Présentation du numéro 3

Ce troisième numéro de la Red est le fruit d'une collaboration avec la revue *Analéctica, la Red de Pensamiento deconial* et la chercheure féministe décoloniale Karina Bidaseca. Le RPD, fondé en 2017 dans le sillage du congrès décolonial de Lyon (2015), s'est engagé dans l'élaboration d'une critique de l'injustice sociale et épistémique en Amérique Latine/ Abya Yala. Cet engagement repose sur une évaluation des contextes sociaux débouchant sur des positions éthico-politiques, épistémiques et esthétiques. La revue *Analéctica,* dirigée par Juan Carlos Martinez Andrade, et à laquelle collaborent des intellectuels issus de divers pays latino-américains, fait la promotion d'une philosophie critique et décoloniale en continuité avec cette ligne.

Nous sommes en contact avec *Analéctica* depuis deux ans, en particulier avec le philosophe argentin Fernando Proto, qui est son éditeur et le politologue colombien Jose Javier Capera Figueroa, membre du comité de rédaction. Nous échangeons régulièrement, traduisant parfois pour eux des articles et vice versa. Il y a un an, la revue *Analéctica* a publié Poéticas de los feminismos descoloniales desde el Sur, coordonné par l'universitaire argentine Karina Bidasaca, également membre du comité de rédaction. C'est une anthologie reprenant des interventions faites à l'occasion du IIIe Congrès d'Études Postcoloniales et les IV journées du féminisme postcolonial de Buenos Aires en 2016, congrès organisé par Karina Bidaseca..

Nous n'avions encore rien publié sur la perspective féministe de la décolonialité et il était temps de le faire, car le féminisme décolonial ouvre une nouvelle phase de cette approche et y introduit des modifications essentielles. J'ai donc proposé à Karina et à *Analéctica* que nous traduisions au moins une partie des articles. Ils ont tout de suite été d'accord et nous nous nous sommes mis au travail.

La traduction est un travail lent, trois membres de la Minga, notre atelier de traduction, se sont mis à la tâche, puis, une jeune anthropologue, Angèle Millon, s'est gracieusement jointe à nous, avant d'intégrer l'atelier. Nous avons décidé d'associer des apprentis traducteurs à notre projet car c'était cohérent avec la démarche collective que nous essayons d'avoir depuis le début, ainsi qu'avec le souci de transmission qui est le nôtre. Cinq jeunes gens, étudiants dans des écoles de traduction françaises ou à l'Université de Saint Louis du Sénégal ont bien

voulu travailler avec nous. Nous remercions donc Isabel Moraes, Ramatoulaye Seck, Laura Thedim, Fernando Vązquez et Leontine Zumthor pour leur collaboration.

Les textes qui figurent dans ce numéro trois sont pour la plupart extraits de *Poéticas de los feminismos descoloniales desde el Sur* mais pas seulement. Nous avons également ajouté un article de Karina Bidaseca qui se penche sur la relation entre l'art et l'approche décoloniale, perspective qui nous est chère comme en témoigne notre collaboration avec la dynamique équipe de Minoritart. Nous avons joint trois textes de *Tejiendo de otro modo* que nous tenions à présenter au public français. Ils permettent de comprendre mieux la critique du féminisme européen effectuée à partir de l'Amérique latine et la lecture des rapports entre genre, race et classe qu'opèrent les chercheures. Rita Segato, Breny Mendoza et la dominicaine Ochy Curiel nous font entendre trois voix puissantes du féminisme décolonial .

Nous espérons que nous contribuerons avec cette parution à une meilleure connaissance d'une pensée encore très peu connue en France. Toutes les femmes qui s'expriment dans ce numéro apportent autre chose qu'un simple regard situé autrement, elle renouvellent, de façon radicale, la critique de la, disons plutôt, des, modernités/colonialités.

Théoriser le genre en Mésoamérique: dimension ontologique d’une approche féministe et décoloniale

Sylvia Marcos (Universidad Nacional Autonoma de México, Claremont Graduate University)

Traduction Claude Bourguignon Rougier et Laura Nguyen

Les cultures mésoaméricaines, qu’il s’agisse des Nahuas, des Mayas ou des autres groupes d’Amérique centrale, ont toutes partagé certaines croyances et concepts relatifs au cosmos, au temps, à l’espace et au corps (voir Kirchoff, 1968 López Austin 1984).

Dans cet article, nous explorerons plus particulièrement les aspects de la pensée mésoaméricaine relatifs à la conception de la corporalité et à la vision du cosmos. On ne saurait aborder la cosmovision mésoaméricaine sans insister sur l’importance qu’y tient le genre. Nous avons identifié quatre grandes catégories analytiques, qui peuvent nous aider à conceptualiser la relation unissant genre et cosmovision. Il s’agit de la dualité, de la fluidité, de l’équilibre et de la corporalité.

Les outils forgés par les études de genre s’avèrent d’une portée limitée lorsqu’il s’agit d’aborder toutes les dimensions des concepts de genre dans la pensée mésoaméricaine. Cela peut s’expliquer, entre autres, par le poids que la tradition philosophique occidentale fait peser sur les présupposés implicites des études en question. Comment rendre compte d’un système de pensée fondé sur des dualités qui sont fluides, non hiérarchisées, et dont les mouvements incessants permettent d’assurer l’indispensable fluidité de l’ensemble ? Comment décoloniser le genre ?

Remarquons toutefois que certaines analyses féministes théoriques, surtout celles qui concernent la théorie de la corporalité, ont contribué à nous rapprocher de l’univers mésoaméricain. Certaines approches remettent en effet en question une bonne partie des postulats de la philosophie classique. Elles ouvrent de nouvelles perspectives quant à la corporalité. La prééminence de la corporalité, c’est-à-dire,

du corps dans sa totalité, dans tout processus spirituel ou mental, y est à nouveau affirmée.

L'étude de métaphores, puisées dans la tradition oratoire nahua ou dans des textes qui transcrivent fidèlement des récits oraux, nous aidera à appréhender les concepts mésoaméricains relatifs à la corporalité et à percevoir toutes les nuances qu'ils apportent à la notion de genre.

Contexte théorique

En tant qu'outil au service de la théorie féministe, le genre, comme le signalent diverses auteures (Ortner y Whitehead, 1989), est une stratégie analytique qui permet d'établir au sein des sciences sociales une différence entre le niveau biologique de la sexualité et les caractéristiques sociales, qui dans, toutes les cultures, sont attachées aux différences sexuelles anatomiques (masculines et féminines). Ainsi, les relations de genre sont incrustées, imbriquées, dans un support culturel et déterminées par les contextes locaux. La compréhension de ces processus a eu pour effet de modifier l'objet de la théorie féministe : on est passé d'une approche centrée sur la femme à une étude du rapport entre les deux genres. Cela nous a également amené.e.s à dépasser une vision des rôles jusque-là perçus comme figés et à nous pencher sur l'analyse des variations inter et intraculturelles. Finalement, cela a entraîné un déplacement : aux spéculations sur les caractéristiques supposées universelles du genre a succédé la prise en compte des implications multiples des divers contextes socioculturels dans la construction des « faits naturels » ou des « données biologiques ». Il est difficile de détacher le genre de l'épistémè d'une époque et d'un lieu donnés, pour reprendre une formulation foucaldienne. C'est la compréhension du cadre épistémologique de tous les signifiés culturels qui rend intelligible les « idéologies » du genre. Gewerts, par exemple, affirme que si l'on ne sait pas ce que veut dire le mot « personne » pour les Txchambouli de Papouasie, en Nouvelle Guinée, il est impossible de comprendre les relations de genre ou le comportement des femmes.

Vers une relecture des concepts

Pour aborder avec rigueur la pensée mésoaméricaine, je propose de revenir sur certains concepts d'usage courant dans l'analyse des rapports de genre. Nous devons remettre en question un isomorphisme implicite : nous nous servons des catégories de la modernité pour analyser les concepts de féminin et de masculin

propres à la pensée mésoaméricaine. Cet article s'efforce de présenter les ruptures et /ou discontinuités entre, d'un côté, les outils d'analyse (ces « stratégies » indéniablement très utiles pour la théorie féministe en élaboration) et de l'autre, ce que la lecture des documents mésoaméricains dont nous disposons fait émerger quant aux relations de genre et à la représentation du masculin et du féminin.

Dans ce travail, je me réfère pour l'essentiel aux sources suivantes : les livres III y VI de *L'Histoire Générale des Choses de la Nouvelle Espagne* (Codex Florentin). De nombreux chercheurs ont déjà signalé la richesse et la pertinence de ces documents – le livre VI en particulier. Ce sont des ouvrages « passeurs », qui nous permettent d'approcher les valeurs morales et la pensée des Anciens Mexicains (voir León Portilla, 1983; Klor de Alva, 1988; López Austin, 1984). Nous avons également consulté cette autre version de la « grande histoire » que constitue le *Codex Matritense* conservé au Palais Royal de Madrid, dans la traduction établie par León Portilla à partir du nahuatl. Les contributions de López Austin y León Portilla à la compréhension de l'univers philosophique des Mésoaméricains ont été un appui important pour l'interprétation de ces sources primaires.

Interpréter les sources à partir de concepts qui leur sont propres

J'essaie d'interpréter les sources à l'aide des concepts sur lesquels elles reposent : lorsque j'étudie les rites de guérison décrits par Sahagún, je mets systématiquement entre parenthèses les certitudes issues des sciences biologiques et de la médecine moderne. Ces certitudes ne sont pas des universels, elles sont aussi des constructions historiques. Dans cette optique, certaines des stratégies d'analyse mentionnées plus haut s'avèrent très problématiques en tant que médiation vers les univers en question. La division entre le biologique (le sexe) et le culturel (le genre) l'est particulièrement. J'ai identifié trois grandes lignes de rupture avec les conceptions qui ont cours dans la théorie du genre.

1. La conception mésoaméricaine de la dualité
2. Le concept d'équilibre fluide.
3. La conception de la corporalité (Corps entier ou physicalité)

1. **La dualité dans l'univers mésoaméricain.**

La dualité originelle.

L’un des traits caractéristiques de la pensée mésoaméricaine est la fusion du féminin et du masculin en un seul principe polaire. On ne peut pas comprendre la création du cosmos, sa régénération, son ordonnancement, sans la dualité-unité féminin-masculin. Le fait que les dieux soient représentés sous forme de paires tient à ce principe à la fois unique et duel. (Olmos, 1973 (1533); González Y., 1991; Sahagún, 1989; López Austin, 1984). Beaucoup de divinités mésoaméricaines étaient des paires, formées d’un dieu et d’une déesse, à commencer par Omeotl, créateur suprême, dont le nom signifie Dieu Deux, ou Dieux Douze. Demeurant au-delà des treize ciels, Oemotl était conçu comme une paire féminin-masculin (Omecihuatl-Ometecuhtli). Et les autres divinités duelles, elles-mêmes engendrées par cette paire suprême, incarnaient à leur tour les phénomènes naturels. Le bref manuscrit du XVI siècle attribué par Ángel Garibay à Fray Andrés de Olmos expose magistralement cette conception de la dualité. Et c’est précisément le caractère succinct de ces énumérations qui fait de l’œuvre de l’un des premiers compilateurs chrétiens l’une des sources primaires les moins remaniées et, partant, les moins déformées (Olmos,1973 [1533]).

Cette conception d’une unité duelle, nous la retrouvons partout dans l’aire mésoaméricaine. Thompson, par exemple (1975), nous parle de Itzam Na et de sa compagne Ix Chebel Yax. Las Casas (1967) mentionne le couple que formaient Izona y sa femme et Diego de Landa (1960) présentait Itzam Na et Ixchel comme des dieux de la médecine. Pour les premiers habitants du Michoacán, le couple-créature était composé de Curicuauert y Cuerauahperi. Comme l’écrit López Austin à propos des cultures mésoaméricaines, « elles se représentaient le monde agencé et mis en mouvement par les mêmes lois divines et elles adoraient les mêmes dieux, sous différentes appellations » (López Austin, 1976).

Particularités de la dualité mésoaméricaine

De même que les divinités liées aux phénomènes naturels sont engendrées par le couple Ometeotl-Omecihuatl, les multiples dualités qui structurent la vision mésoaméricaine du cosmos s’enracinent dans cette dualité originelle que constitue le genre. Prenons par exemple la dualité vie-mort. Comme l’expriment si puissamment ces têtes sculptées de Tlatilco, mi têtes de mort, mi visage vivant, la vie et la mort ne sont que les deux faces d’une même réalité duelle.

Souvenons-nous de la cosmologie : l’alternance du soleil et de la lune était une des manifestations de la complémentarité dynamique du masculin et du féminin (Báez-

Jorge, 1988). Lors des rites de baptême des nouveaux nés, les eaux féminines et les eaux masculines étaient invoquées. Cette dualité cosmique était présente au quotidien dans la nature : le maïs, par exemple, était parfois féminin (Xilonen-Chicomecoatl) et parfois masculin (Cinteotl-Itztlacoliuhqui). Principe ordonnateur du cosmos, cette dualité s'exprimait également dans la chronologie. Il y avait deux calendriers. Le premier était un calendrier rituel, il comptait 260 jours, c'est à dire 13 fois 20 jours. Certains chercheurs ont émis l'hypothèse d'un rapport avec le cycle humain de la gestation (Furst, 1986). L'autre calendrier, solaire, était agraire. Il comptait 360 jours, soit 18 cycles de 20 jours. Pour rattacher ce calendrier à l'année astronomique, on ajoutait cinq jours. Ils comptaient le premier jour, et ensuite, vingt fois vingt jours (l'équivalent d'un mois), ce qui correspondait à une année. Il restait alors cinq jours, de sorte que leur année n'avait que trois cent soixante jours (Olmos, F.A. 1553. in : Garibay, 1973).

L'art oratoire lui-même, et la poésie rendaient compte de cette constitution duelle de l'univers. Les séquences oratoires les plus importantes se répétaient deux fois, avec des modifications minimes mais toujours porteuse de sens. León Portilla qualifie ce type de rhétorique de « disphrasie » (León Portilla, 1984; voir aussi : Garibay, 1964; Sullivan, 1983) et les poètes faisaient alterner des paires de vers dont l'ordre variait mais dont aucun élément ne pouvait être isolé. Parmi les chercheurs spécialistes du monde mésoaméricain, López Austin a été le plus réceptif à cette pensée pénétrée du principe de dualité (1984). Thelma Sullivan, quant à elle, fait preuve d'une compréhension tout en finesse lorsqu'elle parle de l'agencement de la pratique oratoire et des récits en « paires redondantes".

Mais qu'est ce qui caractérise cette dualité mésoaméricaine ? En quoi est-elle différente de ces agencements binaires qui fondent la théorie féministe du genre ? Frances Karttuen et Gary Gossen insistent tous les deux sur le fait qu'il s'agissait d'un principe dynamique (Karttunen, 1986; Gossen 1986). D'autres auteurs ajoutent qu'il n'y avait pas seulement une polarisation de principes contraires mais une complémentarité entre les pôles, la dualité s'avérant être toujours en mouvement (López Austin 1984). En fait, on pourrait parler d'une certaine réversibilité des termes et ajouter que la masculinité n'existe que dans son rapport à la féminité et vice versa. Chaque pôle est le référent de l'autre, d'où une multiplicité de nuances et de degrés, puisqu'ils sont tous deux en cours de déplacement l'un vers l'autre. Cette fluidité à la recherche d'un équilibre, ou, pour le dire autrement, cet équilibre fluide, est ce qui distingue de façon déterminante

la polarité ou le dualisme mésoaméricain des catégories figées et exclusives propres à la théorie du genre.

Hiérarchies stratifiées versus fluidité.

Avec une organisation du cosmos de ce type, l'ordre hiérarchique – par strates, dans le cadre d'un système pyramidal – était resignifié. Et dans les récits, qu'il s'agisse des *ilamatlatolli* (discours des vieilles qui savaient) ou des *huehuetlatolli* (discours des vieux) ou des diverses sources qui font état des paires de divinité, on n'observe jamais la valorisation d'un pôle aux dépends de l'autre. En revanche, le dédoublement de la dualité semblait être une caractéristique récurrente de cet univers conceptuel. Il touchait les niveaux célestes, terrestres, ceux du sous-sol et les quatre directions de l'univers.[1] Il ne prenait jamais la forme d'une entité figée. Il s'agissait plutôt d'un processus de dédoublement constant, un flux incessant. Ainsi la dualité était présente partout dans le cosmos et elle marquait de son sceau tous les objets, toute les situations, toutes les divinités, tous les corps. Dans ce flux de dualités métaphoriques, divines et corporelles, seul le besoin mutuel de connexion et de relation était permanent. En haut et en bas, ne voulait pas dire supérieur et inférieur comme pour les Occidentaux (Quezada, communication privée)

Les évangélisateurs, dans leur volonté de se rapprocher de cet univers si différent, nommèrent « cieux » et « enfers » les niveaux célestes et souterrains de l'univers nahua. C'est ainsi que le monde aquatique du Tlalocan, lieu de prédilection des oiseaux et paradis des noyés, se trouvait dans l'inframonde, à l'est. Nous avons là un exemple de lieu délicieux qui n'était pas au ciel. De même, entre le bien et le mal, entre le divin et le terrestre ou entre la vie et la mort, le principe de hiérarchisation, qui nous est si familier, articulé à une valorisation positive ou négative des positions, n'opérait pas. Prenons un exemple: la vie naissait de la mort. Dans la Grande Mère Tellurique, vie et mort se conjuguaient et formaient un ciel de contraires complémentaires : la vie portait le germe de la mort, mais sans la mort, il ne pouvait y avoir de renaissance, car la grossesse était la mort d'où surgissait la vie (López Austin. 1984. pp. 103). À ce sujet, Alfredo López Austin remarque que la corruption de la semence dans le ventre de la mère donnait lieu à une nouvelle vie (1984). Les forces divines habitaient les inframondes (les quatre enfers) et la guerre fleurie, qui était une forme de destruction, ne maintenait pas en vie les seules divinités mais l'univers tout entier.

Ce mouvement de balancier permanent entre les opposés ou les pôles de la

dualité mésoaméricaine se réalisait d'une façon extrêmement fluide. Pour prendre la mesure de cette spécificité, il faut imaginer un ordre fondé sur des paires, alors que la représentation propre à la théorie féministe du genre fait état d'un ordre stratifié et pyramidal. Ce que certains auteurs nomment « dynamisme » et d'autres « complémentarité », est en réalité le fruit d'un ordonnancement duel typique de la pensée mésoaméricaine. Il s'agit d'une pensée dans laquelle les catégories fermées et exclusives n'existent pas.

Les Dieux/Déesses n'étaient pas les seuls à participer de cette oscillation fluide entre le bien et le mal. Tous les êtres avaient un double rôle : ils étaient à la fois agresseurs et bienfaiteurs. Les eaux célestes et les vents, bénéfiques ou mauvais, venaient des quatre points cardinaux, des quatre piliers du cosmos (López Austin. 1984). Étroitement liées à la pluie, les montagnes apportaient le liquide de vie mais elles pouvaient aussi causer la maladie ou la mort. Elles pouvaient aussi produire des accidents; être à l'origine de météores aqueux qui endommageaient les récoltes. Dans la vision du cosmos des mésoaméricains, la dualité n'était ni figée, ni statique ; au contraire, elle était partie prenante d'une dynamique de changement incessant. Cette mobilité, qui était un ingrédient essentiel de la pensée Nahua, était à partout l'œuvre. Les divinités, les gens, les animaux, l'espace lui-même, les points cardinaux et le temps appartenaient au même genre : ils étaient à la fois masculins et féminins. Selon des proportions qui n'arrêtaient pas de se modifier. Le genre, qui touchait tous les aspects de la vie était lui-même relié au mouvement qui engendre l'identité et la transforme (Gossen 1986).

A propos de l'aire maya, Gary Gossen remarque que leur dualité primordiale était dynamique et il ajoute que ce dynamisme, de valence masculine et féminine, en constante mutation, était manifeste dans la religion et la vie quotidienne. Dans l'univers, des attributs féminins et masculins se croisaient, produisant des entités fluides. L'équilibre de forces contraires, toujours changeant, qui était constitutif de l'univers, de la société et du corps (reflet et image du cosmos), doit se comprendre à la lumière de cette interpénétration des genres. Jacques Soustelle (1940) qualifia ainsi la pensée méso-américaine : « Dans ce monde, la loi, c'est l'alternance de qualités différentes. Elles s'évanouissent et réapparaissent éternellement ».

2. **L'équilibre**

Dualité: tradition orale vs. Tradition écrite.

Les considérations historiographiques qui suivent vont nous permettre d'analyser avec plus de précision la pensée mésoaméricaine. Etant donnée la particularité des archives mexicaines, il nous faudra différencier les sources orales mésoaméricaines de leurs transcriptions par les copistes. D'où la nécessité d'articuler les diverses formes d'interaction entre l'oralité originelle et la « scripturarité » des chroniqueurs. Le produit le plus connu de ces interactions est le texte hybride qui transmet par écrit des traditions orales. L'école fondée par Milman Parry, qui se consacre à l'étude du monde oral (1971), a insisté sur la spécificité de l'oralité et ses différences avec la culture écrite. En particulier, elle a permis de montrer que l'apparition de polarités fermées et le tiers exclus dans la Grèce antique correspondent grosso modo à la vulgarisation des techniques scripturaires au Veme siècle. Éminemment orale, la dualité mésoaméricaine n'a rien à voir avec la polarité de la pensée grecque qu'a pu étudier un Lloyd (Lloyd, 1966). Les polarités classiques greques sont marquées par les disjonctions de la logique formelle manifestes dans le principe du tiers exclu. Parce qu'elle est très plastique, parce que les pôles opposés y sont pris dans une dynamique permanente qui redéfinit constamment leur position, la pensée nahua/mésoaméricaine est étrangère au monde culturel classique. Une citation de Soustelle nous permettra peut-être de mieux comprendre l'univers nahua

Ainsi, ce qui caractérise la pensée du cosmos mexicaine, c'est le lien entre des images traditionnellement associées. Le monde est un système de symboles en miroir. Nous n'avons pas affaire à de longues chaînes de raisonnements mais à l'implication continue et réciproque des divers éléments d'un tout (Soustelle, 1940). Bien entendu, la culture classique des premiers chroniqueurs donna parfois une touche « classique » aux textes qu'ils élaborèrent à partir de la transcription de déclarations orales autochtones.

Pensée et narration orales

Rappelons que dans le cadre de cette étude, nous nous référons à des textes "hybrides". Ils appartiennent à deux types de narrations, orales ou écrites, c'est à dire récit autochtone ou récit de copiste. Par exemple, dans les diverses mentions du travail de Sahagún, nous avons à la fois la transcription de récits locaux, d'histoires épiques (comme celle de Tohuenyo, dont nous parlerons plus loin) et des exhortations au contenu moralisant. Ces textes, qui sont la transcription de discours traditionnels, oraux, correspondent probablement à ce que Perry définit comme un « texte authentique ». Pour lui, on peut parler de texte authentique

lorsqu'on est face à la transcription, par un scribe, d'une narration qui jusque-là était exclusivement orale. La littérature orale ne se laisse pas définir par les canons de la littérature écrite. Elle se meut dans un autre type de réalité. Elle n'est jamais la récitation d'un texte appris par cœur. Elle n'est pas non plus une création originale du narrateur. D'après Perry, c'est une « »rhapsodie », mot grec qui veut dire « patchwork". C'est une composition, un ravaudage, faits à partir d'un ensemble de formules traditionnelles. Celui qui récite un texte qu'il a appris déroule un tapis préfabriqué (le texte retenu) à ceux qui l'écoutent. Le narrateur oral, lui, compose sa toile à partir d'éléments familiers. Le rythme de sa respiration a un effet sur la narration (Tedlock, 1983) scandée par les pauses qu'exige la parole. Lorsqu'on déclame, on met en valeur les actions héroïques des personnages, on aide à comprendre les intentions des dieux, on insiste sur les faits d'importance et on souligne les idées par le biais de redondances. De fait, la répétition d'un même épisode, formulé de façon différente ou non, et l'abondance des métaphores, est une des caractéristiques les plus remarquables des textes nahuas. Elle tient au fait qu'il s'agit de transcriptions de récits oraux (Sullivan 1983; León Portilla, 1983). Les méandres et les devenirs de la pensée orale, ses flux circulaires et ses innovations parfois totalement inattendues ressemblent à ce fleuve dont nous parla Héraclite ; toujours le même et toujours un autre. Une eau en perpétuel devenir, qui bouillonne entre les pierres, s'engouffre dans un ravin ou coule sans retenue jusqu'à la mer qui l'accueille. La pensée qui sous-tend ces récits oraux est comme ces eaux parfois impétueuses, parfois paisibles et retenues, que leurs imprévisibles changements ne modifient pas en profondeur.

