolívar Echeverría : quand le métissage devient une idéologie nationale et, quand il est récupéré par l'État, il devient un mécanisme de blanchiment, d'intégration, d'assimilation. Le métissage comme idéologie d'État est un idéogramme, un mécanisme destiné à produire la « nation apparente ». Le nationalisme mexicain était assimilationniste, la mexicanité reposait sur une certaine désindianisation, une sorte de blanchiment, en fait. Et le nationalisme bolivien, d'après Rivera Cusicanqui, est misérabiliste, il diffusait l'image d'un indien misérable. Mais il y a un autre type d'action métisse ou « metissante », c'est ce qu'Echeverría nomme « métissage profond » et Silvia Rivera, « chi'xi »(16). Il ne faut pas voir le métissage comme la dissolution des différences, comme l'affirmation d'une troisième identité, a-problématique ou sans ruptures, mais, précisément, comme le tiers exclu, comme le champ de la diversité incommensurable, qui est mise en jeu simplement pour affirmer cette incommensurabilité. Il y a un texte fondamental à mon sens, pour qui veut comprendre cette idée de Bolívar Echeverría. Il s'intitule « Malintzin, la langue » (17) et montre un travail de traduction entre deux cultures incommensurables (la culture européenne et la culture pré-hispanique). Malintzin a accompli cette tâche, évitant l'extermination pendant plus d'un an, traduisant à l'autre ce que

cet autre voulait entendre. Nous retrouvons là l'idée que les féministes chicanas ont travaillée, celle de la traduction comme trahison. Malintzin construisait la paix entre deux cultures, là où c'était impossible. Et elle y arrivait pourtant, à travers une troisième vérité. Elle ne tenait pas à ce que l'un ou l'autre disait, mais à un mensonge, qui était, en fait, une troisième vérité. Dans cette alternative d'une troisième vérité, pour Bolívar Echeverría, réside la possibilité du dialogue et d'une approche non instrumentale. Au lieu de penser à renforcer les identités, dans un sens fondamentaliste, il me semble qu'il faudrait reprendre cette affirmation de l'identité comme une mise en jeu. Quand on le voit sous cet angle, le métissage n'est pas l'assimilation (ce que propose l'État), mais l'interaction profonde entre les différences.

*L.M.A. Je voudrais conclure avec l'image de la Malinche et de la loi révolutionnaire des femmes de l'EZLN (1993). Dans l'imaginaire patriarcal latino-américain, surtout au Mexique, les deux figures qui permettent de disqualifier le rôle des femmes en politique sont : Eve (à cause de laquelle nous avons été expulsés du jardin d'Éden) et, bien sûr, Malinche. En ce sens, la candidature de María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy) a réveillé le racisme à droite comme à gauche. Comment analysez-vous le racisme qui s'est exprimé, en particulier dans certains secteurs de la « gauche » institutionnelle ?*

M.M. Dans le texte que je viens de mentionner, « Malintzin, la langue », Bolívar Echeverría souligne que Malintzin a trois noms qui correspondent à trois moments, de son histoire et du récit que nous en avons fait. D'abord, elle est Malin ou Malinali. Puis, elle est Malintzin, lorsqu'elle est devenue la concubine de Cortes et sa traductrice. Et à la fin, déjà, elle devient la Malinche. Ce troisième moment correspond à la reconstruction du métissage en tant qu'idéologie d'État.

*En fait, l'image de la Malinche a été récupérée au XIXe siècle par les libéraux.*

Exactement, car l'idée, c'est que nous sommes déjà une unité nationale. La Malinche devient cette traîtresse qui préférait les Européens blancs. Il me semble que lorsque le mouvement zapatiste place les femmes indigènes au centre, en tant que femmes et sujets politiques à part entière, il fait trembler toute la structure, à laquelle appartiennent la droite, la gauche et même certaines féministes. Au Mexique, ces structures indigénistes, qui sont racistes, cherchent à nier la « politicalité » moderne des peuples indigènes et traversent toutes les couches culturelles. On est surprise, indignée, lorsque, pendant la campagne de

la porte-parole du Conseil de gouvernement autochtone, des gens te disent à propos de Marichuy : « Mais comment cette autochtone pourrait-elle savoir ce que c'est que la présidence ? A quel titre peut-elle prétendre gouverner notre pays ? ». La gauche a un gros dossier à traiter : le racisme qui l'a fondée. La performance de Marichuy était très intéressante, pour plusieurs raisons. Par exemple, sa position de femme indigène de gauche lui a permis de faire autre chose du discours politique. Ce n'était pas facile de répondre aux questions qu'elle a posées. Si on est attentif à l'évolution de ses discours, on constate qu'elle les a toujours centrés sur la vie, les communautés et la façon qu'elles ont eu de résister. C'était une campagne très positive, et cela n'a pas pour autant estompé le caractère radical du projet politique qui l'animait. N'oublions pas que Marichuy n'était pas seulement une candidate. Elle était d'abord la porte-parole d'un conseil gouvernemental autochtone.