Ainsi, les récits oraux et les écrits appartiennent à des registres et à des ordres distincts. Ils sont animés par des logiques qui entrent parfois en contradiction. Il me semble que ces contradictions se reflètent dans les écrits de Sahagún surtout dans le Codex florentin, c'est à dire dans les textes qu'il a établis à partir des témoignages oraux collectés par ses assistants. La comparaison du récit oral et du texte écrit nous permettra de mieux éprouver la particularité du concept nahua d'équilibre. *L'Histoire des choses de la Nouvelle Espagne* et le *codex Florentin* étaient composés pour une bonne part de chants épiques et poétiques, de chroniques et d'histoires, d'hymnes et de discours rituels, tous destinés à être déclamés en public. C'était des fragments de connaissance et d'histoire orale, traditionnellement nommés *chalchihuitl* (jades), car on leur accordait une valeur inestimable et une permanence que connaissent seules les pierres. La métaphore employée pour désigner les discours des vieilles et des vieux sages exprime de

façon admirable cet impératif : on les nommait « ruissellement de jades » (T. Sullivan, 1983: León Portilla,1983). Cela étant, malgré leur caractère éminemment oral, les textes dont nous parlons furent transformés : Sahagún en élimina certaines parties, en synthétisa d'autres et les réorganisa pour qu'ils soient conformes aux conventions littéraires de l'époque (Lopez Austin,1971. pp.52 g53). Cette combinaison de littérature orale et de manipulations littéraires est à l'image de l'affrontement entre deux mondes qui se produisait alors. Voilà pourquoi de nombreux chercheurs ont signalé la valeur immense de ces textes, leur propriété éminemment « dialogique », au sens où s'y déploie un dialogue entre deux logiques. Mais ils ne rendent pas seulement compte de l'affrontement de deux logiques. C'est aussi la domination coloniale exercée par le Vieux Monde sur le Nouveau qui s'exprime dans ces archives. (Burckhart, 1989; Klor de Alva, 1988). Si nous comparons aujourd'hui la version Nahua du *Codex Matritense* à la traduction qu'en fit Sahagún en 1577, plusieurs aspects de ce dialogue et de cette confrontation deviennent manifestes. Nous verrons plus loin que le tissage des deux styles opère comme un filtre des pensés et des concepts nahuas. Nous accorderons une attention particulière à certains d'entre eux.

L'équilibre fluide

Il y avait dans la pensée mésoaméricaine une autre notion qui était aussi importante que celle de dualité et qui lui apportait des nuances : l'équilibre. Ce que je désigne sous ce terme n'a rien à voir avec l'inertie de deux masses ou de deux poids égaux. Pour commencer, je dirai que cette notion recouvre en réalité quelque chose de complètement étranger à notre façon de penser. Comme la dualité, l'équilibre n'innervait pas seulement les relations homme/femme; il imprégnait aussi les rapports qu'avaient les divinités entre elles ou avec les êtres humains, entre les éléments et entre les forces de la nature. De surcroît, si nous songeons que la recherche de cet équilibre était indispensable à la préservation d'un ordre quel qu'il soit, dans le monde du quotidien comme dans le cosmos, nous comprendrons pourquoi cette notion était aussi importante que celle de dualité

La notion d'équilibre et la dualité.

Aujourd'hui, pour accéder à cette fluidité de « l'équilibre » mésoaméricain et au flux qui caractérisait les narrations nahuas, il ne nous reste que le reflet d'une pensée orale, filtrée par la maille hybride de ces textes. Dans *L'histoire de*

Mexicains racontée par leur peinture, attribuée par Angel Garibay à Andrés de Olmos (Garibay, 1971, Cap. V y VI), on trouve un récit cosmogonique qui narre ce moment où la terre se sépara du ciel : « Lorsque les quatre dieux virent que le ciel était tombé sur la terre … ils donnèrent l'ordre… de creuser quatre chemins au centre de la terre, afin d'y entrer » (López Austin, 1984). Décodant le mythe, López Austin ajoute :

> Les quatre piliers qui maintiennent les couches célestes à distance de la surface de la terre sont décrits comme quatre arbres à partir desquels les courants qui portent l'influence des Dieux et de l'inframonde circulent jusqu'à l'espace intermédiaire (López Austin, ibid. p. 104).

Dans la construction symbolique de l'univers, la fluidité était la caractéristique principale du contact permanent entre les treize étages célestes, les quatre couches terrestres intermédiaires et les neuf niveaux du monde souterrain. En réalité, nous connaissons mieux les effets de cet équilibre que sa nature même : il déterminait le concept de dualité et le modifiait, tout en étant la condition indispensable de la permanence du cosmos. (López Austin, 1984, p. 105; Burckhardt 1989. p. 79). On voit bien que la dualité mésoaméricaine n'est pas un ordonnancement binaire entre des pôles statiques, comme c'est le cas avec une théorie féministe du genre qui, à cet égard, reste dans la lignée de la tradition classique. Une première approche du concept d'équilibre consiste à le comprendre comme un opérateur, qui modifie constamment la composition des dualités. Cette centralité de la paire, formée d'opposés qui sont complémentaires, traverse toute la pensée mésoaméricaine, et en fait quelque chose d'absolument unique. Elle donne forme à la dualité, la rend fluide et empêche sa pétrification. Condition incontournable de la permanence du cosmos, cette idée « d'équilibre fluide » ne pouvait pas coexister avec des catégories de pensée closes, inamovibles et unitaires. Il fallait constamment recréer cet équilibre, essentiel dans un univers que les Mésoaméricains concevaient comme mobile. C'est pourquoi tout point d'équilibre devait être constamment en déplacement. Les catégories du féminin et du masculin elles-mêmes devaient être ouvertes, fluides. Comme semble le suggérer López Austin : « Il n'existe pas d'être purement féminin ou purement masculin mais différentes nuances dans les combinaisons possibles » (conférence DEAS. Janvier 1990).

Toujours en déplacement, les catégories de genre mésoaméricaines étaient elles aussi marquées par cet équilibre fluide. Le point d'équilibre était en perpétuel mouvement : il se redéfinissait à chaque instant, pris dans le fluide mouvement

d’un cosmos en mutation constante. Dans ce déplacement permanent, ce rééquilibrage constant des rapports entre les pôles, aucun des deux ne pouvait prendre le dessus sur l’autre, ou alors pour un bref instant. Tous les êtres, pierres, animaux, êtres humains, avaient une charge masculine ou féminine, souvent les deux, suivant des combinaisons diverses, toujours en devenir, toujours changeante (López Austin, 1984).

Le Concept d’équilibre chez les Grecs et chez les Mésoaméricains.

La notion d’équilibre ou de balancier qui nuance la conception de la dualité chez les Mésoaméricains, est bien évidement étrangère au monde classique. L’*aurea mediocritas* de l’Antiquité fait partie de notre héritage culturel. D’après certains auteurs (Foucault, 1984), pour les Romains, équilibre et harmonie étaient des vertus intérieures, qu’il fallait cultiver pour atteindre la perfection dans une sphère privée. Le juste milieu dont parlait Aristote, apparemment, renvoyait à un équilibre statique, à une « stase ». C’était une « homéostase », dans laquelle, le moyen terme apparaissait comme un point fixe entre deux extrémités immobiles.

Certains chercheurs se sont intéressés au concept d’équilibre très différent qui existait en Mésoamérique. Parlant de la métaphore nahua de la vie bonne qu’on trouve chez les *ilamatlatolli,* Gingerich remarque que le principe du juste milieu y jouait un rôle central. Mais il précise tout de suite que ce moyen terme n’avait rien à voir avec le juste milieu aristotélicien car il s’agissait d’un concept profondément indigène (Gingerich, 1988:522). Dans la philosophie grecque classique, si quelqu’un n’observe pas la règle du juste milieu, s’il s’aventure hors des limites fixées par la Némésis, il en résulte une perte qui n’affecte que sa vertu personnelle et son comportement. A la différence de ce qui se passe dans le cas mésoaméricain, la perte du juste milieu ne met pas en danger la structure du cosmos ni sa permanence. De nombreux auteurs ont déjà signalé le caractère radical du concept de responsabilité collective chez les Nahuas, chaque individu étant personnellement impliqué dans la réalisation de cet équilibre mobile, fluide et vital. Les Nahuas avaient un sens collectif de la responsabilité et ils croyaient que les actes humains pouvaient provoquer un cataclysme qui en finirait avec l’univers (Burckhardt, 1989, p. 79). Le moyen terme des Nahuas, même s’il renvoie aussi à des qualités personnelles, était d’abord un impératif : soutenir l’univers par la participation de chacun afin de préserver le cosmos

Pour continuer avec les parallélismes, nous dirons que l’équilibre nahua, plus

qu’une homostase, était une *homéorhesis* (de rheo, flux), un équilibre d’ensembles fluctuants. C’est à dire que nous pourrions le définir, comme un équilibre homéorhétique, à l’inverse des équilibres homéostatiques de la tradition occidentale. Pour les nahuas, interagir avec des pôles opposés supposait une négociation permanente avec des opposés plastiques, en mouvement, toujours en train de se transformer dans un jaillissement infini.

La recherche d’un juste milieu, conçu comme un positionnement au centre d’un équilibre immobile était quelque chose d’étranger à la pensée nahua. Infléchir cette stase classique à l’aide notions empruntées à la tradition hégélienne serait également hors de propos. L’équilibre homéorhétique nahua ne s’obtient pas grâce à la synthèse d’une thèse et d’une antithèse, ni grâce à un compromis pragmatique entre des extrêmes inconciliables. Il faut plutôt le comprendre comme une tension dynamique extrême, comme deux forces qui se rencontreraient sans se réconcilier et qui avanceraient l’une vers l’autre en tanguant jusqu’au bord du chaos. Le chemin médian nahua pourrait se définir ainsi : l’ordre, c’ést de ne pas aller au-delà de cette limite.

Dès sa naissance, l’être nahua, était conçu comme équilibre. Dans le livre VI du Codex Florentin, on trouve une métaphore qui fait bien passer la vision que les Nahuas avaient du nouveau-né. Elle définit l’individu comme le produit d’une alchimie particulière de bons et de mauvais éléments (Gingerich. 1988, p. 532) Pour les Mexica, la nature de l’enfant qui venait de naître n’était ni totalement mauvaise, ni totalement bénéfique ; il n’était ni libre, ni totalement déterminé. Il naissait avec son désert et avec ses mérites : « *in iilhuil in imahceual* » (Codex Florentin, livre VI, chapitre XXXVI). Mais cet équilibre n’était pas stable; il pouvait se modifier. Si un enfant naissait sous un signe néfaste, on pouvait espérer qu’après un baptême effectué un jour faste, son *tonalli*, principale entité animique, finirait par acquérir des tendances et des penchants positifs. S’il parvenait à trouver un équilibre harmonieux, l’individu optimisait les tendances et les penchants propres à son *tonalli* ; dans le cas contraire, sa vie pouvait prendre une direction moins favorable et sa vitalité, diminuer (López Austin 1984, traduction faite par l’auteur à partir de la version anglaise).

Myerhoff est très proche du concept nahua d’homéorhésis lorsqu’il définit l’équilibre comme un état instable obtenu grâce à la résolution d’une opposition (Myerhoff, 1976:102). Homéorhétique, l’impératif d’équilibre exigeait de chaque homme, en toutes circonstances, qu’il recherchât l’axe du cosmos et de se

positionnât en fonction de celui-ci.

Parvenir à l'équilibre passait par une harmonisation des contraires. Cela ne voulait pas dire qu'on gommait la contradiction mais plutôt qu'on l'approfondissait, qu'on essayait de l'embrasser tout en cherchant le point ou les flux contraires parvenaient à un équilibre. Le principe d'exclusion, le fameux tiers exclu de la logique formelle classique, n'existait pas dans le monde nahua. C'était une pensée qui intégrait les oppositions : le chaud et le froid, la nuit et le jour, le soleil et la lune, le sacré et le profane, le féminin et le masculin. Il ne fallait pas éviter la confrontation des extrêmes, mais les projeter l'un contre l'autre (Burckhardt, 1989, p. 130-131). Cette position fluide garantissait l'équilibre cosmique. La fusion-tension des contraires dans l'univers cosmique mésoaméricain était à la fois la mesure de l'équilibre primordial et fondateur et le moyen de l'obtenir

Equilibre cosmique et moral.

De cette responsabilité collective (pas seulement du maintien de l'équilibre mais aussi de sa production), découlait un type de codes moraux spéciaux. Aucun document n'en rend compte aussi bien que les fameux *huehuetlatolli* e *ilamatlatolli.* Nous avons déjà remarqué que pour de nombreux chercheurs, le livre VI du Codex Florentin de Sahagún, constitue une sorte de miroir, de *summa* de la pensée nahua. C'est lui qui atteint le plus profondément les croyances et les prescriptions propres à cette société. Les *ilamatlatolli* cités dans le livre VI du Codex Florentin sont parfaitement explicites quant aux implications du concept d'équilibre pour les hommes et les femmes.

> Ne marche pas trop vite, ni trop lentement parce que marcher lentement est trop solennel et marcher vite dénonce l'inquiétude ou l'instabilité. Observe un juste milieu lorsque tu te déplaces. N'incline pas trop la tête et ne courbe pas trop le dos ; ne marche pas la tête très droite car cela dénote une mauvaise éducation. (Sahagún, p. 371).

> Prend soin de t'habiller décemment, comme il convient. Ne te pare pas de vêtements trop originaux ou trop recherchés; mais ne porte pas non plus des habits sales, déchirés, ou de qualité exécrable. Quand tu parles, ne le fais pas trop vite, tu ne dois ni hausser la voix ni parler trop doucement. Quand tu salues quelqu'un, ou que tu prends la parole, ne baisse pas trop la voix, ne parle pas du nez. Adopte une tonalité intermédiaire (conseils aux jeunes garçons, p. 415).

Dans les *ilamatlatolli*, nous pouvons apprécier cette constante de la pensée nahua pour tout ce qui relève de la vie quotidienne et des rapports entre les

genres. Rappelons cependant que ces recommandations avaient un caractère normatif, et qu'elles n'étaient pas nécessairement observées au quotidien

Implications de la pensée mésoaméricaine pour une théorie du genre

Il apparaît clairement qu'une théorie du genre qui partirait des sources mésoaméricaines se doit d'être suffisamment « fluide » et « ouverte » pour faire place à cette particularité mésoaméricaine : la dualité des contraires y est quelque chose d'ouvert et de fluide. Contrairement à ce qui se passe avec les catégories de genre héritées de l'horizon classique qui s'excluent mutuellement, la dualité du genre semble être ouverte et fluide ; elle est le véritable prototype de toutes les dualités fluides qu'il faut maintenir dans un équilibre dynamique, toujours précaire et toujours à réajuster.

Plusieurs critiques féministes ont interrogé la validité de ces catégories fermées et unitaires pour analyser le genre (Rosaldo, 1980; Yaganisako, 1987; Collier, 1987; Nash y Leacock 1981). Certaines d'entre elles signalent que le classement binaire en catégories qui s'excluent mutuellement comme les dichotomies Culture vs Nature et Public vs Privé sont en soi le produit d'un style de pensée, d'une construction épistémologique circonscrite par les logiques philosophiques de la pensée rationnelle patriarcale. Louise Lamphere note ainsi (1991) : « la théorie féministe a remis en question nos catégories d'analyse sapant ainsi les fondements des premières recherches féministes ».

Si nous appelons « catégories de genre » les conceptions du masculin et du féminin telles qu'elles apparaissent dans la pensée mésoaméricaine, nous découvrons alors qu'elles forment des paires de concepts qui sont certes opposés, mais fluides, ouverts, sans stratification hiérarchique, mouvants, qui se construisent et se reconstruisent en se définissant et en se redéfinissant de manière permanente.

Nous pouvons mesurer avec cette analyse l'écart qui sépare les catégories de la théorie du genre de celles qui peuvent émerger d'une étude attentive des sources. Ni le classement hiérarchique de pôles contraires, ni les catégories qui s'excluent mutuellement ne peuvent nous permettre de saisir la conception du genre telle qu'elle existe dans la pensée mésoaméricaine. Le processus de constitution et de reconstitution des dites catégories, son mouvement et sa fluidité permettent en revanche de saisir son essence de manière plus appropriée. C'est pourquoi je

suggère un concept de genre qui s'établisse à partir de ces sources. Ses caractéristiques seront :

-L'ouverture mutuelle des catégories.

-La fluidité.

-La non-organisation hiérarchique entre les pôles contraires.

Il nous faut maintenant revenir sur un élément de la théorie féministe. Je veux parler de la division conventionnelle entre sexe et genre : « Le système sexo-genré », comme l'appelle Teresa de Laurentis (1991). Cette formulation a beau souder les deux mots en un seul, elle ne remet pas pour autant en question le type de conceptualisation dualiste qui sépare le corps de son contexte culturel et/ou social. Nous ne pourrions pas théoriser le genre sans l'inévitable schize entre ce que nous appelons aujourd'hui « sexe » et ce que nous désignons par « genre ». Cette division est à la base de toutes les théorisations féministes – avec toute une gamme d'approches sémiotiques (Lauretis, 1991), dialogiques (Flax, 1990 ; Gallop 1988), ou ethnographiques (Rosaldo, 1980; Collier, 1987; Yanagisako, 1987).

Cet axe de la théorie féministe, qui nous est si nécessaire pour articuler et pour ordonner nos spéculations, n'a cependant que peu – ou rien – à voir avec les structures cognitives que permettent d'entrevoir une lecture attentive et une analyse des archives de la pensée mésoaméricaine. Le « biologique » et le « culturel » n'y étaient pas perçus comme des ordres distincts. On peut aller même dire que l'immersion du corps dans le cosmos, et du cosmos dans le corps, rendaient impossible la simple pensée de cette séparation. Comme nous le verrons plus tard dans l'analyse des concepts de corporalité, le monde symbolique (ou culturel) était considéré comme relevant lui aussi de la perception

Austin signale qu'au cours de ces multiples recherches, il n'a rien trouvé qui justifie l'idée que les Nahuas faisaient une séparation entre le monde spirituel et le monde matériel (communication personnelle). Nous pourrions dire que les différences génitales n'étaient pas perçues comme appartenant à un autre ordre que celui qui régulait les normes de conduite. Le tangible et l'intangible n'étaient pas nettement séparés, tout au moins, on ne les différenciait et ne les distinguait pas de la même façon qu'aujourd'hui.

Dans ce concept de dualité des contraires, l'ordre provenait de l'équilibre atteint

par la motion constante, dite *ollin*. Nous verrons plus loin que le corps nahua est l'expression de ce mouvement vital.

3. La conceptualisation de la Corporalité

Corporalité et théorie du genre

Jusqu'à présent, le corps n'avait jamais occupé dans un corpus théorique la place centrale qui est désormais la sienne dans la théorie du genre. Les travaux féministes et leurs discours sur le corps ont permis de construire des postures critiques face au rationalisme scientifique ; et certaines ont débouché sur une historicisation de l'anatomie et la biologie (Laqueur, 1988; Duden, 1990; Petcheeky, 1988). Grâce à ces révisions critiques, la biologie, le « sexe » (tout comme sa contrepartie d'un genre culturellement produit), ne sont plus définis comme des axiomes. La théorie féministe propose dans ce champ d'analyse de la corporalité une perspective rafraichissante, flexible et innovante avec des développements plus ou moins articulés.

Dans l'épistémologie contemporaine féministe, disent Bordo y Jaggar, (1989), la conviction que le cadre de référence cartésien est fondamentalement inadapté, obsolète – qu'il requiert une reconstruction et des ajustements- est communément partagée. Le corps a émergé comme un thème récurrent dans les écrits féministes récents. La dimension corporelle a toujours été identifiée avec le féminin et a été définie, de Platon à Descartes jusqu'au positivisme moderne, comme le principal ennemi de l'objectivité. En réponse à cela, les théoriciennes féministes contemporaines ont commencé à explorer d'autres approches de la connaissance, qui ne soient plus centrées sur l'activité mentale. Elles sont en train de repenser la participation du corps dans la cognition et dans l'activité intellectuelle ; elles insistent sur le rôle fondamental du corps pour la reproduction et la transformation de la culture (voir en particulier les anthologies suivantes : Jagger y Bordo, 1989; Rubin Suleiman, 1986; y Gallop, 1988; Laqueur, 1990).

Dans la théorie féministe récente, le corps des femmes, autre *locus* de toutes nos oppressions, redevient le lieu privilégié des reconceptualisations et la source d'inspiration principale. Produire une théorie désincarnée reviendrait à suivre « la vieille habitude philosophique masculine » (de Lauretis, 1990). La théorie féministe peut, comme toute pensée, porter en son sein un certain degré d'abstraction, mais elle est inévitablement incarnée ; incrustée dans la chair, notre chair féminine avec

ses désirs et ses plaisirs, avec sa potentialité de grossesse et de maternité, avec son sang, ses flux, ses fluides (Gallop 1988).

Parce qu'elle peut historiciser, comme nous l'avons déjà remarqué, les catégories conceptuelles dont elle hérite, la théorie du genre propose quelques perspectives qui peuvent inspirer de nouvelles incursions sur le terrain des conceptions du corps propres à la pensée mésoaméricaine. Le corps, dit M. Douglas, est une forme symbolique puissante, une superficie sur laquelle s'inscrivent les règles, les hiérarchies et, plus encore, les engagements métaphysiques d'une culture qui se renforcent à travers le langage corporel (Douglas, 1982).

Le corps mésoaméricain ou la corporalité perméable

Dans la tradition hégémonique qui est la nôtre, le concept même de corps fut formé par opposition à celui de l'esprit. Il se définit comme le lieu des données biologiques, du matériel, de l'immanent. Depuis le XVIIe siècle, il a été conceptualisé aussi comme celui qui délimite la frontière entre le monde intérieur et le monde extérieur (Bordo, S. 1989).

Dans la tradition mésoaméricaine, le corps possède des caractéristiques très différentes de celles du corps anatomique ou biologique moderne. L'extérieur et l'intérieur n'y sont pas séparés par la barrière hermétique de la peau. Entre le dehors et le dedans, entre l'extérieur et l'intérieur, il existe un échange permanent, continu. Le matériel et l'immatériel, l'extérieur et l'intérieur sont toujours en interaction permanente et la peau est constamment traversée par des flux de tous types. Tout pointe vers un concept de corporalité qui s'ouvre aux grandes directions du cosmos : une corporalité à la fois singulière et mobile qui incorpore dans son noyau (centre), des solides et des fluides qui n'arrêtent pas de se mouvoir, des gaz, des vapeurs, des fluides et de la matière. Le corps mésoaméricain pourrait être imaginé comme un tourbillon que génère le dynamisme de nombreuses instances, fréquemment contraires, dans une remise en jeu d'identités multiples, matérielles et immatérielles.

Corps et cosmos se reflètent mutuellement : ils entrent en correspondance. La tête représente le ciel ; le cœur, en tant que centre animique, correspond à la terre ; le foie, à l'inframonde. Le corps féminin et le corps masculin, c'est à dire le corps générique, sont à la fois imbriqués l'un dans l'autre et dans l'univers. Ces correspondances et ces interrelations baignent dans un flux et dans un reflux

permanent. La perméabilité, les allers-retours entre le corps unique et l'univers, entre les corps de femme et d'homme, s'inversent dans un reflux du corps féminin vers le masculin et de la dualité du corps à l'univers.

C'est dans ce jeu d'incessantes et de multiples émanations et inclusions que la pensée mésoaméricaine conçoit le corps (Ortiz, 1993). Par « émanations », entendons toutes ces entités matérielles-immatérielles qui pouvaient sortir du corps. Pensons par exemple aux voyages que le *Tonalli* faisait à travers le *supra* – et *l'infra* – monde, ou aux émanations par lesquelles le *Ihiyotl* pouvait affecter ou blesser les autres (López Austin). Lorsque nous parlons d'inclusions, nous nous référons à ces entités externes – que nous autres Modernes pourrions parfois considérer comme matérielles – qui s'introduisaient dans le corps et provenaient d'autres domaines de la nature, du monde des esprits et parfois, de la sphère du sacré. Comme le signale López Austin (1984), le cœur – *Teyolia* – recevait la visite des dieux. La maladie était souvent conçue fréquemment comme l'intrusion dans le corps d'éléments nocifs qui, lorsqu'ils étaient expulsés, empruntaient la forme d'animaux ou d'objets (Viesca 1986). La santé et le bien-être du corps mésoaméricain étaient définis par l'équilibre entre ces forces et ces réalités contraires dont la conjonction déterminait les particularités de l'individu, son être femme ou homme.

Les trois entités animiques

Les principales entités animiques, comme les dénomme A. López Austin, sont au nombre de trois : *Tonalli*, *Teyolia*, *Ihiyotl*. Chacune d'elle possède des localisations précises – mais non uniques – dans le corps physique.

Le *Tonalli*, dont la demeure principale est la tête, voyage de nuit, pendant le sommeil. Il sort également du corps pendant le coït ou en d'autres occasions, lorsqu'une expérience inattendue provoque sa sortie. Le *Tonalli* s'aventure pendant ses voyages sur le chemin des êtres surnaturels. T. Sullivan mentionne et traduit plusieurs métaphores du nahuatl qui rendent compte de la valeur que prend la tête (*tonalli*) dans la culture nahua : « à quel moment suis-je passé sur les cheveux, sur la tête de notre seigneur ? », signifie par exemple : « En quoi ai-je offensé notre Dieu pour qu'il m'envoie la malchance ? » ; « Passer sur les cheveux » (cheveu, qui, selon C. Viesca, est synonyme de *Tonalli*, voir Viesca 1984) et « Passer sur la tête » sont des expressions synonymes qui dénotent l'offense. Dans le même ordre d'idées : « Couvre tes cheveux, ta tête », signifie

« Protège ton honneur et ton nom ». Le respect de la coutume maintient à l'intérieur des limites à ne pas dépasser ce *tonalli* mobile et voyageur, identifié à la tête et aux cheveux

Le *teyolia* réside dans le cœur. Et, fait qui retient particulièrement notre attention, le *teyolia* était l'entité liée à la mémoire, à l'intelligence et à la connaissance. Cela va à l'encontre de nos conceptions qui font de la tête le lieu privilégié de ces activités mentales. D'autre part, Le *teyolia* était l'entité qui produisait la mort au moment où elle abandonnait le corps. Il est d'ailleurs remarquable – comme l'ont déjà signalé plusieurs chercheurs, dont León Portilla – que les Nahuas aient désigné grâce à l'expression « un visage et un cœur » ce que nous appelons la « personnalité » (León Portilla, 1983).

Le *ihiyotl*, dont la demeure est le foie, peut produire des émanations qui blessent les personnes dans leur entourage. Il pouvait se diviser et sortir du corps, volontairement ou non. Les personnes qui possédaient des connaissances et des pouvoirs leur permettant de contrôler la nature étaient capables de libérer leur *ihiyotl* de façon volontaire. C'était le centre des émotions et des passions. López Austin (1984) signale cependant que « les sentiments les plus élevés et les passions les plus en lien avec la conservation de la vie humaine se produisaient dans le cœur, pas dans le foie, ni dans la tête ».

Multiplicité d'autres composantes du corps.

Reflets de la multiplicité cosmique, les flux et les forces vitales qui, sous forme de spirales composaient les principales entités animiques, n'épuisaient pas la totalité de l'individu. Il existait de multiples autres fluides qui pouvaient faire des incursions du dehors vers le dedans ; se conjuguer avec les forces internes et entreprendre des excursions vers le dehors sous la forme d'émanations. Les articulations du corps étaient conçues comme des nœuds de forte densité vitale. On considérait que les attaques des êtres surnaturels passaient par elles – et empêchaient, ainsi, le mouvement corporel (López Austin, 1984). Toutes les entités que nous venons de décrire étaient tangibles pour cette culture : aussi perceptibles que les bras et les jambes, le visage ou les parties génitales.

La façon nahua d'être au monde et le concept nahua d'existence du monde.

Pour les Nahuas, le monde n'est pas au dehors, constitué à l'extérieur de moi. Il est en moi et au-travers de moi. On pourrait dire qu'il n'y a pas de différence pour

eux entre le complément circonstanciel de lieu (ici) et celui qui indique des modalités d'action : tout emplacement spatial implique des modalités d'action précises.

De plus, la porosité du corps reflète une porosité essentielle inhérente au cosmos, une perméabilité de tout le monde « matériel », d'où un mode d'existence caractérisé par une circulation continue entre le matériel et l'immatériel. Dans cette pensée, le cosmos émerge comme le complément d'une corporalité perméable : « Les nahuas imaginaient un continuum physique et conceptuel avec d'autres. Leur être multidimensionnel faisait partie intégrante de leur corps et du monde spirituel et physique qui les entourait » (Klor de Alva, 1988).

De la corporalité et de ses métaphores

Dire que la pensée mésoaméricaine est riche en métaphores est insuffisant : en vérité, elle est faite de métaphores. Dès les premiers contacts entre l'Espagne et Tenochtitlán, quasiment dès les commencements, Sahagún, Durán et Olmos relevèrent la richesse du langage métaphorique des habitants d'Amérique. Ils se plaignirent parfois même, c'est notamment le cas de Durán, d'une utilisation intensive de métaphores qui gênait la compréhension des habitants de ces terres, mais en même temps, ils en admiraient la complexité (Durán, 1980, cité par Klor de Alva, 1988). Fray Bernardino de Sahagún parlait de « métaphores délicates dans leurs déclarations » et il fut le premier auteur à dresser dans son *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne* (Codex Florentin), livre VI, cap. XLIII), une liste — ou un premier dictionnaire — de métaphores, ainsi que leurs équivalents dans le langage commun (1547), (traduit vers l'espagnol par Sahagún, 1577). En 1650, Jacinto de la Serna (1987) écrivait : « On ne peut pas toujours trouver l'équivalent des mots qu'ils ont utilisé dans le passé ; ni expliquer la force des métaphores qu'ils utilisent ; ni retrouver complètement le sens qu'elles eurent jadis ». Au XXème siècle, dans sa *Filosofía Náhuatl*, León Portilla définissait la pensée Nahua comme « culture et philosophie de la métaphore » (León Portilla, 1956, p. 322).

Quelles images et quelles métaphores apparaissent dans la représentation de la corporalité ? En relisant le livre III et VI de *l'Histoire des Choses de la Nouvelle Espagne* (Codex Florentin), nous nous trouvons face à une profusion de narrations et de métaphores dont l'étude systématique pourrait ouvrir de nouvelles portes pour la compréhension de la corporalité mésoaméricaine. La métaphore, signalent Lakoff et Johnson, « (…) n'est pas seulement un embellissement rhétorique, mais

une partie du langage quotidien qui affecte le monde tel que nous le percevons, pensons, agissons. Les métaphores imprègnent notre langage … ». Et ils ajoutent : « Il y a une cohérence entre les valeurs fondamentales d'une culture et la structure métaphorique des concepts qui leur sont inhérents » (Lakoff et Johnson, 1986).

Les métaphores du corps que je mentionnerai ci-dessous proviennent principalement de certains discours exemplaires qui s'apprenaient par cœur dans les *Calmecac*. A ce sujet León Portilla signale que :

> (…) dans les dits calmecac et telpuchcalli … on demandait aux apprenants d'apprendre par cœur, de façon systématique, de longues chroniques, les hymnes en l'honneur de divinités, des poèmes, des mythes, des légendes… ainsi, par cette double procédure de transmission et de mémorisation systématique des chroniques, des hymnes, des poèmes et des traditions … les prêtres et les sages préservaient leur héritage religieux et littéraire et le diffusaient (León Portilla, 1984).

Il est important d'insister sur l'usage des textes : on pourrait dire qu'il était didactique et exemplaire. L'étudiant du *calmecac* apprenait ces textes par cœur, mais il ne s'agissait pas seulement de mémorisation : ils lui servaient de modèle de conduite. Certaines de ces métaphores se trouvent dans les discours des anciens et des anciennes, les fameux *ilamatlatolli* et les *huehuetlatolli*, qui constituaient l'un des moments les plus importants du rite de passage à l'âge adulte chez les Nahuas (voir: Sullivan, 1986; Sahagún, livre VI; de Olmos, 1547; Fray Juan Bautista, 1599; Gingerich, 1988).

En outre, les sermons portant sur la rhétorique ou les rites jouaient un rôle très important dans la vie des méso-américains : ils permettaient d'intégrer dans le rituel divers événements de la vie sociale. Par exemple, chaque événement important dans la vie des Aztèques – une célébration religieuse, la cérémonie accompagnant la prise de pouvoir d'un nouveau gouvernant, les débuts d'une bataille, le choix d'un époux ou d'une épouse, celui d'une sage-femme pour la femme enceinte, l'entrée dans la vie d'adulte, pour n'en citer que quelques-uns – étaient toujours accompagnés de discours appropriés, longs et éloquents. (Sullivan, T. 1986).

Nous allons maintenant revenir rapidement sur quelques-unes des métaphores du corps féminin et du corps masculin que l'on trouve dans les *ilamatlatolli* et *huehuetlatolli* du livre VI,[2] de *l'Histoire des Choses de la Nouvelle Espagne* (Codex Florentin). Tissés de métaphores, ces discours sont des matériaux de choix pour

l'analyse des relations de genre : il y est question de la conduite appropriée pour un homme et pour une femme et de celle qui convient aux relations entre les deux genres (voir Marcos, 1991). Voici quelques métaphores-clefs qui illustrent cette forme de pensée :

> (…) je voudrais te donner un autre exemple (…) lorsque le seigneur de Tetzcuco, nommé Netzahualcoyotzin, était vivant, (…) il leur demanda : « Grands-mères, dites-nous la vérité, ressentez-vous encore l'attrait du plaisir charnel ? Vous n'en avez-vous toujours pas assez, à l'âge avancé qui est le vôtre ? Elles répondirent : « Seigneur qui êtes le nôtre (…) vous, les hommes, lorsque vous êtes vieux, vous cessez de désirer le plaisir charnel (…) mais nous, les femmes, il nous ne nous fatigue ni ne nous fâche jamais ; parce que notre corps est comme un abime, un gouffre profond, qui jamais ne se remplit ; il reçoit tout ce qu'on met en lui et il désire plus, et plus encore » (Codex Florentin, p. 382).

Et voyons maintenant, dans le chapitre XVIII, les recommandations pour les filles :

> (…) *fais attention de ne pas choisir parmi les hommes, celui qui te parait le mieux, comme si tu allais acheter une couverture au marché (…) et n'agis pas comme si tu avais fait pousser des épis de maïs verts, les xilotes, ou elotes, et que tu cherchais le meilleur et le plus savoureux* » (Ibid., p. 369).

Ces métaphores sur les corps des femmes et des hommes révèlent des aspects de la culture qui, du fait leurs connotations morales, furent censurées dans les versions des premiers chroniqueurs. Curieusement, les métaphores survivent pourtant dans le langage populaire. Pourquoi ? Recours de l'imagination et langage poétique, la métaphore parait innocente et passe pour une simple ornementation du langage. Sahagún dirait « des métaphores très raffinées, très bien filées, et des mots d'une très grande précision ». Du fait de leur apparente innocuité, elles furent conservées dans les textes, ce qui en fait l'une des voies d'accès privilégiées à cet univers que les prêtres tentèrent d'occulter.

La métaphore est néanmoins beaucoup plus que cela. Elle imprègne tout le système conceptuel et la pensée. Le désir pour le corps de l'autre transparait dans l'utilisation de la métaphore « *xilotes, que l'on cherche les meilleurs et les plus savoureux* ». Le désir apparait aussi dans le corps des femmes imaginées comme « *cime et gouffre profond, qui jamais ne se gonfle et qui désire toujours plus, et demande toujours plus* ».

Ces métaphores, comme la narration du Tohuenyo, que nous analyserons toute à l'heure nous mettent sur la piste des désirs et des plaisirs qui étaient acceptés dans le monde méso-américain. Mais il y a plus encore : en certaines occasions, le

désir et la chair apparaissent comme le moteur même de l'histoire. Ce n'est pas en vain que *tlalticpacayotl*, le sexe, signifie « ce qui appartient à la superficie de la terre » (López Austin, 1984). Comme ce qui appartient à la surface de la terre, la jouissance érotique est ce qui nous donne une identité terrestre. Elle n'est pas seulement acceptée, elle est cela même qui définit les habitants de la Mésoamérique. Les quatre étages intermédiaires de la surface de la terre, là où demeurent les femmes et les hommes, sont le lieu du sexe, de ses aspirations, de ses jouissances. La surface terrestre ne serait pas concevable sans cette dimension charnelle. Voilà sans doute pourquoi les habitants de la Mésoamérique, lorsqu'ils durent faire face au catholicisme, trouvèrent aberrante la répression de cette activité sexuelle sans laquelle nous n'appartiendrions pas à la surface terrestre. Comprendre la dimension cosmique de l'érotisme, c'est prendre en compte cette dimension : « la surface terrestre ».

Narration et métaphore ; la corporalité nahua dans le chapitre III du Codex Florentin

L'histoire du Tohuenyo, relatée dans le chapitre III du Codex Florentin, est un exemple particulièrement parlant de ce que représentent la corporalité et le genre dans la pensée Nahua. Nous ne pouvons pas comprendre les « discours normatifs » sans ces narrations qui révèlent le sens cosmique de l'érotisme. L'histoire, qui appartient au cycle des narrations épiques sur les dieux et sur les héros, surprend par ses images et par ses métaphores, tout comme par la place prédominante qu'elle accorde au désir charnel – exprimé par une femme – comme axe et ligne conductrice des événements dans les narrations sacrées. L'histoire du Tohuenyo telle que nous la connaissons fait partie de la riche documentation en langue nahuatl recueillie par Fray Bernardino de Sahagún auprès de ses informateurs indigènes à Tepepulco (region de Tezcoco), Tlatelolco et México à partir de 1547. Rappelons, avec León Portilla, qu'il « semblerait que cette histoire soit l'un de ces vieux textes nahuas, dotés d'un certain rythme et d'une certaine cadence, qu'on apprenait pas cœur dans les *Calmecac*, (centres d'éducation nahuas). C'est dans ces centres que l'on préparait les étudiants et les étudiantes à la prêtrise sacerdoce ». (León Portilla, Miguel, Toltecáyotl, 1995.)

L'histoire du *Tohuenyo* parle de « l'ardeur érotique qui rendit littéralement malade une princesse toltèque ». León Portilla commente : « Il a été dit, parfois, au sujet de nos cultures indigènes, qu'on regrette l'absence de thèmes érotiques… les vieux textes en nahuatl, recueillis auprès des natifs à partir de la Conquête,

contredisent cette opinion ». Je vais reprendre ici la traduction de Léon Portilla, plus fidèle à l'original transcrit en nahuatl par Sahagún :

Andando no más desnudo,
colgándole la cosa,
se puso a vender chile,
fue a instalarse en el mercado,
delante del palacio.

Ahora bien, a la hija de Huemac,
que estaba muy buena (cenca qualli)
muchos de los toltecas
la deseaban y la buscaban
tenían la intención de hacerla su mujer.

Pero a ninguno hacia concesión Huemac,
a ninguno daba la hija.
Pues aquella hija de Huemac
miró hacia el mercado,
y fue viendo al Tohuenco
está con la coma colgando
Tan pronto como lo vió,
inmediatamente se metió al palacio…

Por esto enfermó entonces la hija de Huemac,
se puso en tensión, entró en grande calentura,
Como sintiéndose pobre
del pájaro —miembro viril— del Tohuenyo.

Y Huemac lo supo luego:
ya este enferma su hija.
Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban:
"Que hizo. qué hace?
¿Cómo comenzó a entrar
en calentura mi hija?"

Y las mujeres que la cuidaban respondieron
"Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile:
le ha metido el Fuego, le ha metido el ansia,

con eso es que comenzó,
con eso es que quedó enferma”.

Y Huemac, el Señor
en vista de esto dio órdenes y dijo:
“Toltecas, búsquese al que vende chile,
aparecerá el Tohuenyo”.
Y luego fue buscado por todas partes.

Revuelven todo Tula
y aunque hicieron todo esfuerzo
no lo vieron por ninguna parte.
Entonces vinieron a comunicar al Señor
que en ninguna parte había visto al Tohuenyo.

Pero después por sí mismo apareció el Tohuenyo,
no más se vino a instalar,
donde habían aparecido la primera vez
(…)
Huemac lo interrogó “¿Dónde está tu casa?”
El otro respondió:
“Yo soy un Tohuenyo (forastero)
ando vendiendo chilito”.

Y el Señor Huemac le dijo:
“Pues que vida es la tuya Tohuenyo?
ponte el maxtle, tápate”.
A lo cual respondió el Tohuenyo:
“Pues nosotros así somos”.

Dijo luego el Señor:
“Tú le has despertado el ansia a mi hija,
tú la curaras”.

Y enseguida le cortaron el pelo,
lo bañaron y después de esto,
lo ungieron,
le pusieron un maxtle,
le ataron la manta.

Y cuando el Tohuenyo entró a verla,
luego cohabitó con ella,
y con esto al momento sanó la mujer.
En seguida, se convirtió el Tohuenyo
en el yerno del Señor.

En cheminant tout nu, la chose pendante,
il se mit à vendre du piment,
il alla s'installer au marché,
devant le palais.

Il se trouve que la fille de Huemac,
était très désirable
et bien des toltèques
la désiraient et la recherchaient,
désireux d'en faire leur femme.
Mais Huemac ne la cédait à personne,
il ne donnait sa fille à personne.

C'est alors que la fille de Huemac
regarda en direction du marché
et vit le Tohuenyo:
avec sa queue qui pendait.
Pas plutôt vu,
elle rentra au palais

Et la vision la fit tomber malade, elle la fille de Huemac
Sa tension monta et elle fut prise d'une grande fièvre,
comme si lui manquait
le petit oiseau

– le membre viril –

du Tohuenyo.

Et Humeac l'apprend ensuite :
sa fille est malade.
Il dit alors aux femmes qui la gardent :
« Qu'est-ce qu'elle a fait? Qu'est-ce qu'elle fait ?

Comment la fièvre a-t-elle commencé
A gagner ma fille ? »

Et les femmes qui la gardaient répondirent :
« C'est le Tohuenyo, qui est en train de vendre du piment:
il lui a mis le Feu, il lui a mis l'ardent désir,
c'est ainsi que tout a commencé,
ainsi qu'elle est tombée malade ».

Et Huemac, le Seigneur
lorsqu'il apprit cela, donna ses ordres et dit :
« Toltèques, allez cherchez celui qui vend du piment,
c'est lui le Tohuenyo ».

Et il le cherchérent partout.
Ils mettent sens dessus-dessous Tula
et malgré leurs grands efforts,
il ne le voient nulle part.
Alors, ils allèrent dire à leur Seigneur
que nulle part ils n'avaient vu le Tohuenyo.

Mais plus tard, le Tohuenyo fit son apparition
Et vint tout simplement s'installer
là où on l'avait vu pour la première fois
(…)
Huemac l'interrogea : "Où est ta maison?"
L'autre répondit :
je suis un étranger,
je vends des petits piments.

Et le Seigneur Huemac lui dit :
« Mais enfin, quelle vie mènes-tu donc , Tohuenyo?
Mets-toi donc le maxtle, couvre-toi, enfin ! »
Ce à quoi répondit le Tohuenyo :
« Mais c'est notre façon de faire à nous autres ! ».

Le Seigneur dit alors
« C'est toi qui as réveillé le désir chez ma fille,
C'est toi qui la guériras ».

Et sans plus tarder ils lui coupèrent les cheveux,

le baignèrent, et, après cela,

le parfumèrent.

Ils lui mirent un maxtle,

Et attachérent sa tunique.

Et quand le Tohuenyo alla la voir,

il partagea sa chambre

et la femme guérit sur le champ.

Le Tohuenyo devint le beau-fils du Seigneur

instantanément.

La fin de cette histoire exemplaire relate une série d'exploits guerriers qui permettent à Tohuenyo de gagner la reconnaissance des Toltèques. Cela ressemble à un mythe épique, rapportant les exploits d'êtres surnaturels. Au milieu de tous ces exploits guerriers sacralisés, on trouve cette « curieuse histoire du Tohuenyo », comme l'appelle León Portilla. Oui, curieuse, même pour les experts du Mexique Ancien. Il est d'ailleurs surprenant, si l'on considère que les clercs chroniqueurs ont dû passer au crible les textes et censurer les idées érotiques du monde nahua, que certaines d'entre elles aient malgré tout pu parvenir jusqu'à nous.

Situer ces textes érotiques dans leur contexte, permet de mieux comprendre le rôle joué par le désir charnel et le plaisir dans la pensée méso-américaine. Dans ces textes, nous sommes très loin de l'effroi face aux pouvoirs du désir féminin, insatiable et destructeur qui apparaît sur le continent européen, par exemple dans le *Martillo de las Brujas* ou dans le *Malleus Maleficarum*.[3]

L'historiographie, nous l'avons déjà signalé, insiste généralement sur le caractère discipliné et, jusqu'à un certain point, « répressif » de la culture aztèque. Nous ne nions pas qu'il existe en elle une normativité et des exigences disciplinaires par rapport au sexe, mais nous ne croyons pas non plus qu'on puisse affirmer catégoriquement qu'il n'y avait pas de place pour l'érotisme. Dans une pensée et une culture fondées sur la dualité, sur l'alternance de contraires toujours en mouvement par la présence alternative et mobile des contraires, la rigueur qu'imposait la discipline avait une contrepartie dans le plaisir. Les efforts

univoques des sources primaires et secondaires pour décrire la rigueur et la discipline semblent renvoyer aux valeurs des clercs-chroniqueurs plutôt qu'à une tendance intrinsèque aux documents autochtones. Aguirre Beltrán (1980) signale à ce propos :

> Les pères de l'Église aimaient s'enorgueillir de leur renoncement aux plaisirs de la chair ; ils ne se lassaient pas de fustiger la bestialité des Gentils et avaient pour argument favori l'assertion selon laquelle, hormis le christianisme, toutes les religions étaient impures. L'affirmation selon laquelle toutes les religions hormis le christianisme étaient impures était un de leurs arguments massue.

Version et altérations : du tlalticpacayotl mésoaméricain au catholicisme désincarné

Landa appelle « Corpovisions » les cosmovisions mésoaméricaines. « Corpovision », car il n'existe plus de distinction entre l'être et le corps humain. C'est dans cette incrustation de la chair dans l'environnement, et dans l'identification du corps avec l'être tout entier, que nous devons découvrir la signification profonde de *tlalticpacayotl* : « ce qui appartient à la superficie de la terre ». « Appartient » parce qu'il donne forme, identifie, forge les êtres qui vivent dans les étages intermédiaires du cosmos. Ce n'est pas seulement une attribution, une activité, un goût. C'est ce qui les fait appartenir à la terre et à sa surface et non pas à l'inframonde ni au ciel.