Je crois qu'il va nous falloir faire un grand effort pour déconstruire notre imaginaire politique. C'est pour cela que les défis que le zapatisme continue de lancer sont importants. L'exploit de Marichuy a fait apparaître le contexte raciste, sexiste et classiste de la société mexicaine. Je dois souligner que, d'une certaine manière, cette structure de classe s'est également manifestée dans l'opposition à la candidature de López Obrador. En fait, je pense que les 30 millions de votes qu'il a récoltés s'expliquent aussi par le fait qu'il vient d'ailleurs. Je veux dire par là qu'il n'est pas le typique Blanc qui est allé à Harvard pour étudier et revient nous parler d'économie. En fait, sur les réseaux sociaux, les gens se moquaient de la façon de parler du « Peje ». Mais ils ne se moquaient pas du candidat de droite, qui a utilisé sa pratique de l'anglais et du français comme une propagande politique(18) . Il me semble que ce genre de choses explique aussi en partie l'empathie de certains secteurs populaires pour la figure de López Obrador, aujourd'hui encore. Par exemple, cette tendance à le voir comme un politicien qui vient d'un autre camp...

*L.M.A. Bien sûr, du PRI de Tabasco !(19)*

Oui, c'est vrai, mais il en est parti. Il me semble que l'angle mort de López Obrador, c'est la question autochtone. A mon avis, il croit encore que la solution, c'est de créer une nouvelle politique indigéniste ! D'autre part, la prise de position de nombreux secteurs de Morena(20) , persuadés que le but de la campagne de Marichuy était de prendre des voix à López Obrador et que les

zapatistes faisaient le jeu de Salinas(21) , était particulièrement mal venue. Cette idée d'un zapatisme instrumentalisé, depuis le début, inspire certaines interprétations du mouvement. Mais nous qui avons soutenu la candidature de Marichuy, ne voulions pas enlever des voix à López Obrador. Nous voulions inclure un point dans l'ordre du jour national : la reconstruction des communautés et des peuples indigènes qui aujourd'hui vivent une véritable guerre. Actuellement, il y a deux agendas politiques au Mexique ; d'un côté, celui du gouvernement fraîchement élu et de l'autre, celui des peuples qui luttent. Et nous les féministes, en tout cas les féministes en lutte, nous devons nous trouver dans le second camp. Est-ce que ces deux agendas peuvent converger à un moment donné ? C'est ce que nous verrons.

(1\*) Entretien réalisé à México le 4 septembre 2018

(2) Herder, México, 2014, p. 92.

(3) Margara Millán, ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias, UNAM, México, 2014.

(4) Discours de la Comandante Esther au Congrès de l' Union, le 28 mars 2001, Cfr :

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>

(5) Siglo XXI, México, 2017.

(6) Date des élections fédérales, au cours desquelles Andrés Manuel López Obrador obtient 30 millions de voix.

(7) Movimiento Regeneración Nacional, parti politique qui a soutenu la candidature de López Obrador.

(8) L'alliance avec le Partido Encuentro Social (PES). Partido de centre-droit qui se présente comme le "Parti de la Famille" parce qu'il s'oppose au mariage pour tous et à l'avortement.

(9) Non, nous, les femmes et les hommes zapatistes, nous ne participerons pas à la campagne « pour le bien de tous, les os d'abord ». A quoi bon changer le contremaître, les majordomes et les gardiens, si le fermier reste le même? . Cf. l'APPEL POUR UNE RÉUNION DES RÉSEAUX EN soutien au ICG, POUR COMPARTIR 2018 : »Pour la vie et la liberté » ; ET POUR LE 15e ANNIVERSAIRE DES CARACOLES ZAPATISTES : « Peignez les escargots pour les mauvais gouvernements passés, présents et futurs, » 4 juillet 2018.

(10) Bolívar Echeverría, Vuelta de Siglo, Era, México, 2006.

(11) Bolívar Echeverría, La modernidad de lo barroco, Era, México, 2000.

- (12) Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia, Otramérica, Santander*, 2012.
- (13) Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud, Era, México*, 2010; *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos, Desde abajo, Bogotá*, 2011.
- (14) Voir en particulier le texte “Modernidad y ethos barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría”, in Enrique Dussel, *Filosofías del Sur, Akal, México*, 2015, pp. 295-317.
- (15) Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza cite y cultura, artes y comunidad cósmica, Siglo XXI, México*, 1996.
- (16) Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo chi’xi es posible, Tinta Limón, Argentina*, 2018.
- (17) Bolívar Echeverría, “Malintin, la lengua”, in *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos, Desde abajo, Bogotá*, 2011, pp. 237-244.
- (18) Ricardo Anaya (1979), candidat du parti Acción Nacional.
- (19) Andrés Manuel López Obrador a milité à l’intérieur Partido Institucional Revolucionario (PRI) entre 1965 et 1990. Le e fait est qu’en 1983 il fut nommé président du comité executif du PRI à Tabasco.
- (20) Movimiento Regeneración Nacional.
- (21) Carlos Salinas de Gotari, presidente de México de 1988 a 1994.