Pour les évangélisateurs, cependant cette addiction terrestre était l'œuvre du démon. Les autochtones méso-américains, se plaignaient-ils, avaient une forte propension à la luxure. Que pouvaient-ils faire des éléments de l'éros méso-américain qu'ils ont forcément trouvé dans le monde que décrivaient leurs chroniques? Voyons quelques-unes des réponses proposées par les évangélisateurs.

Tlalticpacayotl et Catholicisme : L'érotisme aboli

Dans le Traité de 1629 d'Hernando Ruiz de Alarcón, clerc en charge de ce qui correspond aujourd'hui aux états du Guerrero, de México et de Morelos, nous trouvons un exemple de la façon qu'avaient les colonisateurs de traiter le thème érotique. Don Hernando Ruiz de Alarcón (1987, 181) nous confie que lorsqu'il transcrivait la recette d'un filtre d'amour, les mots employés étaient tels, ils heurtaient tellement la modestie et les oreilles chastes qu'il n'arrivait pas les recopier. Il importe ici de remarquer que les charmes qui s'utilisaient pour les

autres activités de la vie furent par contre transcrits dans leur totalité. Le Traité a beaucoup de valeur justement pour cette compilation de mots, de phrases et de métaphores qui, dans leur concaténation rythmique, cadencée et poétique, nous transmettent des intuitions et des informations précieuses sur ces univers symboliques. Néanmoins, les « chastes oreilles » n'ont pas permis que l'intégralité du texte de cette conspiration amoureuse nous soit accessible aujourd'hui. Les fragments qui nous restent et, plus encore, les coupures (ce qui fut censuré) sont les témoins muets d'une tradition érotique amputée par les chroniqueurs.

Autre manière de modérer la présence du *Tlalticpacayotl* dans ses écrits, celle de Sahagún lorsqu'il présente l'Histoire du Tohuenyo dans son Codex Florentin. Voyons à présent les principaux changements par rapport à la version antérieure. León Portilla la traduisit directement à partir de la version originale, en nahuatl : le *Codex Matritense* du Real Palacio (Paso y Troncoso, 1906).

Observons les principaux changements dans la version de Sahagún, la sélection qu'il opère et la façon dont il traduit en espagnol (1577). Premièrement, la forme versifiée qui caractérise les vieux textes Nahuas, appris par cœur dans les *Calmecac*, a été remplacée par de la prose. La thématique est extrêmement condensée. Néanmoins, la narration centrale demeure ; bien que les significations et les métaphores soient évidemment euphémisées. Par exemple, la fille de *Huemac* n'est plus décrite comme « très désirable », *cenca qualli*, selon le texte en nahuatl. Sahagún dit que « le *Huemac*… avait une fille très belle, et c'est pour sa beauté que la convoitaient et la désiraient les dits toltèques » (p. 210).

Le changement suivant se trouve dans la description du corps du *Tohuenyo*. Sahagún ne dit plus qu'il déambulait « avec la chose pendante », expression dont le graphisme génère des images perceptives en accord avec une vision du monde dans lequel le sexe est ce qui appartient à la surface de la terre. Dans le monde de Sahagún, nous pourrions dire que le sexe est ce qui devrait disparaitre de la superficie de la terre. Cependant, en traducteur rigoureux, il nous dit : « et la dite fille du Seigneur Huemac regarda vers le marché et vit le dit *tohueyo* nu, avec le membre génital … ». Le graphisme de ce qui libère le désir, la description de l'homme avec « la chose pendante » se transforme en l'image d'un homme « nu, avec le membre génital… ». Sahagún ajoute : « Et après l'avoir vu, ladite fille entra au palais, et elle eut le désir du membre de ce Tohueyo, puis elle commença ensuite à tomber très malade par amour de ce qu'elle avait vu. Tout son corps se gonfla… ». Et lorsque Huemac lui demande ce qui arrive à sa fille, Sahagún dit

« elle est en mal d’amour ».

Dans la narration originelle, le désir physique s’exprime ainsi : « (le Tohuenyo) lui a mis le feu, lui a mis l’ardent désir, une grande fièvre s’est saisie d’elle, elle a senti que l’oiseau lui manquait … ». Ainsi, pour Sahagún, la princesse est tombée malade, tout son corps s’est gonflé. C’est comme s’il décrivait une véritable maladie, et non l’expression corporelle d’un intense désir sexuel. Comme s’il se sentait obligé d’euphémiser l’expression du pur désir en utilisant un symptôme de pathologie médicale. Et lorsqu’il en exprime finalement le motif, il se réfère au fait qu’elle soit « malade d’amour », parce que l’amour est plus acceptable que le simple désir (Livre III, cap. V, p. 210, Sahagún, Codex Florentin).

Les transformations que subit cette histoire érotique et poétique dès les débuts avec Sahagún, laissent penser qu’on pourrait relire autrement d’autres textes présents dans son *Histoire des Choses de la Nouvelle Espagne*. Nous devons pourtant admettre que Sahagún fut beaucoup plus fidèle au texte que certains de ses condisciples (voir ici le cas de Ruiz de Alarcón) puisqu’il conserva, bien que modifiés, des enseignements et des discours qui heurtaient ses valeurs morales.

Le rôle paradoxal auquel étaient fréquemment contraints ces premiers chroniqueurs des Indes est bien connu. D’un côté, certains chroniqueurs, comme Sahagún, avaient intérêt à présenter les indigènes d’Amérique sous leur meilleur jour pour les protéger de la cupidité des colons et pour qu’ils soient respectés. De l’autre, les écrits des missionnaires étaient fréquemment utilisés pour parvenir à mieux évangéliser les indigènes. D’autre part, les chroniqueurs étaient tenus d’observer les prescriptions rhétoriques qui étaient d’usage à l’époque. Enfin, l’institution Inquisitoriale censurait certains textes ce qui restreignait d’autant plus l’autonomie des auteurs. Du fait de ces multiples pressions, comme le constate López Austin (1982), « … les sources relatives aux derniers siècles de la vie méso-américaine contiennent très peu d’informations sur certains aspects de la vie, notamment sur la sexualité ».

C’est pourquoi quelques extraits pris ici ou là et une relecture des métaphores et des récits, pourraient nous révéler des aspects de cette culture – comme la corporalité – qui passent inaperçus dans la plupart des sources. Le corps, siège et axe de la jouissance et des plaisirs ; le corps duel de femmes et d’hommes ; la corporalité fluide et perméable ; le corps comme principe de l’être sur la terre ; le corps comme fusion avec son entourage, mais aussi comme origine du cosmos ; ce

corps féminin et masculin se manifeste à nous par la poésie, les cantiques, les narrations et les métaphores.

Trouvons-le, même s'il s'avère n'être qu'un premier point d'appui pour entrevoir des univers incarnés qui échappent à l'épopée de l'esprit dominant la chair.

Bibliographie

Aguirre Beltrán, G. (1980). *Medicina y Magia.* México: INAH.

Báez-Jorge, Félix (1988). *Los Oficios de las Diosas*. Xalapa : Universidad Veracruzana.

Baptista, Juan (1599). *Confesionario en lengua mexicana y castellana*. Melchor Ocharte, México.

Brown, Peter (1988). *The Body and Society*. New York : Columbia University Press. Traduction française : (1995) *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif.* Paris : Gallimard.

Burckhart, Louise (1989). *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral; Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson : University of Arizona Press.

Collier, Jane, Rosaldo, Michelle (1987). *Mariage and Inequality in Classless Societies.* Stanford : Stanford University Press.

Collier Jane, and Sylvia Yanagisako (1987). *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford : Stanford University Press, Stanford.

De Landa, Fray Diego (1960). *Relación de las Cosas de Yucatán*, México : Porrúa. Traduction française : (2014) *Relation des choses du Yucatán (1566) suivi de Diego López de Cogolludo, Histoire du Yucatán (1660*). Livre IV – Chapitres I à IX.. Paris : les Belles lettres.

Dougas, Mary (1982). *Natural Symbols.* New York : Pantheon.

Duden, Barbara (1991). *The Woman Beneath the Skin*. Cambridge : Harvard University Press.

Dumont, Louis (1983). *Essais sur l'individualisme , Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris: Seuil.

Duran, Fray Diego de (1980). *Ritos y Fiestas (1576-1578).* México : Editorial Cosmos.

Flax, Jane (1990). *Thinking Fragments. Psychoanalisis, Femenism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley : University of California Press.

Foucault, Michel (1984). *Le Souci de Soi, Histoire de la Sexualite- 3*. Paris : Gallimard.

Furst, Peter, T. (1986). Human Biology and the Origin of the 260- Day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955), in : *Symbol and Meaning : Beyond the Closed Community.* Albany : Institute for Mesoamerican Studies, Institute for Mesoamerican Studies.

Gallop, Jane (1988). *Thinking Through the Body*. New York : Columbia University Press.

Garibay, A.M., (Eds.), (1973). Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, in: *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo* .México : Porrea.

Gewertz. D. (1984). The Tchambuli View of Persons: a Critique of Individualism in the Work of Mead and Chodorow. American Anthropologist, 86, 615-629.

Gewertz, D (1987). *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropolog*y, Cambridge : Cambridge University Press.

Gingerich, Willard (1988). Chipahuacanemiliztli 'the Purified Life, in the Discourses of Book VI, Florentine Codex, in: J.K. Josserand y K. Dakin (Eds.). *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* London : BAR International Series 402.

González Torres Xólotl (1991). *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, México: Larousse.

Gossen, Gary H. (1986). Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis, in: Gary H. Gossen (Eds.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community.* Albany : Institute for Mesoamerican Studies.

Jagger, A. Gordo, S. (Eds.), (1989). *Gender/ Body/ Knowledge/ Feminist*

Reconstructions of Being and Knowing. New Brunswick : Rutgers University Press.

Kirchoff, Paul (1968). Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics, in:SolTax (Eds.). *Heritage of Conquest:The Ethnology of Middle America.* New York : Cooper Square Publishers.

Klor de Alva, Jorge (1988), Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other, in: J. Klor de Alva, H.B. Nicholson, E. Quinones Keber (Eds.), *The Work of Bernardino de Sahagun, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico.* Albany: State University of New York.

Klor de Alva, Jorge (1988). Contar Vidas: La Autobiografta Confesional y la Reconstrucción del ser Nahua. Arbor 515-16.

Lakoff, George y Johnson, Mark (1986). *Metaforas de to Vida Cotidiest*, Madrid: Cittedra.

Lamphere, Louise (1991). Feminismo y Antropologia, in Carmen Ramos (Eds), *El Genero en Perspectiva. De la Dominacion Universal a la Representacion Multiple*, México : UAM Ixtapalapa.

Landa, Concepcion (1993). México Hoy en la perspectiva de Ia Corporalidad. Comentarios a 1era ponencia de A. Rico Bovio, VII Congreso Nacional de Filosofía. Cuernavaca.

Laqueur, T. (1990). *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud.* Cambridge : Harvard University Press.

Las Casas, Fray Bartolomé de (1967). *Apologética historia*, México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Traduction française : (2015). *Histoire apologétique sommaire de Bartolomé de Las Casas.* Paris : Fiches lecture encyclopdie Universalis.

Lauretis de, Teresa (1991). La Tecnología del Género, in: Carmen Ramos (Eds.). *El Género en Perspectiva de la Dominación Universal a la Representación Múltiple.* México : UAM, Iztapalapa.

León-Portilla, Miguel (1984). *Literaturas de Mesoamérica*. México : SEP Culture.

León-Portilla, Miguel (1983) [1956]. *La Filosofa Náhuatl*, México : UNAM, UH., (1956). Traduction française :(1985). *La Pensée aztèque.* Paris : Éditions du Seuil, « Recherches anthropologiques ».

Leon Portilla , Miguel (1995). *Toltecayotl :aspectos de la cultura nahuatl*, México: FCE.

Lloyd, G.E.R. (1966), *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge : Cambridge University Press.

Lopez Austin, A. (1971). *Medicina Náhuatl*, México : SepSetentas, Mexico.

Lopez Austin, A. (1976). Cosmovisión y Medicina Nahuatl, in :Carlos Viesca (Eds.), *Estudios sobre Etnobotrinica y Antropología Medico.* México : IMEPLAN.

Lopez Austin, A. (1984). *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México: UNAM, 11A.

Lopez Austin, A. (1984). Cosmovisión y Salud entre los Mexicas, in A. López Austin y C. Views C., (Eds), *Historia general de la Medicina en México. Tomo I*. México : México Antigua, UNAM, Facultad de Medicina.

Marcos, Sylvia (1989). Mujeres, Cosmovisión y Medicina: Las Curanderas Mexicanas, in Orlandina de Oliveira, (Eds)., *Trabajo, Poder y Sexualidad*, México: Colegio de México México.

Marcos, Sylvia (1991). Genero y Preceptos de Moral en el México Antiguo: Los textos de Sahagún. Concilium, 6.

Marcos, Sylvia (1993). Missionary activity in Latin America: Confession manuals and indigenous eroticism, in: Luther Martin, (Eds.), *Religious Tranformations and Socio-Political Change.* Berlin, New York : de Gruyter, p. 237-253.

Martin, Luther et al. (Eds.), (1989). *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Myerhoff, Barbara (1976). Shamanic Equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Words, Parabola 1.

Nash, June, Leacock, Eleanor (1981). Ideologies of Sex: Archetypes. and Stereotype?. in Eleanor Leacock, (Eds.). *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press.

Olmos, Andres de (attribué à), (1533). La Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, in A. Garibay (Eds.), (1973). *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del Siglo XVI*, México: Porrúa. Mexico.

Ortiz, Silvia (1993). El cuerpo en el Espiritualismo Trinitario Mariano. Ponencia en el pre-Congreso del XIII CICAES, San Cristóbal de las Casas.

Ortner, Sherry, B., Wbitehead, Harriet (1989). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge : Cambridge University Press.

Parry, Milman (1971). *The Making of Homeric Verse.* Oxford: At the Clarendon Press.

Paso y Troncoso Francisco del (1906). Códice Matritense del Real Palacio, vol VII, Fototype de Hausery Menet, Madrid.

Petchesky, Rosalind (1987). Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction. Feminist Studies 13, No. 2.

Rosaldo, Michelle, Z., (1980). The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. Signs: Journal of Women in Culture and Society, 5, No. 3.

Rubin Suleiman. S. (Eds.), (1991). *The Female Body in Western Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Ruiz de Alarcón, H. (1987).Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España, in: Pedro Ponce, Pedro Sánchez Aguilar y otros, *El Alma Encantada*, México: F.C.E., IN.L.

Sahagún, Fray Bernardino de, Historia General de las Cosas de la Nuevo España. (Códice Florentino), Intro. Pelee. Glos. y Notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (1989). México: Consejo Nacional pare la Cultura y las Artes 1989. Traduction française :(1991) *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne.* Paris : La Découverte, Paris.

Soustelle, Jacques (1955). *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*, Paris: Herman et Cie.

Sullivan, Thelma (1986). A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders, in:

G.H. Goosen, *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*. Albany, N.Y: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.

Sullivan, Thelma (1983), *Compendio de la Gramática Náhuatl*, México: UNAM, 11H.

Tedlock, Dennis (1983).*The Spoken Word and The Work of nterpretation*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Thompson, Eric (1975). *Historia y Religión de los Mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.

---

1 González Torres, 1991, p. 126: « … le 4 représentait les directions de l'univers, le 5 ces quatre directions plus le centre, le neuf était associé l'inframonde et les 13 aux strates du ciel, à l'inframonde et à la terre en son centre ».

2 Gingerich Willard, « Cipahuacanemiliztli, the purified life in the Discourses of Book VI, Florentine Codex », in: J. Kathryn Joasereand and K. Dakin (eds), Smoke and mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan, BAR International series 402, 1988. Gingerich signale que dans le livre VI du Codex Florentin apparait l'usage du terme *Ilamatlatolli* ou « réprimandes des vieilles, des grand-mères sages et chenues » et des *Huehuetiatolli* ou « réprimandes des vieux ». La tradition historiographique en langue espagnole dans laquelle le genre masculin englobe et d'une certaine manière annule le féminin, a entraîné l'abandon du terme *ilamatlatolli*. Ainsi, on se réfère aujourd'hui indistinctement au discours des vieilles et des vieux sages par le terme de *huehuetlatolli*. Cela induit à croire que les seuls exposants de cette tradition étaient des hommes. Gingerich note que ces discours n'étaient pas seulement didactiques : ils possédaient une dimension rhétorique (Sullivan 1988). Il mentionne par ailleurs que dans le Nahuatl originel, on trouve les termes *Intlatol ilamatque,* « les voix des vieilles femmes » et *Intlatol ueuetque*, « les voix des vieux hommes ». Ce sont exactement les termes qui apparaissent dans le dernier discours du chapitre 40 du livre VI du Codex Florentin de Sahagún. Ces discours sont ceux que tenaient les mères et les pères à leurs filles et à leurs fils avant leur entrée dans le *Calmecac*, l'école de formation à la prêtrise (p.518). Dans la langue nahuatl, la singularité des voix des vieilles femmes et des vieux hommes n'a pas disparu. Du fait de la nette différentiation entre les discours féminins et masculins, le masculin ne pouvait pas représenter le féminin, comme c'est le cas avec le masculin générique espagnol, et les deux genres ne pouvaient pas fusionner pour donner une entité indifférenciée. Ces formes de langage rendent compte de caractéristiques essentielles de l'organisation genrée dans la Mésoamérique. Il n'y a ni subsumption de l'un par l'autre, ni homogénéisation ces deux. Ce constat nous ramène à la réflexion de Lauretis. Selon la philosophe féministe, la question du genre devrait être formulé ainsi : comment repenser la différence sexuelle à partir d'une vision duelle de l'être ; une « dualité absolue » dans laquelle « l'être femme » et « l'être homme »

seraient des réalités premières, présentes depuis toujours ? » (1990, Ibid., p.4).

3 Le *Malleus Maleficarum*(nom de cette œuvre en latin) de Heinrich Kramer y James Sprenger, tous deux Dominicains, parut en 1484 (d'autres auteurs datent la publication de 1486). De ce document tristement célèbre, rédigé pour pouvoir chasser les « sorcières » et les condamner ensuite au bucher inquisitorial, surgit la vision d'une femme avide des parties génitales masculines, insatiable et par là même dangereuse pour les hommes. A en croire ces écrits, les hommes seraient tous des saints, et seule l'influence des femmes les empêcherait de se consacrer au service de Dieu ou aux activités élevées de l'âme – sans le corps. Ce document est la harangue la plus exaltée et la plus démesurée qui soit contre la corps et ses besoins.

Des Afriques possibles ? Des Afriques qui se construisent elles mêmes

Maria-Antonietta Antonacci (Pontificia Universidade Catǫlica)

Traduction Isabel Moraes et Laura Thedim.

Pour voir quelles Afriques sont possibles, il importe de prendre en considération les deux rives de l'Atlantique et de peser les forces, les énergies et les astuces culturelles avec lesquelles les Africains ont affronté l'esclavage au Brésil et refusent actuellement la mondialisation au quotidien. Et pour ce qui est de l'Afrique actuelle, on s'inquiète de savoir jusqu'à quand ces hommes et ces femmes enraciné.e.s dans une tradition vive, « attaché.e.s à une échelle de valeurs morales très élevées », une base «solide comme un roc» (pour reprendre l'expression d'Hoggart[1], face aux ouvriers londoniens du début du XXe siècle), conserveront leur capacité de ré-inventer des altérités culturelles à l'Occident .

« L'Afrique demeure (jusqu'à quand ?) le territoire triomphal d'une voix vivante », s'exclama Zumthor à la fin du XXe siècle, à propos du continent où « toute tâche manuelle est normalement accompagnée de chant à valeur rituelle ; le travail devient danse et jeu, générant une passion […]. Ce qui, par conséquent, rend la tâche plus facile, en dynamisant le geste de la main [2] », en modulant des rythmes de travail sans pour autant déraciner l'homme du terreau qu'est la condition humaine.

Pour mettre en valeur le potentiel africain, en ce moment où le « monde s'effondre [3] », nous rapprocherons l'image de la diaspora au Brésil de celle de deux vidéos de l'Afrique actuelle. Dans les xylogravures d'insurrections d'esclaves à Bahia au XIXe siècle, reprises au cours des luttes culturelles du XXe siècle comme dans les vidéos de l'Afrique du XXe, nous pouvons percevoir les possibles « devenirs » des peuples et des cultures africaines, à travers leurs façon d'être et de donner forme aux fondements de leur civilisation.

Malgré l'importante distance spatio-temporelle et la différence de statut politique

et de ressources technologiques, les images projettent des perceptions cosmico-corporelles, des arts et des éthiques communautaires dans des luttes d'hier et d'aujourd'hui. Face à la négligence gouvernementale et à l'absence de politiques publiques en Afrique, ces vidéos révèlent de l'inventivité, des habiletés corporelles, des initiatives culturelles qui potentialisent les imaginaires en tant qu'unité cosmique[4] , un corps existant entre les énergies minérale, végétale, animale et humaine, dans des langages symboliques et épistémiques de « logique orale » [5]

Dans l'intertextuel et l'interculturel des communications propres aux cultures orales, pointent, au sein des paroles/voix/corps/rythmes, les traditions orales africaines du Brésil. La xylogravure de Lucas de Feira corrobore cette affirmation en véhiculant des messages à partir de réinventions culturelles de la diaspora africaine, notamment des signes et des situations d'énonciation dans leurs codes oraux. En outre, la mise en scène des vidéos permet de juxtaposer ces écritures de soi. Il faut prendre en compte les luttes culturelles africaines au Brésil, sans quoi il est impossible de relever le défi de lire les images, les sons, les scènes et les narrations des vidéos.

Porteuse d'attributs humains, de façons de vivre et de ressentir l'esclavage, la xylogravure de Lucas de Feira a été imprimée sur la page de garde du fascicule de littérature orale qui raconte sa saga : l'ABC de Lucas de Feira[6]. Les signes et les codes symboliques imprimés dans son corps relèvent de l'imaginaire cosmique des peuples d'Afrique, et font passer dans les fascicules de *cordel* les réélaborations culturelles de la diaspora.

La performance et la trajectoire de Lucas Feira, qui avait fui en 1824 une ferme de Feira de Santana (Bahia), parcourant durant 24 ans les *sertões* de Bahia, braquant, tuant, volant des chèvres, des poules tout en les partageant avec les autres fugitifs, rendent compte des ambivalences du racisme au Brésil.

Debout, outils de travail à la main, le corps de Lucas[7] (sublimé par des profils d'animaux emblématiques des quatre fondements des cultures humaines), symbolise la lutte pour la liberté et la reconnaissance de son humanité. Sur ce corps hybride, la queue de scorpion représente la terre ; le corps serpentin relie la terre et eau ; et la tête d'oiseau, qui émet des sons vocaux, en lançant dans l'air des mots de révolte, forge le feu de l'inconformité sous la forme du dragon. Dans la matérialité/spiritualité de ce corps sous le signe de l'Afrique, la référence à l'éthéré, au transcendantal des modes de vie africains, prend son sens dans la fumée des mots brûlants et dans les ailes transparentes du Dragon de la Méchanceté. Le code symbolique et épistémique de son altérité culturelle, allié à la perception d'accords impossibles, énonce des devenirs.
Sous la forme de cette métaphore visuelle, conjuguant cosmos/corps/culture, sa mémoire a pu se transmettre dans les réseaux de communications orales[8], et traverser les frontières. Celui qui fut pendu et écartelé en 1849, suite à un jugement controversé, a été chanté et immortalisé grâce à ces « actes de transferts vitaux[9]» caractéristiques des performances de la littérature orale. En 1967, il devient le Mural de Cultura Popular da Rodoviária de Feira de Santana (panneau dédié à la culture populaire de la Gare routière de Feira de Santana), peint par Lênio Braga, un artiste de Bahia. Deux ans après, un autre *bahiano*, le

cinéaste Glauber Rocha, par le biais de sa caméra, immortalise le drame des luttes culturelles au Brésil dans un film épique –– *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* (1969), paru en français sous le titre de *Antonio Das Mortes.*

Au plus fort de la dictature militaire, grâce au septième art, Rocha a dénoncé la démocratie raciale, dans un jeu d'images mettant en scène la relation entre le pouvoir et les cultures noires dans la *brasilidade*[10]. Toujours à travers des images, il a montré que le pouvoir technologique, notamment celui de la perception au cinéma, peut être celui de *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1967) (*Le Dieu noir et le Diable blond*), pour citer un autre film, très expressif, de Glauber.

Dans la poétique politique, le corps de Lucas subvertit le non-être de l'esclave, dans sa logique orale . « Avec l'art, c'est comme si l'invisible devenait invisiblement visible[11]. » L'importance de l'art dans les cultures noires (« Il y a une vérité dans l'art africain qui est une véritable philosophie, une ontologie selon laquelle l'être est lui-même le rythme[12] ») marque la différence entre les peuples d'Afrique et les Occidentaux.
Cette réflexion du philosophe Bachir Diagne s'enracine dans un texte de Senghor, *Ce que l'homme noir apporte*, où il décrit l'attitude « rythmique » de peuples africains, leurs vies baignant dans les flux matriciels de la nature, et évoque ainsi la fertilité des interactions avec la terre depuis des temps ancestraux. A partir de leur sensibilité à la nature, de leur intimité avec cette dernière, avec les rythmes du « jour et de la nuit, des saisons, de la plante qui croît et meurt », les peuples africains tracent des dynamiques cosmiques, l'art et les communications dans leurs univers. Le rythme « est la chose la plus sensible et la moins matérielle, il nous fait pénétrer dans la spiritualité de l'objet[13] ». Si le texte rend concrète la rhétorique discursive, par le corps et les arts, les stratégies cognitives sensorielles renouvellent la « logique orale » des cultures.

Pour situer ce décalage civilisationnel par rapport à l'Occident, nous évoquerons la thèse d'Edward Saïd, dans *L'Orientalisme.* L'auteur y affirme que les Européens sont prisonniers d'une « attitude textuelle » dans leur invention de l'Orient. Selon lui, « [p]référer l'autorité schématique du texte à la désorientation des rencontres directes avec l'humain semble être une défaillance humaine fréquente[14]». Lorsqu'il fait de la position occidentale face à l'autre de l'Orient « une défaillance humaine fréquente », Saïd remet en cause les discours et la

pratique du pouvoir des Occidentaux qui ne reconnaissent pas l'humanité des peuples extra-occidentaux.

Face aux constructions racistes en termes matériels et symboliques, dans le cadre des études culturelles, Stuart Hall centre ses réflexions autour des systèmes de représentations, car « nous ne pouvons pas échapper aux politiques de représentation[15] ». Attentif aux représentations qui font de l'Autre de culture noire un sous-humain, primitif, inculte ; comprenant les procédés grâce auxquels « la différence se re-configure en stéréotype[16] », Hall saisit la densité, le potentiel des stratégies artistiques de représentations de la représentation.

A travers l'auto-représentation de Lucas, dans une authentique corpo-politique de connaissance[17], les arts africains dominent les Amériques par leur rythme et leur plasticité, nous permettant ainsi de mieux comprendre leur logique épistemique. Animalisés, les Africains ont marqué leurs représentations de signes d'animaux, injectant dans le Nouveau Monde des métaphores et des symbolismes culturels qui se modifiaient à son contact. Avec l'art, les Africains modèlent leur altérité culturelle, avec « l'attitude rythmique, leur épistémologie ». Cette circulation Sud/Sud des codes symboliques et épistémiques renforce le potentiel des réseaux de dialogues Sud-Sud et permet d'appréhender les réinventions culturelles de l'Afrique, dont le sens n'est pas encore reconnu. Dans les corps afro-latino-caribéens palpitent les luttes contre l'esclavage, à travers les performances qui ressuscitent le passé.

Les enregistrements vidéo représentent éthiquement et esthétiquement les façons de vivre communautaires en Afrique, mettant en scène des images, des rythmes, des corporéités méprisées en Occident, tout ce qu'il y a de charnel dans la condition humaine et tout ce qui découle de cette vie incarnée. Refaire des objets, revitaliser des modes de vie dans des narrations audiovisuelles, est l'occasion de faire apparaître les dilemmes politiques que connaissent des groupes africains à travers des narrations pédagogiques de « logique orale ». Et ainsi émergent des scènes, des personnages, des messages des vidéos, très loin des repères, des binarismes et des stratégies occidentales.
La première vidéo montre des travailleurs africains ramassant des déchets qui sont produits par l'accélération technologique de la vie occidentale et rejetés en Afrique où ils s'entassent. La caméra nous montre la fabrication » maison » de fours pour la demande locale, insiste sur les corps et les rythmes, les scènes, qui

donnent à voir les actes performatifs du travail à la chaîne, la fluidité cohésive de « l'attitude rythmique », incarnée dans la virtuosité technico-corporelle d'un savoir-faire vécu, dans les expériences et les technologies qui leurs sont propres.

La deuxième vidéo montre la barbarie qui s'abat sur les corps des femmes et sur les membres de leurs familles à la recherche de minerais dans la République Démocratique du Congo en guerre. Elle met en scène des forces, des énergies, des interactions symboliques, et révèle une communauté sous l'emprise d'un imaginaire cosmique. Il est important de retenir la narration, la mise en scène, les sons entre le dit et l'interdit, entre les mots, les images et les sons.

Lorsque nous contextualisons les contenus des vidéos, nous pouvons situer les déchets qui sont rejetés en Afrique et la réutilisation des ferrailles, dans une vidéo repérée par l'historienne brésilienne Bebel Nepomuceno. Dramatiques utilisations des corps féminins dans la guerre, phase 1 de la violence qui transforme l'Afrique en poubelle – les minéraux qui sont extraits serviront pour les nouvelles technologies de communication – cette vidéo a été envoyée par une chercheuse en sciences sociales, la féministe argentine Karina Bidaseca.

Dans ce contexte où des montagnes de déchets toxiques et électroniques débarquent en Afrique[18], au-delà du constat de la pléthore de débris d'équipements cassés et jetés sur les autoroutes et dans les périphéries urbaines, notons que la réutilisation de ces rebuts néocoloniaux constitue un acte de décolonisation, notamment lorsqu'ils sont recyclés dans de remarquables installations artistiques[19]. Dans les grandes métropoles, où habitent, respirent, chantent, travaillent des millions d'Africains, dont le mode de vie et les ressources naturelles ne cessent de se dégrader, de telles déchetteries à ciel ouvert sont à l'origine de graves problèmes, tous liés, dont la responsabilité est imputée aux Africains. Les travailleurs africains se mobilisent pour défaire et refaire des outils à partir de restes détériorés avec la créativité ingénieuse de ceux dont les dons, métiers et techniques à faible impact environnemental ont été et continuent d'être piratés par l'Occident.

Cela vaut la peine d'observer l'expertise dans la récupération de déchets en « attitude rythmique », dans le sens d'une structuration corporelle orientée vers la création d'artefacts : ils inventent des outils, des technologies corporelles, et destinent à des usages divers les résidus d'autrui qu'ils réhabilitent et intègrent

dans leurs propres modes de vie. Toutefois, les souffrances imposées par d'autres violences externes prennent des dimensions traumatiques au Congo[20], où des corps de femmes sont utilisés comme des armes de guerre par le coltan, minéral destiné à la fabrication de téléphones portables, aussi connu sous le nom « coltan de sang ».

Après une décolonisation qu'avait entravée l'assassinat de Patrick Lumumba, le Congo connaît une phase néo-coloniale, aggravée par la course aux minéraux– la plus récente est destinée à la production de masse de téléphones portables, sous la pression d'une la téléphonie mobile en expansion. D'abord localisée en Afrique, celle-ci s'est étendue sur tous les continents, dans l'urgence, pour connecter des millions d'itinérants, contraints de vivre sans domicile fixe. Le système capitaliste re-booste une fois de plus sa productivité, en actionnant de nouvelles technologies de communication, en rendant possible des prises de contacts à distance, et dans un minimum de temps, entre les entrepreneurs et les prestataires de services.
Il n'y a pas si longtemps, la technologie écrite et l'imprimerie ont diffusé un récit fallacieux : ces peuples qui avaient des cultures et des mémoire ancestrales, qui avaient élaboré toute une gnose de leurs traditions orales, y étaient présentés comme des êtres préhistoriques. Actuellement, des portables et leurs associés électroniques dynamisent des altérités hors des temps modernes, les technologies étant détournées au profit des agencement culturels.

Vidéo I : On y voit des technologies corporelles investies dans la réhabilitation de tonneaux de pétrole. La vidéo met en avant l'autogestion, l'autosuffisance des travailleurs d'Afrique. Ils savent produire un monde soutenable mais la rhétorique occidentale ne reconnaît pas cette compétence.

– Nous pouvons comprendre la précision manuelle, gestuelle, la rythmique adaptée au démontage des tonneaux et à l'exécution de tracés, coupes, perforations, emboîtements, tout un engrenage dans une véritable chaîne de montage corporelle. Gestes guidés par la trajectoire des actes de travail, jeu de scène corporel sous coordination rythmique, performances incorporées qui matérialisent la rationalité de la fabrication africaine, processus de travail marqué par des technologies du corps investies dans la fabrication « maison » de fours.

– Dans un atelier en plein air, sous instruction du maître, des travailleurs

africains, avec leur savoir-faire vécu et leurs mémoires corporelles de la récupération des restes (abandonnés dans des régions riches en pétrole, comme le Nigéria, l'Angola, entre autres), mobilisent leurs savoirs et leurs expériences dans la récupération de ferrailles.

– La vidéo suit des profils mnémoniques corporels de travail communautaire, une activité de fabrication activée par des technologies du corps dans des arts et travaux inconcevables en l'Occident. Leurs mouvements, à la différence de ce qui se passe avec la mécanisation occidentale, sont une chaîne de gestes uniques faisant du travail et de la récupération de déchets une véritable performance. Déchets (re)signifiés et revalorisés en fonction de leurs intérêts propres, leurs valeurs et leurs façons de vivre et de travailler.

La vidéo syntonise la manière dont l'Afrique devient possible, chaque jour, à travers des arrangements, des types d'activités propres, en se passant des technologies et des administrations expropriatrices, qui laissent des traumas et des stress physico-mentaux indépassables.

Vidéo II : cette vidéo raconte l'histoire de viols, d'agressions physiques et morales subies par des femmes congolaises, qui sont dégradées et humiliées, touchées dans leur dignité, un processus qui détruit leurs familles, leurs liens familiaux ainsi que leurs communautés. D'autre part, toute cette violence remet aussi en question l'équilibre économique du Congo, qui repose pour beaucoup sur le travail féminin. Le récit met en scène des symboles et des relations symbiotiques entre l'unité cosmique, et les façons d'être, de vivre, d'être au monde propres aux civilisations africaines.

La vidéo[21] *Culture. Un autre regard*, réalisée par Ouka Leele, dénonce les nombreuses agressions subies par les femmes et commises par des groupes de sept hommes – « les prédateurs armés[22] ». Elle a déclenché un débat politique brûlant. Évoquant la vulnérabilité des femmes victimes des d'entreprises internationales impliquées dans le financement de la guerre au Congo, l'enregistrement commence avec les résolutions sur la protection des femmes en temps de guerre votées par l'ONU. Ensuite, la journaliste, Caddy Adzuba, prend la parole, ce qui représente une migration significative au sein de matrices culturelles africaines ; à contre-courant de ceux qui fuient le territoire dévasté pendant des siècles par le massacre occidental, il y a ceux qui restent enracinés et pour lesquels se dessine un devenir dans cette culture qui leur a été transmise

dans le cadre de la famille, au-delà des simples liens de sang.
Ce n'est pas un hasard si la narratrice place de grands espoirs dans les femmes ; elle croit profondément qu'elles sont les gardiennes des matrices culturelles africaines et, par conséquent, peuvent proposer des alternatives à la situation actuelle. Au-delà de leurs blessures intimes, ces perturbations ont eu des conséquences importantes pour l'économie congolaise car le travail féminin joue un rôle fondamental dans l'économie locale. Contrairement à ce qui se passe dans les sociétés occidentales, dans les communautés africaines, l'insertion, l'entretien et la responsabilité des femmes et des hommes se confondent et sont représentés dans l'algorithme 7 (sept). Il est important de préciser qu'au sein des cultures à volumes géométriques, les fonctions symboliques du langage et des synchronies s'appuient sur des compétences ancestrales d'ordre numérique.[23]
Dans cet appel adressé à un public national et international, les douleurs et les souffrances des femmes congolaises sont décrites de façon théâtrale, grâce à un mélange d'images, d'êtres, de sons, de répertoires qui renvoient à l'unité cosmique. Grâce au recours aux traditions culturelles africaines, le matérialisme/spiritualisme africain imprègne toute la vidéo, avec des scènes qui doivent être vues, entendues, senties, voire, palpées, et dont le codage symbolique et épistémique relève de logos oraux.

Le système de représentations [24]de la culture africaine est là, sous-jacent, et ce n'est pas un hasard ; la dramaturgie des [25]conditions d'énonciation met en valeur le « comment » du récit, à travers une véritable pédagogie orale. Cette pratique met en évidence le non-dit grâce aux images, aux sons, mais aussi au silence, capable de suggérer des pistes à suivre. Par l'intermédiaire de métaphores, on fait apparaître des énergies vitales, on fait ressortir les interdits, les sous-entendus, en invitant la communauté congolaise à revenir à sa matrice civilisationnelle. Les réinventions culturelles dessinent des stratégies de survie.

• Dans la première scène, nous pouvons voir un vase creux et transparent, en forme de cône inversé, semblable à une cloche versant de l'eau à chaque carillon, présence que l'on perçoit sans la voir.

• Des bouches féminines murmurent, bourdonnent de rumeurs, laissent jaillir des lamentations, évoquant les douleurs des femmes congolaises.

• Dans une autre scène, on voit des jets d'eau mettant en relief le potentiel

minéral du Congo, pendant ce temps, nous entendons le cri d'un oiseau au loin. Même sans l'avoir vu, en nous fiant simplement au son et à la symbolique, nous devinons qu'il s'agit d'un ibis noir, « un petit oiseau de rivière de couleur noire et au long cou », considéré comme « le messager du génie de l'eau [26] ». Dans les images précédentes, l'eau qui coule est présente sous la forme de flux continus.

• Succédant aux image d'un monde minéral aux dimensions grandioses la vision des grandes feuilles vertes aux nervures marquées évoque la puissance des forêts du Congo. Puis, une petite feuille séchée apparaît, symbole du savoir ancestral ; tenue dans une main, elle suggère des mouvements corporels jusqu'à dessiner une forme ovale en forme de vagin, glissant jusqu'à une coupure en bas de la feuille verte, fente déjà ouverte dans la "tradition vivante".

• Un autre lieu de mémoire met en scène une texture rugueuse, probablement des images de tissus sous-cutanés, de la peau, l'organe de notre corps le plus impliqué dans la diffusion de perceptions, vibrations dans tous les sens de la condition humaine.

• La terrible époque où la mortalité infantile sévissait, climax des traumatismes subis par les femmes, est représentée par des os et de crânes, des bouquets de fleurs funèbres, ainsi que par des images d'eau stagnante, sans le moindre mouvement.

• Dans la scène suivante, le cours d'eau, jonché de branches, de feuilles et de fleurs aux tonalités diverses transforme l'espace/temps de la mort, l'irriguant pour permettre la renaissance de la vie. La combinaison des images et des sons fait ressortir le regain d'énergie de tous les êtres de la nature, immergeant la réalité vécue dans l'imaginaire de l'unité cosmique.

• Dans ces eaux vertes et fleuries, qui ne sont jamais les mêmes et jamais au même endroit, on voit des poissons (représentation probable de la semence) en train de nager dans un espace marécageux, semblable à l'utérus qui libère l'ovule. La puissance de l'eau et son pouvoir régénérateur symbolisent ici les réinventions culturelles.

• Diverses représentations mettent en scène des images et des sons faisant allusion à la transcendance de l'univers cosmique, dans un récit où la journaliste troque ses pleurs pour un sourire lorsqu'elle évoque la chaleur de l'Afrique, la

solidarité et le savoir-vivre des Africains.

• La dernière scène s'achève avec cette phrase : « Nous souhaitons que l'Afrique puisse vivre ».

Le récit, a partir de ce regard proprement africain, revisite les drames vécus en y projetant des renaissances possibles qui ré-humanisent l'expérience. Ses dynamiques revitalisent les fondements civilisationnels qui résistent à la violence du « pouvoir émotionnel de la parole[27] ». Ces scènes contiennent des promesses, des figurations de vie, et relient le charnel au transcendantal des modes de vie en Afrique.

Avec la logique sensible de la raison noire, ces femmes africaines s'adressent à d'autres, et, en parlant de la mort, parlent en fait de la vie, à travers des dialogues que la technologie permet de diffuser et qui atteignent les communautés africaines les plus reculées, dans une dynamique qui encourage le continent Africain comme les diasporas. Les femmes qui ont participé à la création de cette vidéo se sentent ancrées dans des façons de sentir et d'affronter la lutte au cœur de l'Afrique, pour cette raison, elles mettent en scène des modes de vies intrinsèquement liés au cycle vie /mort/renaissance de la nature, les flux vitaux circulant entre les cultures, et les peuples africains qui luttent sans répit pour défendre une condition humaine agressée par des siècles de modernité/colonisation[28].

Célébrant l'ethos civilisationnel africain dans un espace/temps au large spectre, la vidéo permet de diffuser des impératifs moraux : l'éthique des droits humains prend forme en même temps qu'une éthique des droits de la nature. En Afrique, il existe une force théâtrale capable de métamorphoser le drame en prise de conscience ; c'est ce qu'on a pu constater dans un récit et des scènes qui nous montrent un contexte plus humain et des savoirs plus partagés. Tant que la raison et la sensibilité des cultures africaines l'emporteront sur les calculs de la raison éclairée, nous pourrons espérer. Comme le dit un proverbe issu de la philosophie ubuntu, pratiquée par des peuples bantous comme ceux du Congo : « Être humain, c'est affirmer l'humanité elle-même à travers la reconnaissance de l'humanité des autres, et à partir de ce principe, établir des relations humaines respectueuses avec eux[29] ». La vidéo, multidimensionnelle, matérialise les valeurs, c'est-à-dire l'éthique des modes de vies africains, les réponses énergiques des

collectivités féminines congolaises confrontées à l'inertie gouvernementale. Car la paralysie publico-étatique et les mobilisations culturelles marquent le quotidien d'une Afrique qui défend ses traditions vivantes. Ces deux vidéos prennent parti pour des subjectivités africaines, elles valident les traditions ancestrales et leur diversité culturelle et redéfinissent des frontières. Créations artistiques et écrits performatifs[30], dans un geste qui vise la transmission, reconditionnent valeurs et messages à travers des images, des sons et des récits. Grâce à une "attitude rythmique", les corporéités complexes – visuelles, auditives, olfactives, tactiles et vocales- de cultures qui ne sont pas coupées de la nature et dont les stratégies cognitives sont sensorielles-dans la mise en scène comme dans la réception-, révèlent la puissance mnémonique de logos oraux, dédaignés par la rationalité du raisonnement écrit.

Tout en se maintenant à distance d'un discours occidental rigide qui résout ses crises historiques en s'imposant et en exposant les autres à ses propres diktats, ces vidéos – par le biais de récits qui ont une qualité et un style propre – témoignent de la vie de communautés africaines dans une période difficile. Se situant sur le versant de la raison noire, qui prend en compte les gestes, les rythmes, les écrits de soi, elles se font l'écho de la puissance épistémique ludique, dramatique de cette raison, talentueusement mise en scène, compréhensible au-delà du raisonnement « éclairé », des écrits, des archives et des autres attributs de l'Occident actuel.

Parmi les moyens utilisés pour nous faire deviner les Afriques qui existent, l'importance des distances et les incontestables similitudes culturelles nous laissent entrevoir des communautés qui résistent à la logique marchande globale grâce à des Épistémologies du Sud. Leurs expériences de peuples sans histoire écrite, dispersés sur des cartes, sont fragmentaires mais nous pouvons quand même comprendre comment ils s'investissent pour vivre et ressentir leur univers, entendre comment ils plaident leur cause : vus, écoutés, racontés par eux-mêmes et subjectivement identifiés dans leurs foyers transcontinentaux.

Au-delà du » regard impérial » [31] , qui a inhibé leurs dons, leurs écrits et leurs logiques épistémiques, ils racontent des histoires et des mémoires qui remontent à très loin. Même si on nous invite à les voir comme « une communauté dont les tâches de sang sont visibles à la modernité entière », point de vue qui est celui de Mbembe[32], de leurs traces, leurs représentations, leurs aphorismes, de leur

cosmos émane un ethos grégaire, des communications interculturelles, intertextuelles, dialogiques, épistémiquement ancrées dans le logos oral. Lorsque on parle des Afriques, on ne peut pas ne pas évoquer les divers processus d'indépendance, les avancées du néo-colonialisme ou les choix néolibéraux qui ont été faits, avec la complicité des élites locales. Comme l'écrit Mbembe, dans son essai critique *En sortant de la Grande nuit.*

L'Afrique postcoloniale est un mélange de formes, de signes et de langages qui sont l'expression du travail d'un monde qui essaie d'exister par lui-même. […] par des transformations fondées sur de nombreuses lignes, parfois obliques, quelquefois parallèles et de temps en temps, courbées, […] au cœur de la redéfinition des termes de la souveraineté des États africains.

Tous les états affirment appartenir à la « société civile », cependant certains constituent, en réalité des crypto-états. La grande majorité résulte de l'imbrication entre ces réseaux crypto-étatiques et d'autres réseaux qui les prolongent de façon informelle, vu que la transnationalisation de l'économie dans un contexte de mondialisation a dégagé pour le secteur privé une marge d'autonomie conséquente et divers groupes d'Africains n'hésitent pas à en profiter. Paradoxalement, une des façons d'exister de cette autonomie c'est la capacité de faire la guerre[33].

Comme dirait encore Mbembe, en tant que « métaphore centrale du pouvoir et de l'utopie de la transformation sociale[34] », le développement[35] a représenté un moyen de mettre en acte des droits, dérivés de pratiques dont l'inspiration trouve son origine dans les « traditions autochtones du communautarisme », qui ne sont acceptées que dans les discours. La création de l'État-Nation s'est basée sur la reconnaissance constitutionnelle des identités, des cultures et des diverses traditions, dans une perspective qui nie l'existence d'individus en Afrique ; ce qui existe, c'est les communautés, et si individualité il y a, c'est celle d'un groupe. Différence cruciale : en Afrique, "l'individu" – terme et source des logiques propres aux sociétés marchandes –, n'a jamais fait partie du vécu communautaire, c'est la notion de personne, sans distinction, qui a du sens, un sens multiple, fonction des différents horizons culturels. Afin de faire comprendre au monde occidental, ce que signifie vraiment « être quelqu'un » en Afrique, Hampâté Bâ se réfère au proverbe bambara et peul : « Les personnes de la personne sont nombreuses dans la personne. »

La légitimité de l'État dépendant désormais de la prise en compte de ces différences, « un art, subtil, d'organiser l'accès aux différentes cultures et traditions de chaque groupe[36]», il faut gérer des situations complexes. Parfois la division menace les vies communautaires, parfois, au contraire, elles peuvent s'organiser. Mais dans tous les cas, l'Afrique parle par elle-même, à travers les écrits de soi, maîtresse de ses cultures, circulant entre les différentes communautés et les traversant toutes, afin d'affirmer et reconstruire ses altérités.

Les pratiques culturelles traditionnelles des différents régimes oraux de communication ont une grammaire particulière, et lorsqu'elles détournent la technologie médiatisée – la xylographie imprimée, la littérature orale, le cinéma et les dédoublements télévisés de la vidéo -, la transmission propre à cette pédagogie du logos oral gagne en puissance, elle prend un envol transnational, transcontinental, aide à abattre les frontières du système global. Leurs réflexions, comme les études sur les performances et sur l'incorporation de Diana Taylor, rappelant qu'il « n'y a rien d'intrinsèquement « occidental » ou forcément avant-gardiste dans ce domaine [38]», montrent que les études sur « la nature et le rôle de la performance dans la transmission du savoir et de la mémoire sociale » en direct ou à travers la technologie médiatisée, jouent depuis longtemps un rôle crucial dans l'invention d'actions et d'attitudes décoloniales pour les peuples d'Afrique et d'Amérique .

En 2003, « Des mots de Niangoran Bouah », intellectuel de la Côte d'Ivoire, ont été enregistrés dans la vidéo *Abandonnez Nous.*
Diverses perspectives du même ordre nous renvoient à la formule ambivalente ee l'artiste Bruce Clarke : *Afrique : mondialisée mais pas dupe* qui a migré dans le dossier « Africultures 66 », de 2016, avec d'autres commentaires relatifs à l'Afrique*, « le continent le plus mondialisé et peut être celui qui se fit le moins berner ».*

---

1 HOGGART, R (1973). *As utilizações da cultura*, Lisbonne: Editorial Presença, 2, p. 199. Son texte marque les débuts des études culturelles, des réflexions de Raymond Williams, Stuart Hall entre autres intellectuels.

2 ZUMTHOR, Paul(1983). *Introduction à la poésie orale*, Le Seuil, Paris.

3 Allusion à Chinua Achebe. *O Mundo se Despedaça (Le monde s'effondre)*. Aujourd'hui, au-delà des

déséquilibres de la société traditionnelle au Nigéria, les fractures de la violente expansion du monde occidental ébranlent temps et espaces dans une profond

4 HAMPATÊ BÁ (1982). A tradição viva, In KI-ZERBO, J. , *História Geral da África*, Ática. Sans « trancher" entre le monde minéral, végétal, animal, humain en imaginaire d'*unité cosmique*, les Africains vivent le monde.

5 DIAGNE, Mamoussé (2005). *La critique de la raison orale*, Paris: Karthala. L'épistémologie de la logique orale met en scène des valeurs, symboles, métaphores dans un jeu d'images et de performances inscrit dans une actualisation continue de savoirs.

6 À la fin du XXe, l'imprimerie arrive au Nord-est du Brésil, l'abécédaire était désormais disponible pour les poètes noirs qui ont publié leurs chansons et luttes dans des précis de littérature orales appelés *folhetos de cordel*.

7 *Image et dans le carré le texte :*] Dragon de la méchanceté incarné par Lucas de Feira – 1808/1849 (Sur le panneau dédié à la culture populaire de la Gare routière de Feira de Santana, œuvre de l'artiste Lênio Braga, 1967).

8 « L'existence d'un réseau de communications entre les esclaves, dont nous n'avons que des indices, n'est pas parvenu à devenir un sérieux sujet de recherche historique. » TROUILLOT, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press.

9 Cf. TAYLOR, Diana. « La performance est pour moi un épistème, une manière de connaître, et pas uniquement un objet d'analyse ». *O Arquivo e o Repertório: performance e memória cultural nas Américas*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013, p. 17.

10 Note des traductrices : la « *brasilidade* » (brésilianité) entend désigner les principales caractéristiques de la culture et de l'histoire brésiliennes.

11 LAWAL, Babatunde (1983). A arte pela vida: a vida pela arte, *Afro-Asia* (14).

12 BACHIR, Diagne (2007). *Léopold Sédar Senghor: l´art africain comme philosophie*, Paris: La Recouverte.

13 SENGHOR, L. S. (1939). O contributo do homem negro, In: SANCHES, M. (Eds.). *Malhas que os impérios tecem*, Lisboa: Edições 70, 2011, 84-88.

14 SAID, Edward,*L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Lla couleur des idées, Paris, 2005(première édition, Seuil, 1980).

15 HALL, Stuart (2003), “Que “negro” é esse na cultura negra? In: *Da Diáspora,* Belo Horizonte: EDUFMG.

16 HALL, Stuart (2016). *Cultura e representação*, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri.

17 Cf. MIGNOLO, Walter (2006). El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-politica del conocimiento, In: CÉSAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

18 Cf. *África 21:* Revista de informação (66), , Luanda, 2012; dossiê “África e os resíduos do Ocidente”

19 *Africa Remix, L´art contemporain d´un continent*, commissaire d’exposition Simon Njami (2004/2006) a fait ressentir la beauté et la vivacité des arts africains, à travers quelques œuvres et installations de ferrailles du colonialisme.

20 Les violences dans l’Est de la RDC, qui ont mis en échec l’intervention de l’ONU, sont le résultat de « pillages des fabuleuses richesses de la région par des ‘groupes mafieux’ qui font couler de l’or et du coltan, extraits pas une population réduite à l’esclavage, à travers des pays voisins et des réseaux commerciaux qui s’étendent jusqu’aux EUA et à la Chine. » L’exportation de ces minerais produits dans le Kivu (RDC) nécessite un transit par le Rwanda, ce qui accroît la tension déjà existante entre ces pays du cœur de l’Afrique. Reportage *África 21*, op. cit.

21 Produit en 2011, avec l’aide du Ministère de la santé, politique sociale et égalité et pour l’Union Européenne, la société civile congolaise s’est mobilisée afin de défendre sa communauté.

22 C’est un terme entendu durant le reportage “A aposta arriscada de Joseph Kabila”(Le pari risqué de Joseph Kabila, *in*. : Revue África 21.

23 KANE, E. A, Systèmes de numération et fonction symbolique du langage*, Revue Critique, 771/72, 2011.* Le chiffre 3 (trois) représente le sexe masculin (le pénis et les testicules), ajouté au chiffre 4 (quatre) (cela fait le cercle du vagin), et représente donc le sexe féminin, en atteignant le symbolisme du chiffre 7 (sept), remarquable dans les danses, dans le théâtre et également dans des fonctions symboliques de (re)significations en continuum. Le 9 (neuf) a aussi une fonction distincte dans l’imaginaire de l’*unité cosmique* : il existe trois sortes de minéraux, trois sortes du monde végétal et trois chez les animaux : la terre, l’eau et l’air.

24 « A representação conecta o sentido e a linguagem à cultura », *in.*: HALL, Stuart (2016). *Cultura e representação*, Rio de Janeiro, PUC-Rio, Apicuri, p. 18.

25 « Condições de enunciação em lógica oral”, cf. DIAGNE, M. *op. cit.*; ANTONACCI, M. A. « História e pedagogia em “lógica oral” »,, *in*: *Projeto História*, 56, São Paulo: EDUC, 2016.

26 Cf. KAMISSOKO & TATA CISSÉ, *La grande geste du Mali. Apud* SOUZA, Victor. “TON NI KALA – “TON NI KALA – O que a África tem a dizer sobre direitos humanos, um estudo da Carta Mandinga” (Ce que l’Afrique à dire sur les Droits humains) d’après la Carta Mandinga, Doctorat, PUC/SP, 2017.

27 WILLIAMS, Raymond (2007). *Palavras-chave*, São Paulo: Edition Boitempo, p. 405.

28 CASTRO-GOMES et GROSFOGUEL (2007), (Eds.). *El giro decolonial.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Traduction française : Penser l’envers obscur de la modernité, Pulim, Limoges, 2014

29 RAMOSE, Magobe (2009). Globalização e Ubuntu, *in.:* Souza Santos et Meneses, *Epistemologias do Sul,* Coimbra: Edition Medina.Traduction française *Epistémologies du Sud*, Desclee de Brouwer, 2016.

30 Expression d’IROBI, Esiaba (2012). O que eles trouxeram consigo, *Projet Histoire*, 45, São Paulo: EDUC.

31 Cf. PRATT, M. L, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London: Routledge. 1992.*

32 MBEMBE, Achille (2015). *Critique de la raison nègre*, Paris: La Découverte.

33 MBEMBE, Achile (2013). *Sortir de la grande nuit*, Paris: La Découverte.

34 Ibid.

35 Cf. LATOUCHE, Serge met en évidence les différences entre l’imaginaire du développement occidental et celui l’Afrique, dans « L’Afrique peut-elle contribuer à résoudre la crise de l’Occident ? », IV Congrès International d’Études Africaines, 2004. « On est tellement habitué à penser qu’il faut aider l’Afrique, qu’il semble incongru de se poser la question inverse: l’Afrique ne pourrait-elle pas contribuer à résoudre la crise de l’Occident ? »

36 MBEMBE, Achile. *Sortir de la grande nuit*, op. cit.

37 WILLIAMS, R. (2016). *Televisão: tecnologia e forma cultural*, São Paulo: Boitempo/ Belo Horizonte, PUC Minas.

38 TAYLOR, Diana (2013). *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*, Belo Horizonte, UFMG, p. 20.

Féminicide : L’essentiel ne doit être ni invisible ni invincible

Rosa Campoalegre Septien (Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, Cuba, CLACSO)

Traduction Fernando Vázquez.

Introduction

Proclamer que l’Amérique Latine et les Caraïbes doivent être une zone de paix ne suffit pas. Le projet ne doit pas s’arrêter aux portes des foyers. Au contraire, il lui faut aller au-delà de l’espace dit « public »[2] et rencontrer les réalités familiales et de genre, afin de transformer la vie des hommes et des femmes.

L’auteure prend ses distances avec l’approche dichotomique du “public” et du “privé”. Ce binôme a une signification et des effets qui renforcent l’hégémonie du patriarcat, du genre, de la race et de l’hétérosexualité. Aujourd’hui, la paix et la violence restent des réalités en tension. La violence est tout acte, tangible ou intangible, par action ou par omission, fondé sur un différentiel de pouvoir qui cause du tort à une autre personne, à plusieurs personnes ou à soi-même. Dans ce contexte, la violence contre les femmes est un défi latent renforcé par l’accroissement des inégalités sociales. Il s’agit d’un problème de dimension mondiale, ce qui révèle l’importance et l’actualité du sujet.

Au niveau international, conformément à la Convention sur l’élimination de toutes les formes de discrimination à l’égard des femmes (CEDAW), on demande aux Etats et à la société civile de continuer à adopter une approche exhaustive et universelle pour en finir avec la violence faite aux femmes, ainsi qu’avec ses causes et ses conséquences. Cependant, partout dans le monde, les femmes meurent encore à cause de la violence de genre. À ce propos, une étude de l’Observatoire du Genre dans la région de l’Amérique latine et des Caraïbes confirme que : « La violence physique ou sexuelle infligée à une femme par son conjoint ou ex-conjoint est généralisée, elle traverse tous les groupes sociaux et s’observe dans divers types de territoires » (2014 : 40). La question du genre est caractérisée par des dilemmes et des tensions qui dépassent le couple et touchent les victimes, les bourreaux, et les familles. Cela peut entraîner la mort d’un des

acteurs dans un conflit où le maillon faible est la femme. La présentation ci-dessous voit dans le féminicide un symptôme de la barbarie de genre moderne. L'auteur constate que :

> Le pillage et le saccage du féminin prennent deux formes : une destruction corporelle sans précédent et le trafic et la commercialisation poussés à l'extrême de ce que ces corps peuvent offrir. Jamais l'occupation prédatrice des corps féminins ou féminisés n'avait atteint une telle ampleur (Segato, 2010 :3).

Cet article se donne pour but de déconstruire le phénomène, en s'appuyant sur des outils théoriques et méthodologiques, autant que sur l'apport pratique des féminismes latino-américains et caribéens. Sur cette base, nous nous fixons les objectifs suivants: caractériser la situation générale du féminicide en Amérique latine et dans les Caraïbes au cours de la période 2000-2015 et analyser l'expérience cubaine de la lutte contre le féminicide. L'analyse commence par aborder la polémique relative à la colonialité de genre à partir de la conceptualisation du féminicide et la critique opérée par les féminismes postcoloniaux. Nous la poursuivons avec une cartographie latino-américaine du phénomène, qui prend en compte les politiques publiques et identifie les tensions et les alternatives émergentes. Enfin, nous dressons une analyse de l'expérience cubaine. La thèse centrale de ce travail, dont l'approche est centrée sur le Sud, est que le féminicide est un phénomène complexe qui fait partie des multiples formes d'oppression à l'égard des femmes. Ici le Sud a une acception plus vaste, plus centrée sur nous autres êtres humains qui y vivons. Nous partons d'une connaissance située pour laquelle « l'Epistémologie du Sud vise fondamentalement une praxis qui permette d'accroître la volonté de transformation sociale » (2009: 6). Ainsi, la thèse centrale de cet article remet en question la domination et rend visible les résistances à cette dernière à travers les voix indicibles et les silences des femmes victimes de la violence liée au genre.

Premiers pas pour déconstruire le féminicide

Déconstruire le féminicide est une position épistémologique autant que politique. Elle peut s'ancrer dans les féminismes latino-américains et caribéens qui contribuent, comme Julietta Paredes le remarque, à l'élaboration d'« une méthodologie révolutionnaire pour la 'dépatriacalisation' de la vie quotidienne adaptée à la situation » (2010: 6). Cela met l'accent sur la capacité d'action des femmes face aux féminicides et le rôle joué par les contextes sociaux dans cette

lutte.

Maria Lugones affirme que « être féministe ce n'est pas simplement constater que les femmes sont opprimées. C'est aller au-delà de l'oppression et fournir aux femmes des ressources qui leur permettent de comprendre leur situation et de déjouer les dangers» (2010: 110). En ce sens, il est essentiel d'analyser à la fois la colonialité du genre et les alternatives à cette situation.

En mettant l'accent sur les subjectivités en action, c'est à dire sur les résistances, l'auteure de cet article se place dans une posture féministe décoloniale, en tant qu'afrocubaine, avec un champ d'action et un lieu d'énonciation situé au Sud. Une telle approche fait envisager autrement l'étude du féminicide.

En général, on désigne sous le terme de féminicide un meurtre lié à la violence de genre, l'assassinat d'une femme par son concubin ou ex-concubin. Cette définition est d'autant plus prégnante que c'est celle qu'a retenue l'Observatoire de genre de l'Amérique latine et des Caraïbes (CEPALC, 2006) pour étudier le phénomène. Le recours à une telle acception permettrait soit disant de mieux traiter l'hétérogénéité des informations et la variété des méthodes d'analyse utilisées d'un pays à l'autre, de mieux saisir la dimension du problème et de mieux orienter les stratégies de remédiation. Mais il faut tout de même se demander si une telle définition est à la hauteur du problème. Et si l'on adopte une perspective féministe décoloniale, la réponse est non. Le féminisme décolonial permet de combattre la colonialité de genre, cette oppression liée à la racialisation et au capitalisme (Lugones, 2010). Selon elle, « *l'imposition d'un système de genre unique, binaire et hétérosexuel a été un des fondements de la colonialité du pouvoir et, à son tour, la colonialité du pouvoir a instauré et renforcé ce système de genre* » (Lugones, 2008: 43).

La trop rapide définition du CEPALC possède un contenu limité, ce qui a des conséquences négatives sur les politiques publiques, et produit une asymétrie de pouvoir propice au développement de diverses formes de violence. Si l'on veut être précis, il faut insister et dire que le féminicide est un phénomène qui va au-delà d'un meurtre fondé sur le genre. Il s'agit plutôt d'un meurtre fondé sur les inégalités entre les genres. Il représente la variante extrême de ce type de violence, en tant que forme de domination dans l'actuel système moderne/colonial du genre, le féminicide agissant comme une composante efficace de la colonialité du pouvoir, du savoir et du genre.

La définition fournie par le CEPALC est discutable et, en même temps, réductrice, en particulier en ce qui concerne les meurtriers car elle ne prend pas en compte le rôle joué par diverses personnes, membres ou non de la famille de la victime, et par les institutions (que leur rôle soit passif ou actif), principalement les agents de santé et de police. Elle ignore les cas des petites filles et des adolescentes qui sont de plus en plus souvent victimes de génocides, comme celles issues de ce « foyer guatémaltèque censé leur apporter protection et insertion sociale », un exemple qui confirme tristement notre affirmation[3].

Pour conceptualiser le féminicide, il faut reconnaître la diversité des femmes, le caractère pluriel de la catégorie ou encore la réalité de l'intersectionnalité, concept essentiel pour appréhender les complexes systèmes d'oppression que les femmes subissent avec les autres groupes sociaux dits vulnérables.

Depuis qu'Aníbal Quijano a émis sa critique de la colonialité du pouvoir (2000), d'autres voix se sont fait entendre dans la pensée latino-américaine et caribéenne, et d'autres propositions ont émergé. Des auteurs tels que María Lugones (2008), Rita Segato (2011) et Karina Bidaseca (2015) ont réfléchi sur l'intersectionnalité entre colonialité du pouvoir et colonialité du genre. Lugones, par exemple, effectue des recherches sur l'intersection de la race, du genre et de la sexualité afin de comprendre l'indifférence des hommes face à la violence systématique envers les femmes noires. A cet égard, le point de vue de Karina Bidaseca, affirmant que « le genre est, comme la race, une fiction puissante » (2015:15), devient une prise de position épistémique. Ainsi, lorsqu'elle s'interroge sur le travail de Rita Segato, elle constate que: "Segato redéfinit les luttes de celles qu'on appelait les « femmes de couleur du Tiers Monde »[4], celles qui ont influencé l'imaginaire symbolique des femmes autres que les féministes blanches. Ce faisant, elle met en question le féminisme hégémonique qui ignorait les différentes divisions de race, de classe, de nation… en ayant recours à la catégorie homogène de la « femme »[5] (Bidaseca, 2016: 179).

A cet égard, notons un autre point de tension : la vision traditionnelle de la femme ignore également les femmes transgenres[6]. En cela, elle s'aligne sur le binarisme sexuel propre au féminisme occidental. L'auteure s'éloigne des courants qui placent les femmes trans en marge du féminisme, dans une position subalterne, car une telle démarche reproduit un pouvoir hégémonique et hétérocentrique, et c'est là le paradoxe d'une recherche de l'égalité qui se fonde sur une vision univoque de la « femme ».

L’intersectionalité est un concept qui surgit de l’intersection du genre, de la génération, de la « race », des classes/groupes sociales/aux et du territoire. Il permet d’expliquer comment les inégalités sociales se reproduisent historiquement, d’identifier et de rendre visibles l’existence de relations de hiérarchie et d’inégalité entre les hommes et les femmes, que ce soit dans le foyer ou dans la rue, et de faire apparaître les problèmes provoqués par les différences générationelles, territoriales, sociales et raciales. Tous ces facteurs forment le contexte explicatif du féminicide.

Sur le plan juridique, le féminicide fait partie des crimes dits « phobiques », catégorie qui englobe divers types de crimes motivés par des idées reçues ou des préjugés de toute sorte relatifs au sexe, à l’appartenance ethnique, à la « race » et au territoire. Il est également identifié comme un crime haineux, facilité par la faible importance accordée à la vie des femmes. La forme prise par ces assassinats ainsi que les lieux où ils se produisent justifient ces appellations.

D’où la nécessite d’analyser le féminicide comme un processus qui a commencé avec une série de moments critiques dans le couple, ou l’ancien couple, ou encore entre les femmes concernées et les autres acteurs. Une aggravation progressive qui a affecté les droits de la personne et accentué la dépendance victime/bourreau en créant une circularité de la violence. Cette réalité nous amène à penser le féminicide, non pas comme un acte isolé ou une nouvelle forme de violence, mais plutôt comme la somme des diverses formes de violence à l’égard des femmes ou comme le dénouement de toutes les violences qui sont à l’œuvre.

L’inégalité de genre peut entraîner la mort dans d’autres configurations du couple victime/bourreau que celui de la femme et son partenaire sexuel masculin. L’apparition et la légitimation des couples féminins non hétérosexuels, soutenus par les lois sur l’égalité du mariage votées dans plusieurs pays de la région amène à typifier autrement le féminicide. En effet, de telles transformations des relations familiales et de genre provoquent chez les familles, dans l’entourage ou au sein des institutions des comportements hostiles à l’homosexualité et cette hostilité est un climat qui favorise le féminicide.

Les féministes des-coloniales et post-coloniales de la région ont décrypté les liens entre féminicide et génocide, et dénoncé la réglementation du crime de féminicide. Cela a conduit à l’utilisation du concept de fémigénocide (Bidaseca,

2015), un nouveau concept.

Féminicide : Les polémiques dimensions d'une carte avec des itinéraires critiques

La carte sociale du féminicide en Amérique Latine et dans les Caraïbes peut être structurée selon des variables quantitatives et qualitatives qui conforment un modèle spécifique. Cet article se sert des deux variables pour analyser les faits.

Quantitativement, il prend en compte les taux de féminicide, leur fréquence par heure ou le nombre total de femmes tuées par leurs concubins ou ex-concubins. Le tableau suivant offre une illustration éloquente.

Tableau 1 : Amérique latine et les Caraïbes (17 pays) : Féminicide. (Derniers chiffres disponibles).

Source : Données de l'observatoire du genre de l'Amérique latine et des Caraïbes, bases de données et publications statistiques de CEPALC (CEPALAST).

Pays	Année	Féminicides
Uruguay	2013	27 décès
Mexique	2009	2.5 décès/100 000 femmes
Bolivie	2011	6.0 décès /100 000 femmes
Paraguay	2011	0.38 décès/ 100 000 hab.
Argentine	2007-2012	1 féminicide toutes les 35 heures
Chili	2011-2012	29 décès /34 heures
Pérou	2010	130 décès (51.2% des homicide féminin)
Brésil	2011	5.22 décès /100 000 femmes
Équateur	2011	6 femmes sur 10 ont été agressées
Colombie	2011	6.1décès / 100 000 femmes
Venezuela	2011	5.5 décès /100 000 femmes
Panama	2009	4.1 décès/100 000 femmes
République Dominicaine	2011	1.27 décès/ 100 000 habitants
Costa Rica	2008	2.6 décès /100 000 femmes
Guatemala	2009	9.7 décès sur 100 000 femmes

Honduras	2011	11.1décès /100 000 femmes
El Salvador	2011	12.0 décès /100 000 femmes
Cuba	2013	183 décès

Il faut remarquer que les différences dans la compréhension, l'enregistrement et la réaction aux féminicides qui caractérisent les politiques publiques empêchent une véritable compréhension du phénomène et donc de l'impact des politiques visant à le combattre. Même si l'on tient compte du fait que la violence en général et celle-ci en particulier est toujours sous-évaluée, on observe que les taux les plus élevés sont signalés au Pérou, au Salvador, au Honduras, au Guatemala et en Colombie, pays où l'on trouve une incidence élevée de conflits et de post-conflits armés.

Cependant, ces données ne permettent pas de rendre compte de l'intersectionnalité à l'œuvre dans le système de domination que ces femmes subissent à travers la convergence, la fusion ou l'ajout de diverses formes de discrimination qui convergent, fusionnent ou s'additionnent. A cet égard, nous attirons l'attention sur l'imbrication du sexisme et du racisme. (Viveros, 2009). Ainsi, le manque d'informations disponibles agit comme un mécanisme de renforcement des inégalités en question car il les rend invisibles.

De nombreux facteurs contribuent à la relative invisibilité du phénomène et à son impunité. Parmi ceux-ci, on peut citer : les difficultés à mesurer le féminicide, les décalages législatifs en termes de typification du crime et de sanction dans les diverses réglementations pénales en vigueur, la faiblesse des mécanismes de prévention de la violence, et l'insuffisance de la recherche scientifique dans ce domaine. Il faut ajouter aussi les stéréotypes sexistes qui favorisent la « tolérance » à la violence et entravent le signalement ou l'intervention de tiers, ainsi que les tendances au comportement sexiste des opérateurs du système de justice pénale lesquels disqualifient la conduite des femmes impliquées dans différents cas de violence.

La variable qualitative, elle, prend en compte les questions suivantes :

-Quels sont les types d'agressions les plus fréquents ?

-Où ont-ils lieu ?

-Qui sont les assassins/es en général ?

-De quelle protection juridique disposent les femmes ?

Il est alarmant de constater que la mort de ces femmes se produit sous diverses formes, combinées ou non selon un scénario qui est toujours le même, avec une intensification de la violence qui va de l'agression verbale jusqu'à la cruauté et la torture.

L'utilisation d'armes à feu, d'armes blanches, les coups, l'étranglement, le démembrement des corps, sont les techniques les plus courantes dans le féminicide. Il est frappant de constater que, dans la plupart des cas (plus de 60%), les victimes sont tuées chez elles (CEPALC, 2014). Si on essaie de comprendre pourquoi le foyer est le lieu le moins sûr pour ces femmes, on réalise que la culture patriarcale, solidement implantée dans la famille, alimente en fait le phénomène.

Le féminicide est classé de deux façons : il est dit « intime », lorsque le meurtre est commis par le concubin, l'ex-concubin, l'amoureux de la victime ou un membre de la famille. Il est considéré comme non intime s'il est commis par des personnes inconnues, des gens qui n'entretiennent pas des relations affectives avec la victime, et n'ont pas de liens familiaux, ou lorsqu'il s'agit d'actes exécutés ou tolérés par l'État et ses agents.

Il y a aussi ce que l'on appelle le féminicide par connexion. Des auteures tels qu'Ana Carcedo et Montserrat Sagot soulignent que cette catégorie fait référence aux femmes qui ont été tuées par un homme qui essayait de tuer une autre femme. C'est le cas de femmes de la même famille, de filles ou d'autres femmes qui ont tenté d'intervenir ou qui ont été simplement prises dans le feu de l'action (2000: 3).

Depuis 2000, sous l'effet des luttes féministes et grâce à l'élaboration de politiques publiques plus inclusives dans la région[7], un processus de réforme législative qui met l'accent sur la lutte contre le féminicide est en cours, bien que la distance entre les droits proclamés et leur application effective dans certains pays soit encore trop grande. Et c'est donc pour cela que la lutte se poursuit.

Depuis 2010, le processus est devenu plus visible et son contenu s'est enrichi. La reconfiguration des politiques publiques dans ce domaine, ainsi que les réformes législatives sont les éléments qui permettent d'avancer une telle affirmation.

On peut donc identifier les tendances suivantes :

– On est passé de lois combattant la violence domestique, intrafamiliale ou/et concernant les femmes à des lois qui combattent spécifiquement le féminicide, ce qui constitue une approche plus pertinente pour répondre aux demandes sociales sur ce sujet. On peut le constater dans 10 pays de la région : en Équateur, en Bolivie, au Panama, au Honduras, au Pérou, au Mexique, en Argentine, en Colombie, au Chili et au Salvador, pays dans lesquels on trouve le plus grand nombre de féminicides.

-Certaines législations (au Costa Rica, au Salvador et au Mexique) ont créé un type de délit spécifique pour ceux qui, dans la fonction publique, favorisent le féminicide, le promeuvent ou tolèrent qu'il soit impuni. Cette tendance va au-delà des limites traditionnelles du traitement du sujet aux niveaux législatif et épistémique, car elle modifie l'acception usuelle du concept de femincide en lui donnant plus d'ampleur .Cela crée les conditions nécessaires pour assurer une meilleure protection juridique des femmes.

-La promulgation de lois spécifiques contre le féminicide va de pair avec une réforme des codes pénaux, ce qui renforce la pérennité de ces transformations dans le futur, car elles pourront se poursuivre en prenant appui sur des lois matrices plus structurées et mieux s'articuler au reste du système juridique national. L'Équateur, le Panama, le Pérou et le Chili correspondent à cette tendance.

-Un contenu éthique et symbolique émerge dans la norme juridique, avec des lois dont l'intitulé même renvoie à celles qui n'ont pas eu la parole et ne l'auront plus : les femmes victimes du féminicide. C'est le cas de la Loi Rosa Elvira Cely en Colombie, avec un précédent important, la Loi N°1.340 María da Penha, contre la violence domestique, qui a été votée au Brésil.

-Les sanctions pénales sont plus lourdes et corrélées à des mesures qui répondent aux obligations civiles et administratives pour les actes commis.

Actuellement, 17 pays de la région ont modifié leurs législations afin de pénaliser

le féminicide, ce qui représente un progrès. Ce processus prend trois formes essentielles : l'émergence de lois spécifiques contre le féminicide, la prise en compte du crime dans les lois contre la violence domestique, intrafamiliale ou contre les femmes, et l'inclusion dans les codes pénaux de la forme fondamentale ou aggravée de cette criminalité. Ces mesures sont détaillées dans le tableau numéro 2

Pays	**Législation**	**Année**
Équateur	Loi contre le féminicide Code pénal intégral	2014 2013
Bolivie	Loi 348 : Féminicide	2013
Panama	Loi 82 et réforme du Code Pénal	2013
Honduras	Loi contre le féminicide	2013
Pérou	Modification de la Loi contre le féminicide Réforme du Code Pénal	2013 2011
Mexique	Loi Générale du Droit des Femmes à une vie sans violence	2012
Argentine	Loi 26.791 contre le féminicide et la violence domestique	2012
Colombie	Loi Rosa Elvira Cely	2012
Chili	Loi de réforme pénale contre le féminicide	2010
El Salvador	Loi Spéciale Intégrale vers une vie sans violence pour les femmes	2010
Guatemala	Loi contre le féminicide et les autres formes de violence contre les Femmes	2008
Costa Rica	Loi nº 8589 relatif à la violence contre les femmes	2007
Venezuela	Loi Organique sur le droit des femmes à une vie sans violence	2007
Brésil	Loi Nº 11.340, María da Penha contre la violence domestique	2006
Uruguay	Loi contre la Violence Domestique	2002
Paraguay	Loi Nº 1.600 contre la violence domestique	2000
République Dominicaine	Loi Nº 24-97 contre la violence intrafamiliale et domestique	1997

Toutefois, selon les rapports (CEPALC/2014), la violence à l'égard des femmes reste une situation courante en Amérique Latine et dans les Caraïbes et elle aboutit souvent à des morts violentes. On retrouve toujours les mêmes caractéristiques : la haine, le mépris, le peu de valeur accordée à la vie des femmes, le peu d'efficacité des enquêtes policières, le manque de prévention et de sanctions, et de la part de certains États, une tolérance à l'égard de ces homicides, qui aboutit à l'impunité des coupables.

Cette situation démontre qu'il existe encore un fait, présent dans les politiques publiques et à l'œuvre dans les imaginaires sociaux, qui pèse sur les droits humains :

> Lors les débats politiques et législatifs, la discussion de ces questions polémiques et controversées est souvent évitée, banalisée ou différée malgré le coût élevé en termes de développement humain. Et cela se produit même dans les pays dotés de systèmes politiques et législatifs avancés en matière de reconnaissance des droits liés à la sexualité ou la reproduction. Lorsqu'on procède à une analyse juridique générale et spécifique des personnes victimes de discrimination, on se rend compte que l'égalité en droit ne garantit pas nécessairement l'égalité dans la pratique (Castro, 2014:1).

Cuba face au féminicide : les tensions actuelles

Historiquement, l'expérience cubaine a généré de multiples rencontres et malentendus. Une analyse comparative montre que le modèle de bien-être à Cuba, compte tenu de ses particularités, est catégorisé comme de « type mixte » ou « cas difficiles » parce qu'il n'est pas possible de le classer à partir des approches libérales/sociales-démocratiques et conservatrices traditionnelles, à commencer par la triade Famille, Etat, Marché-Société civile, établie par Esping-Andersen (1993).

Les études ultérieures menées en Amérique Latine et dans les Caraïbes, où « la recherche s'est surtout concentrée sur le secteur salarial et sur la question des transferts monétaires et des services sociaux basés sur le modèle de la sécurité sociale » ne rendent pas compte non plus du cas cubain. (Del Valle, 2010, p. 2). Le modèle de Cuba est tout autre. On pourrait le définir comme un modèle humaniste et inclusif de réseau social, axé sur l'être humain et le bien-être de la famille.

Ce modèle, toujours en construction, est orienté vers la réalisation d'un socialisme durable et prospère. Le peuple dans son ensemble, y est propriétaire de la plupart des moyens de production, articulés à un marché et à des principes de distribution socialiste. Les politiques publiques menées dans les domaines clés avec la priorité donnée à certains groupes sociaux défavorisés et l'importance accordée au principe d'équité visent l'intégration de tous et toutes.(Campoalegre, 2014).

Au niveau épistémologique apparaît un problème fondamental : il nous faut passer à une nouvelle perspective de la politique, qui la déconstruise pour mieux la transformer. En ce sens, nous partageons la position d'Eduardo Restrepo, lorsque dans une interview avec Gonzalo Díaz (2013 : 5) il soulignait que : « (…) Je considère que la notion de politique est plus complexe, elle renvoie à notre façon de voir le monde et nos façons de faire ou de ne pas faire ».

L'analyse de la situation à Cuba s'est établie sur la base des variables quantitatives et qualitatives du féminicide, qui sont toutes associées à des indicateurs et forment la matrice comparative.

Du point de vue méthodologique, on a recours à des procédures comme « la cuisine de comparaison » mise au point par Juan Bautista Luccas (2015) .

En termes quantitatifs, le nombre absolu de décès dus au féminicide et les particularités de chaque province du pays sont utilisés comme indicateurs. Les indicateurs qualitatifs utilisés sont : le traitement juridique de l'objet de l'étude, l'information sur le sujet, les circonstances factuelles (le lieu du crime lieu et sa modalité) et les liens entre la victime et l'assassin. L'analyse quantitative montre qu'à Cuba la tendance à l'augmentation du féminicide est beaucoup moins élevée que dans les autres pays d'Amérique Latine et des Caraïbes étudiés. Les statistiques criminelles permettent d'apprécier la variation du taux de féminicides, comme on peut le voir dans le tableau numéro 3.

Au cours de la période 2013-2015, selon les rapports officiels, le nombre de femmes assassinées chaque année par leur partenaire ou ex partenaire, était supérieur à 100, avec un total de 693 décès pour l'ensemble de la période. La valeur la plus élevée (183) apparaît en 2013.

Tableau n° 3 Cuba. Féminicide (2011- 2015)

Province	Année					Total	%
	2011	2012	2013	2014	2015		
1. Pinar del Río	17	4	5	6	2	34	4,9
2. Artemisa	4	4	9	8	7	32	4,6
3. La Havane	31	39	37	26	24	157	22,6
4. Mayabeque	2	6	2	2	4	16	2,3
5. Matanzas	7	8	8	5	11	39	5,2
6. Vila Clara	5	5	4	5	7	26	3,4
7. Cienfuegos	2	6	6	4	4	22	2,9
8. Santi Spiritus	2	4	4	4	4	18	2,4
9. Ciego de Ávila	1	7	3	5	2	18	2,4
10.Camagüey	10	10	16	15	10	61	8,8
11.Las Tunas	7	8	13	18	8	54	7,2
12.Holguín	13	8	13	18	8	60	8,6
13.Granma	5	6	6	6	14	37	4,9
14.Santiago de Cuba	17	19	28	15	12	91	13,1
15.Guantánamo	6	2	6	4	5	23	3,6
16.Île de la Jeunesse	2	1	0	2	0	5	0,6
Total	131	152	183	152	132	693	1000

Fuente: (Cuba. Sistema de justicia penal, 2015)

Les variations locales dans l'ampleur des féminicides sautent aux yeux. Les territoires les plus touchés sont les grandes villes : La Havane, Santiago, Camagüey et Holguín, qui représentent à eux seuls 53,2% des meurtres. Il est clair que le territoire est une variante significative du féminicide dans le cas cubain. En croisant différentes informations, provenant du système de santé et de justice pénale nous pouvons élaborer une approche quantitative et qualitative de la question.

L'analyse comparative des femmes mortes à cause des agressions à Cuba (Campoalegre et Portieles, 2011), fait apparaître une tendance. La mortalité masculine a tendance à être plus élevée que la mortalité féminine, même si l'on observe une augmentation légère mais soutenue des taux de mortalité féminine liée à des agressions. Ces taux sont passés de 2,5 à 2,8 entre 2013 et 2014. (Cuba, 2014), comme le montre le tableau ci-dessous :

Tableau n°4: Femmes mortes à cause des agressions (2013-2016)

Année	Taux de mortalité féminine du à des agressions
2013	2,5
2014	2,8
2015	
2016	

Il est important de souligner l'importance des études afro-féministes car elles dévoilent la violence d'une colonialité qui frappe plus particulièrement les corps racialisés des femmes noires. Ainsi, un regard sur l'intersectionnalité de la « race », du genre et de la génération révèle la surreprésentation des jeunes femmes noires des provinces de La Havane et de Santiago de Cuba dans les statistiques.

Les transgenres, chez lesquels on observe une moins grande perception des risques, sont de plus en plus souvent victimes d'agressions et les comportements homophobes aux niveaux individuel, collectif, communautaire et institutionnel ont augmenté. Cette observation recoupe les évaluations des experts nationaux lorsqu'ils se sont réunis à La Havane pour la première réunion internationale sur la prostitution, la violence, le trafic illicite et la traite des personnes, (Cuba, 2015).

D'autre part, l'analyse qualitative fait apparaître la spécificité de la situation cubaine, la législation relative au féminicide accusant un certain retard par rapport aux autres pays d'Amérique Latine. A Cuba, la loi n'a pas créé une catégorie spécifique de « féminicide » ; le phénomène est qualifié en tant que « meurtre aggravé » lié à des relations familiales ou conjugales.

À cet égard, l'article 264.1 du Code pénal cubain établit que :

> Quiconque tue délibérément un ascendant ou un descendant ou son conjoint, que l'union soit régularisée ou non, encourt les mêmes peines que celles prévues par l'article précédent, même si aucune circonstance qualificative ne s'applique à l'acte. (1988:79)

Dans cet article du Code pénal, le concept de féminicide est implicite. Bien que les filles soient protégées, en tant que descendantes, l'approche qui prévaut est réductionniste car elle ne concerne que le conjoint et prend en compte une

femme universelle abstraite. D'autre part, il y a une trop grande imprécision quant aux meurtriers et le féminicide institutionnel comme tel n'est pas mentionné par la loi, il disparaît dans un système de classement qui l'assimile à d'autres délits.

Cette façon de traiter le problème ne fait pas état clairement des motivations de genre qui constituent la spécificité du féminicide. C'est là un des principaux défis à relever concernant l'égalité entre les sexes dans un pays où il n'existe toujours pas de lois ou d'institutions relatives à la question.

La nécessité d'une loi qui lutte contre la violence à l'égard des femmes et des filles fait toujours l'objet d'un débat, mais pour le moment il n'a lieu que dans la société civile et le monde universitaire. À cet égard, l'initiative prise en 2016 pour l'approbation de la loi susmentionnée est digne d'intérêt.

Zaida Capote (2016: 9), l'une des femmes à l'origine de cet appel, raconte les débuts de ce processus, ses sens et ses significations :

Nous avons lancé un appel public pour qu'une loi contre la violence soit adoptée à Cuba. Le détonateur a été la lettre qu'un écrivain cubain avait envoyé à un autre, accusé d'avoir violé une femme. Il y faisait des déclarations crapuleuses du genre : » vous vous réconcilierez et l'affaire tombera dans l'oubli. »

Le problème, lorsque la presse se réfère au sujet, c'est d'abord qu'elle aborde le problème d'un point de vue individuel (le motif du crime devenant un machisme[8] véhiculé depuis des générations par les pratiques culturelles); d'autre part, elle se fie aux réseaux de dénonciation et de confrontation qui existent déjà et ont démontré être inefficaces dans certains cas. Réduire les causes de la violence contre les femmes à un machisme individuel ou collectif dans notre société revient à dire que la solution est individuelle, subjective.

Il n'existe pas non plus de statistiques officielles à la disposition du public qui rendrait la question visible, parce qu'on considère qu'il s'agit d'une question « confidentielle » et » de portée restreinte ». Les deux arguments qui reviennent sont les suivants :

– Il faut éviter le sensationnalisme de la chronique dite « rouge » qui envahit les médias de masse dans le monde entier et renforce le sentiment d'insécurité des citoyens.

– A Cuba, l’accroissement de la violence n’est pas un problème caractérisé, à l’inverse de ce qui se passe dans le reste du monde

Cependant, le silence tend à rendre le phénomène invisible et contribue ainsi à sa reproduction, car il limite l’action préventive et peut conduire à l’impunité.

D’un point de vue qualitatif, Cuba partage certaines tendances en matière de féminicide dans la région, la plus notable étant le fait que c’est précisément dans le foyer qu’ont lieu la plupart des agressions, mortelles ou non contre les femmes, suivi de la voie publique. En général, les coupables sont le partenaire ou l’ex-partenaire, des connaissances, des amis et des membres de la famille.

La tranche d’âge concernée est essentiellement les jeunes, en particulier le groupe d’âge de 20 à 30 ans, qu’il s’agisse des victimes ou des agresseurs. Toutefois, on observe une tendance à l’augmentation de la moyenne des actes de féminicide à l’âge adulte, en particulier dans le segment des 30-45 ans, tendance peut-être liée au vieillissement du pays, les personnes âgées représentant désormais plus de 19 pour cent de la population (Office national de la statistique et de l’information, 2015).

L’une des particularités du cas cubain tient aux armes du crime : l’utilisation des armes à feu est en baisse, une tendance que l’on observe aussi pour les autres crimes dans le pays. À Cuba, les victimes du féminicide sont assassinées à l’arme blanche ou meurent sous les coups ; dans une moindre mesure, l’assassin étrangle sa victime ou la démembre.

La complexité, la diversité et la polarisation du modèle familial cubain (Campoalegre, 2014) font augurer une aggravation du phénomène, catalysé par l’augmentation de la violence de genre et familiale.

Parmi les actions ayant le plus grand impact sur la lutte contre la violence sexiste et le féminicide dans le pays, on remarquera la campagne » Pas une de plus » et le Programme national d’éducation sexuelle, avec une approche fondée sur le genre et les droits, qui vise une éducation sexuelle globale et que dirige le Centre National d’éducation sexuelle.

Considérations finales

Les tendances et les résistances qui caractérisent la carte sociale des féminicides

en Amérique latine et dans les Caraïbes rendent compte d'une aggravation qui révèle une plus grand dangerosité sociale.

Ce problème, de nature politique, socio-juridique et culturelle, est dû à la convergence et l'exacerbation de divers types de violence : violence sexiste, psychologique, sexuelle, domestique, institutionnelle, symbolique, économique et patrimoniale. Il s'agit d'un complexe de violence et non d'une forme isolée. Le féminicide est une conséquence et un résumé de cette chaîne d'oppressions naturalisées par le système moderne/colonial du genre. Il en résulte une augmentation des féminicides dans la région, malgré la diversité des législations nationales adoptées pour assurer la protection juridique des femmes contre ce phénomène.

L'écart entre les progrès législatifs et les pratiques sociales, notamment dans les domaines du travail, de la justice et de la famille, ainsi que les valeurs qui prévalent dans un imaginaire social fondé sur une culture patriarcale, hétérosexuelle, sexiste et racialisée qui transforme les femmes et leur corps en victimes de multiples oppressions marquées par la violence sexo-spécifique, sont notables.

Cependant, lorsqu'on se demande comment les féministes latino-américaines et caribéennes déconstruisent cette question complexe, on voit qu'il y a des alternatives et qu'elles sont diverses. Pour déconstruire le féminicide, il faut une compréhension qui aille au-delà de l'approche criminelle. Il faut partir d'une perspective féministe post-coloniale qui le dénonce comme un mécanisme d'oppression marqué par l'intersectionnalité, car la « race », l'ethnicité, la génération, la de classe et le territoire sont des éléments clés pour comprendre le phénomène étudié dans les pays de la région.

Mais comment les politiques publiques interviennent-elles et quelles sont les tensions et les potentiels qu'elles génèrent ? Au moins trois des principales tensions identifiées dans ce domaine méritent d'être mentionnées :

- Il y a un écart entre la conception actuelle du féminicide et la dynamique de sa croissance et sa gravité dans les pays de la région.
- Il y en a un également entre les réformes législatives visant à lutter contre le féminicide leur application dans la pratique judiciaire et policière.

- L'approche réductionniste de la catégorie de « femme » au singulier n'est pas à la hauteur des transformations dans les relations de genre, et de l'apparition d'une pluralité de façons d'être femme et de significations données à ce signifiant.

Le cas cubain, comme le montre la réalité du féminicide et son traitement juridique dans le droit pénal, sans législation spéciale et sans le prisme du féminisme postcolonial , rend compte d'une profonde inégalité entre les sexes. Cela constitue un vrai défi en matière de politique publique. Les perspectives pour la région ne sont pas encourageantes, elles sont critiques mais il est encore temps de contrecarrer ce phénomène.

Pour conclure sur ce pari, depuis mon lieu d'énonciation en tant qu'Afro-Cubaine, je propose un dialogue imaginaire entre Julieta Paredes (2010) et Mara Viveros (2009). J'imagine que Juliette commencerait comme cela : « Sais-tu pourquoi nous sommes toujours à la recherche d'une femme qui, en regardant le soleil, ne ferme pas les yeux ?» Et que Mara, quant à elle, parlerait de l'intersectionnalité et de la blancheur, qui sont le modèle d'identité des élites nationales. Et Juliette répondrait : « Oui, pour regarder le soleil sans fermer les yeux, nous devons articuler nos efforts, sauver ensemble nos corps, nos espaces, nos temps, nos souvenirs et nos mouvements ». Et elle inviterait à participer au dialogue la poétesse afro-cubaine Georgina Herrera, qui scande, avec cette voix qui traverse les siècles de violence subies par les femmes noires asservies : « Je suis la fugitive, je suis celle qui a ouvert les portes de la maison et a « pris le maquis »[9]». (2013:50)

L'essentiel est d'arrêter d'être/se réinventer en tant que fugitives.

Et vous, comment regarderiez-vous le soleil face au féminicide ?

Bibliographie

Bidaseca, Karina (coord). (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del femininicido* . Collecció Estudis de Violència de gènere, Edicions Universitat de les Illes Balears

Bidaseca, Karina (coord.). (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente.* Buenos Aires: CLACSO.

Lucca, J.B. (2015). Herramientas y estrategias de la comparación. *En Seminario virtual La comparación en ciencias sociales y el análisis de políticas públicas en América Latina y el Caribe.* Source: http://www.clacsovirtual.org.

Campoalegre, Rosa et Illovis Portieles. (2011). La delincuencia infanto juvenil: Puertas adentro. *Cuadernos CIPS 2011. Experiencias de investigación social en Cu*ba, pages 134-143.

Campoalegre, Rosa. Familias Cubanas en transición. *Revista Caudales (DVD).* La Habana: Centro de investigaciones Psicológicas y sociológicas.

Campoalegre, Rosa (janvier, 2017). Prostitución en Cuba: Miradas a fondo desde los feminismos poscoloniales. *Au II Symposium international sur la violence du genre, la prostitution et la traite d'êtres humains*. La Havane.

Castro, Mariela. (2014). Nuevas Oportunidades para el futuro de la humanidad. *Revista Sexología y Sociedad*. La Havane : Editorial CENESEX. Année 20, nº 52 (2014).

CEPALC. (2014). *El enfrentamiento a la violencia contra las mujeres en América Latina y el Caribe.* Santiago du Chili : Observatorio de Género.

Cuba. (2013). *Anuario estadístico de Salud 2013*. La Havane : Ministerio de Salud Pública.

Cuba. (2013). Anuario estadístico de Salud 2013. La Havane : Ministerio de Salud Pública

Cuba. (2013). Anuario estadístico de Salud 2013. La Havane : Ministerio de Salud Pública

Cuba (2015). Memorias del Primer Encuentro internacional sobre Prostitución, violencia, tráfico y trata de personas. Editorial Centro Nacional de Educación Sexual. La Havane.

Cuba. (2014). Programa nacional de Educación Sexual. Editorial Centro Nacional de Educación Sexual. La Havane.

Del Valle. Alejandro. H. (2010). Comparando regímenes de bienestar en América Latina. Dans l'European Review of Latin American and Caribbean Studies 88,

Avril 2010 pages 61-76

De Sousa, Buenaventura. (2009). Epistemología del Sur. Buenos Aires : Siglo XXI editores.

Díaz, Gonzalo. (2013) Sobre antropologías en plural y disidentes. Entretien avec Eduardo Restrepo dans CUHSO. Cultura Hombre y Sociedad. Université Catholique de Temuco, Temuco. Chili.

Esping- Andersen, G. (1993). Los tres mundos del Estado de Bienestar. Valence : Edición Alfons, El Magnànim.

Husieng, S.W. (2012). Feminicidio un indicador de violencia social hacia a mujer. *Costa Rica: Medicina Legal, 29* (1), pages 79-82.

Lugones, María. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, *25* (4), pages 105-117.

Paredes, Julieta. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivie : Moreno Artes Gráficas.

ONU. (2012). *Rapport de la Conteur Spéciale sur la violence du genre, ses causes et ses conséquences*. Genève.

Oficina Nacional de Estadística e información. (2015). *Datos sobe población cubana*. La Havane : el autor.

Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Dans La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires : CLACSO

Segato, Rita. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. Source : http://seminariovirtual.clacso.org.ar/

Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Edgardo Lander (Eds.) CLACSO. Buenos Aires.

Viveros, Mara. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamérica de Estudios de Familia*. *Vol.* (1), pages 63-81

Suárez, Liliana y Rosalva Aída Hernández (edis) (s/f). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* Source : http://www.clacsovirtual.org

---

[1HD^{re} en Sociologie. Professeure et chercheuse titulaire. Coordinatrice du Groupe de Travail *Afrodescendencias* et des positions contre-hégémoniques du Conseil Latino-américain de Sociologie. Chef du Groupe d'Études des familles du Centre de Recherche Psychologique et Sociologique du Ministère de Sciences Technologiques et d'Environnement de Cuba. Adresse mail: saberes25@gmail.com.

[2] Dans ce travail, nous utiliserons les guillemets pour marquer les différences épistémologiques.

[3]L'auteure refuse donc le terme « groupes vulnérables », car ils ne sont pas à proprement parler vulnérables, par contre, il existe un facteur qui a créé leur vulnérabilité.

[4]Les guillemets signalent la polémique épistémique de ce terme.

[5]Ibid.

[6]Sur le plan opérationnel, elle comprend ceux qui ont changé de sexe biologique, ou sont en phase de "transition", par le biais d'opérations, de traitements médicaux et psychologiques spécialisés et de procédures légales, conformément à la législation en vigueur dans les pays concernés.

[7]En Amérique latine, le terme région désigne l'ensemble des pays latino-américains qui forment une région de par leur histoire et leurs caractéristiques communes

[8]Acceptation du sexisme dans le discours populaire à Cuba.

[9] Coger el monte, expression en rapport avec la guerrilla et le maquis (monte) des guerilleros

Jeunes femmes afrodescendantes : corps, espaces et récits

Adriana Arroyo Ortega (Universidad de Manizales)

Traduction Angèle Millon

Que ton corps soit toujours
Un espace aimé de révélations

Pizarnik A.

Introduction

Cette réflexion se construit sur la possibilité de renforcer et de recréer les points de vue des jeunes femmes afrodescendantes comme en tant que sujets conscients, sujets politiques possédant une puissance d'agir au sein des conditions adverses ou facilitatrices que la quotidienneté leur procure.

Comme le montre Bidaseca et al. (2014, p. 26), « Depuis une épistémologie politique proposée par le "Tiers-Féminisme" (Bidaseca 2012), nous nous aventurons du sud vers un sauvetage des voix inaudibles des femmes de couleur dans le but de favoriser des dialogues, entrecroisements et questions entre nous, avec d'autres hommes et d'autres femmes, et de pouvoir construire – comme le souligne Sierra (2014, p. 235) – un espace "où le vécu, l'expérience et le particulier atteignent un rôle politique, un espace où il est possible d'articuler diverses formes d'action politique contre l'oppression humaine." »

La thèse de doctorat *Marginalisations, insurrections et actions politiques d'un groupe de jeunes femmes afrodescendantes de la commune de Medellín*[1] – d'où émerge la réflexion qui articule ce texte – se focalise notamment sur les marginalisations et les manières d'habiter une ville, de s'insurger et de résister des jeunes femmes afrodescendantes. Ce chapitre aborde plus particulièrement une problématique qui a émergé de la recherche doctorale à partir des rencontres individuelles et des ateliers collectifs avec les jeunes femmes. La ville apparaît comme la grande toile qui rend viables les marginalisations des espaces et des subjectivités des jeunes femmes racisées. Mais elle se configure aussi comme un

champ de batailles, de tensions et d'appropriations, de manières d'habiter, car comme l'exprime Albán Achinte (2013, p. 465), « Les processus de revitalisation culturelle produits par les communautés du Pacifique colombien, rattachées aux vagues migratoires vers les principales villes du pays, ont également rendu possible la migration des rythmes qui ont changé le paysage acoustique de villes comme Cali, Bogotá et Medellín » et ont généralement créé des transformations spatiales dans les quartiers et les lieux qu'elles et ils habitent.

Medellín est le texte et le contexte où ces jeunes femmes vivent ; une ville qui s'élève au milieu d'une vallée, et qui, comme territoire complexe, se construit en permanence au-delà de son architecture et de sa densité de population, de son passé associé au narcotrafic ou de ses rêves de ville innovatrice. C'est un espace urbain socialement construit qui intègre au sein de ses différentes spatialités les pratiques et les trames quotidiennes de celles et ceux qui l'habitent. C'est dans ces différentes spatialités qu'apparaissent les corps des jeunes femmes, marqués par les processus de racisation, tout en évoluant sous la forme d'insurrections et de résistances. De plus, la prise de contact avec les jeunes femmes a été envisagée à partir des postulats de Chaboux (2015, p. 71) :

La recherche de clés épistémologiques permettant une approche de la jeunesse à partir d'un regard attentif à sa dimension subjective nous conduit à élaborer sur elle une pensée qui tienne compte des problématiques traversant cette dimension, des réflexions que les jeunes femmes partagent dans leur quête de résolution ou de dépassement de ces problématiques, des expériences partagées à travers lesquelles elles se reconnaissent au quotidien et s'imaginent collectivement en tant que jeunes, de leurs pratiques fondatrices, transformatrices et alternatives et, fondamentalement, des relations de pouvoir qui les affectent.

Il s'agit de reconnaître les formes diverses et plurielles d'être jeune, en particulier lorsqu'elles sont questionnées par les conditions de racisation qui, dans leur spécificité historique, sont imbriquées avec les tissus de la vie sociale et les significations qui en découlent. Cela fait de la jeunesse une catégorie non homogène, car elle est précisément construite par la pluralité.

Dans ce chapitre, je tenterai de visibiliser les récits de la ville, les marques inscrites violemment sur les corps des jeunes femmes afrodescendantes et les possibilités pour ces femmes de prendre soin d'elles-mêmes, en analysant leurs

manières d'habiter les quartiers où elles vivent. Enfin, je proposerai une brève conclusion qui reprendra les éléments développés au cours de ce travail.

Récits de ville : interpellations corporelles situées

Attendre sur la place de San Ignacio, un dimanche matin. Une matinée ensoleillée se dévoilait avec langueur, pendant que différentes personnes pressées se rendaient à leur travail, allaient rendre visite à leurs proches dans une clinique à proximité, ou retrouvaient leurs amis dans le centre-ville. Sous un ciel bleu avec peu de nuages, nous nous rencontrons pour nous rendre ensemble dans le quartier.

Les quartiers où vivent les jeunes du collectif se situent loin des centres-villes et de leurs avantages, ce qui les amène à se réveiller très tôt : « On doit se lever tôt, emmener la petite fille chez les personnes qui la gardent puis l'emmènent à l'école, et moi c'est ici que je travaille » (Conversation personnelle Isabel – Plans, 2015).[2]

La complexité des situations sociales dans lesquelles se déroule la vie de beaucoup de jeunes afrodescendantes est parfois interrogée par les *topos* narratifs de leurs responsabilités maternelles et de leur insertion professionnelle, ce qui remet en cause l'idée de la jeunesse comme un moment de moratoire social ou d'irresponsabilité, et met en évidence les luttes quotidiennes que beaucoup de jeunes mènent pour s'insérer dans la vie sociale, et ainsi générer des processus d'émancipation.

En examinant sur des plans les lieux où elles se sont senties violentées – une des techniques utilisées au cours de cette recherche –, beaucoup d'entre elles identifient la rue comme l'espace typique où s'exprime cette violence. La rue n'est donc pas un lieu sûr, mais bien le lieu où elles peuvent être observées, interpellées agressivement :

> *Et dans la rue, on se sent des fois genre très violenté parce que, comme je le disais juste à l'instant je me sens très violentée par rapport à mon corps, par exemple moi comme je suis* tetona[3]*, les gens me regardent quand je marche. Il n'y a pas longtemps, je marchais dans la rue et un monsieur s'est mis sur mon chemin et il a fixé mes seins, je lui ai dit « Monsieur ayez du respect », il a répondu « Mais c'est que vos seins sont très excitants », et moi « Et vous croyez que je les ai pour que vous les regardiez ? Connard ! ». (Ángela,*

conversation personnelle à partir des plans, 2015)

L'appropriation et la chosification naturalisée des corps des femmes afrodescendantes les amène à devoir affronter – d'une manière constante et subreptice dans certains cas et de manière ouverte dans d'autres – une violence sexuelle quotidienne qui a de profondes implications dans la constitution de leurs subjectivités, car elles sont vues comme des femmes sexuellement disponibles, selon des structures esthétiques et sociales qui normalisent la domination patriarcale et sexiste. Tout comme Ángela, les femmes au sein des sociétés latino-américaines doivent affronter des interventions, commentaires et abus en tous genres, mais dans le cas des afrodescendantes, ces comportements sont exacerbés par les stéréotypes et préjugés raciaux. De plus, cela rend invisibles les femmes afrodescendantes, leur potentiel et leurs capacités, en les réduisant aux marges de la sexualisation, comme le montre Suarez Navas (2008, p. 46) :

Bell Hooks se réfère par exemple à son expérience lorsqu'elle parle de la difficulté de la femme noire à être intellectuelle : « La culture blanche a dû produire une iconographie hypersexualisée des corps des femmes noires (…) Ces représentations impriment dans la conscience collective l'idée que les femmes noires sont seulement un corps et non un esprit. » (1984, p. 154)

Cette réduction à des caractéristiques phénotypiques et sexuelles produit une sorte d'effacement de leur subjectivité par des processus de racisation et de racisme quotidiens, subtils et sournois, dont il est plus difficile de se défendre, mais qui n'en sont pas nécessairement moins nocifs. Il s'agit en premier lieu de faits apparemment inoffensifs mais puissants, tels que la façon dont elles sont regardées dans l'espace public :

> *Du coup si tu te mets à analyser, tu vois que si l'on t'observe parce que tu es noire, c'est la même chose que subir une violence, pour moi c'est la même situation. […] Oui, moi je ressentais la même chose, j'ai mis ici que tous les jours je rentre sur le terrain. (Libelly, conversation personnelle – Plans, 2015)*

L'observation des femmes afrodescendantes dans les différents espaces publics les amène à se sentir toujours exposées et d'une certaine manière déshumanisées, car comme l'explique Lagarde (2012, p. 29) :

> La construction de l'humanité des femmes requiert aussi des changements visant à éliminer l'aliénation érotique des femmes, qui sont pensées, imaginées, désirées, traitées et obligées d'exister en étant

> réduites à une sexualité chosifiée, à être des objets – déshumanisés – de contemplation, qu'on utilise puis qu'on jette : à être des corps destinés à l'*eros* possessif des hommes.

La déshumanisation s'emploie comme une forme structurelle de violence contre les femmes, qui présente des particularités selon les contextes, et qui, dans le cas des femmes racisées, s'unit aux politiques de haine qui se réactualisent dans les sociétés contemporaines. Tout particulièrement pour les jeunes femmes afrodescendantes qui ont participé à cette recherche, Medellín se présente comme le grand espace où elles se sentent observées et certaines fois discriminées par les usages de langage et les manières dont on les nomme à cause de leur couleur de peau :

> *Mais moi, ce qui m'offense plus c'est que quelqu'un arrive et que… Parce qu'il y a beaucoup de gens qui, enfin, sont très dépréciatifs quand ils parlent des noirs : « Ha, ce noir est tellement… Et celui-là », « Ha, les noirs sont comme ci », « Oui c'est vrai que les noirs »… Comment ? C'est que nous les noirs, nous ne pas tous pareils, écoute moi ça ! (Isabel, conversation personnelle – Cartographies, 2015)*

Les violences s'inscrivant sur les corps des femmes racisées s'installent dans des discours générateurs de souffrance, en raison de la déshumanisation qu'ils leur imposent, et se déploient aujourd'hui de façon parfois sous-jacente, parfois ostensible. Dans tous les cas, ils mentionnent que :

> Le pillage qui s'effectue autour du féminin se manifeste tant sous forme de destruction corporelle sans précédents, que sous forme de traite et commercialisation de ce que ces corps peuvent offrir, jusqu'à la dernière limite. Malgré toutes les victoires du côté de l'État ainsi que la multiplication de lois et politiques de protection des femmes, leur vulnérabilité face à la violence a augmenté, notamment face à la déprédation des corps féminins ou féminisés. (Segato 2016, p. 58)

Cela conduit à ce que l'on confonde les avancées en termes d'équité, obtenues par les mouvements féministes, avec l'apparente innocuité qu'auraient les luttes actuelles pour les droits des femmes. Certains secteurs de la société et même certaines femmes considèrent que ces luttes sont superflues, étant donné que leur niveau d'accès à l'éducation, et leur participation politique ou professionnelle les empêche de voir les multiples violences existantes, notamment celles qui sont produites dans ces espaces.

D'autre part, la non-reconnaissance de la pluralité des sujets et la négation des

« noirs » qui homogénéise les formes de subjectivité – comme si les actions n'étaient pas réalisées par les sujets concrets mais étaient automatiquement réduites à l'ensemble du groupe en raison de sa racialisation – restent des pratiques courantes de racisme ordinaire auxquelles les jeunes femmes afrodescendantes doivent faire face, de même qu'à l'utilisation péjorative du langage dans ses marques linguistiques ou ses intonations, qui produit des représentations abjectes à la charge symbolique forte.

Les corps des femmes sont déterminés par des champs de forces qui les constituent et vont au-delà des conditions organiques et biologiques qui les affectent tout autant, comme le souligne Pabón Alvarado (s.d., p. 37) :

> Nous considérons que le corps (la vie) est le lieu où se manifestent toutes les forces (politiques, sociales, économiques, érotiques, etc.). C'est sur le corps que reposent tous les enjeux de pouvoir qui déterminent cette époque (le fameux biopouvoir ou contrôle de la vie). Le corps est donc sans aucun doute le lieu où s'exercent tous les pouvoirs. C'est un site privilégié au travers duquel l'on pourrait réaliser une transmutation des valeurs de notre culture ; c'est-à-dire une destruction à coups de marteau du moi fasciste qui existe au sein de chacun d'entre nous, qui contrôle et anesthésie notre puissance vitale.

Dans le cas des jeunes femmes racisées, leurs corps s'entremêlent de manière inespérée au sein des espaces de la ville, ce qui génère des regards insistants, des stigmatisations et des exclusions dues à leur manière de s'habiller ou à leur couleur de peau. En plus de témoigner des violences racistes sous-jacentes aux sociétés latino-américaines et aux contextes mondialisés en général, ces situations interrogent les manières dont les femmes afrodescendantes peuvent être conscientes et maîtres de leurs propres corps et désirs. Elles sont amenées à se débattre entre la chosification et l'hypersexualisation produites par l'imaginaire colonial raciste et hautement sexiste dans lequel elles doivent encore vivre aujourd'hui.

Les interpellations situées que leurs corps génèrent comme modalité de construction de sens lors de leurs déplacements en ville, par leurs manières d'y habiter et d'habiter leurs propres corps, soulignent aussi les insurrections qu'elles cherchent à produire depuis la musique, la danse ou la célébration de rue, et sont autant d'autres formes de vie qui affrontent le monde avec joie et sensibilité.

Ces discordes, rencontres et exclusions dans différents lieux de la ville nous

amènent à penser avec Arfuch (2013, p. 31) que « la relation entre espace et subjectivité – la ville comme autobiographie – suppose aussi une fluctuation, une temporalité disjointe de passés présents, une trame sociale et affective qui configure la propre expérience, une spatialité habitée par des discontinuités, autant physiques que de la mémoire ». Les marques de racisation inhabilitent les jeunes dans leurs déplacements : cela va des énonciations qui rappellent le sceau d'une histoire de domination coloniale encore d'actualité – bien qu'elle se manifeste par des formes ordinaires et subtiles, qui homogénéisent et discriminent – jusqu'aux interpellations évidemment racistes qui, même symboliques ou prétendument anodines, continuent à faire partie des réalités quotidiennes que les jeunes femmes doivent affronter.

Prendre soin de soi et des autres : une option éthique et politique

Dans un contexte de processus historiques de violence armée et d'augmentation des crimes perpétrés contre les femmes (comme c'est le cas en Colombie et en Amérique latine), la reconnaissance des perspectives ouvertes par les récits des jeunes femmes afrodescendantes autour de la problématique du soin permet de recentrer le débat sur la naturalisation et l'invisibilisation de ces violences. En effet,

Cette invisibilisation de la violence de genre a au moins deux piliers différents : d'une part un discours des droits humains universalisant qui, reposant sur l'idée d'égalité, supprime les différences sociales réelles ; d'autre part, la survalorisation ou la dévalorisation, parmi les violences qui traversent nos sociétés contemporaines, des violences spécifiques faites aux femmes, ainsi que la gravité de leurs implications. Que ce soit en temps de guerre ou de paix, la violence exercée sur les femmes a toujours été un sujet laissé de côté, ou minimisé dans le meilleur des cas. (GMH 2011, p. 17)

Cela renvoie les femmes à une position de subordination ou d'infériorisation continue, de même que le fait qu'elles soient confrontées à une profonde indifférence sociale face aux violences qu'elles subissent, et dont elles sont très souvent considérées responsables. Il est donc fondamental de comprendre que ces violences ne sont pas des faits isolés ni des faits exclusivement issus de conditions contemporaines, mais qu'elles sont des produits du patriarcat qui, en

tant que « relation de genre basée sur l'inégalité, constitue la structure politique la plus archaïque et la plus permanente de l'humanité » (Segato 2016, p. 18). Dans ce cadre, c'est la possibilité pour les femmes de prendre soin d'elles-mêmes qui a été le plus ressentie comme une stratégie politique et éthique, étant donné que le soin a toujours été essentialisé et associé à une capacité des femmes envers autrui ; les femmes prennent soin des autres.

Dans cette perspective, l'approfondissement des réflexions autour des significations politiques et sociales du soin, ainsi que le questionnement de cette notion et des façons dont les femmes – notamment les plus jeunes – peuvent ou non l'intégrer à leurs propres vies, sont des éléments fondamentaux non seulement pour ce texte, mais aussi pour nourrir le débat sur les violences faites aux femmes et sur les actions que celles-ci et la société dans son ensemble mettent en œuvre dans le but de construire une paix quotidienne et territoriale.

Les récits des jeunes soulignent les contradictions et les possibilités de soin dont les femmes disposent, ce qui implique de repenser l'appauvrissement que cette catégorie a supposé sur le plan social, lorsque le soin est lié à la vulnérabilité des sujets et à l'essentialisation du féminin. Cette essentialisation en fait une caractéristique exclusive des femmes, à destination des enfants et des personnes âgées ou en situation de handicap, au lieu de le définir comme quelque chose d'inhérent à la condition humaine que tous et toutes peuvent exercer et construire collectivement.

Le soin de soi-même a traditionnellement été nié aux femmes, ce qui souligne un substrat de représentations politiques et sociales des femmes et du soin lui-même, sous le signe de la minoration et de l'invisibilisation. Cela mérite d'être déconstruit et questionné, même si « la provision de soins a toujours reposé sur la famille et sur les femmes en particulier ; cependant, au sein de familles plus petites où les femmes sont incorporées au marché du travail en dehors de la maison, prendre soin des autres requiert un changement fondamental, tant au niveau de la conceptualisation du problème qu'au niveau de la construction de solutions » (Correa 2014, p. 76). Il s'agit d'élargir l'horizon et les logiques de soin des corps, les possibilités et les potentialités des femmes, qu'elles peuvent mettre en œuvre pour elles-mêmes.

De plus, le soin de soi-même et des autres ne peut continuer à être vu comme une question relevant exclusivement de l'ordre du privé. Il est au contraire nécessaire

de l’inscrire politiquement dans les structures qui favorisent sa non normalisation, générant ainsi des clés de compréhension différentes, ainsi que son intégration dans les processus éducatifs en et de résistance aux violences subies par les femmes dans les géographies de la terreur (Oslender 2008) vécues en Colombie, qui affectent tout particulièrement les femmes afrodescendantes et autochtones (Escobar 2005). Penser les possibilités politiques du soin du point de vue des jeunes femmes racisées offre des cadres d’analyse multiples, capables de décrire et d’expliquer sous un autre angle les relations de soin établies par les femmes et les négations dont elles souffrent au quotidien. Cela souligne surtout la possibilité politique du prendre soin de soi et des autres comme un apport important à la construction de la paix au quotidien.

Historiquement, le soin a toujours été perçu comme un domaine féminin, traditionnellement enraciné dans un modèle politique maternel qui l’essentialise et le présente comme étant exclusivement et biologiquement lié aux femmes. Cela ne veut pas dire qu’il faille sous-estimer la pertinence politique du concept de soin de soi et des autres mis en avant par les femmes dans beaucoup de leurs espaces quotidiens, ainsi que les moyens de transmission qui se sont construits autour de lui de génération en génération comme une manière de résister aux aléas de la vie, laquelle donne du sens aux objets du quotidien :

Pour moi être une femme c’est bien porter la jupe, vous voyez ? C’est un peu là, à cet endroit que la vie se cache et qu’elle est gardée, que la force est gardée ; quand on a peur on se rapproche et on touche non ? Ça nous rappelle un peu une image maternelle, toute la force et toute la…, comme un endroit où on peut se sentir réfugié et paisible, pour moi c’est la signification de cet objet, vous voyez ? Et ça me rappelle ma maman, quand elle me parle de sa maman, elle me dit que ma grand-mère portait de longues jupes et c’est à partir de ces jupes qu’elle faisait leurs habits, par exemple, ben il me semble, ça me rappelle vraiment ça, et pour moi c’est déjà faire de la politique, le soin, la compréhension, la vie même. (Conversation personnelle Elisa 2015)

Enraciner la politique dans le soin, la vie et la compréhension de la vie est un enjeu central, étant donné l’importance grandissante de ces perspectives d’analyse dans les sociétés contemporaines et leurs incidences sur les processus humains, comme le souligne Carrasco (2003, p. 13)

En particulier dans nos sociétés occidentales industrialisées, la subsistance et la

qualité de vie se nourrissent principalement de trois choses : les productions et activités de soins directs réalisées dans le foyer, le marché, et l'offre de services publics. Cependant, malgré le poids que le marché capitaliste a acquis dans l'offre de biens et de services, les stratégies de vie des personnes continuent à s'organiser au sein du foyer, selon le niveau de richesse et de participation publique aux tâches de soins.

C'est une autre forme de violence qui pèse sur les femmes, lorsque leurs actions de soin, multiples, quotidiennes et constantes, sont invisibilisées, tout comme leurs corps qui soignent et méritent d'être soignés. Ainsi, les relations quotidiennes de beaucoup de femmes et de filles sont traversées par toutes les actions qu'elles réalisent autour des autres, par les liens affectifs autour de leurs familles qui ne sont pas toujours rendus visibles et qui rendent compte de la possibilité éthique du soin, tout en soulignant la nécessité pour les femmes d'être rétribuées symboliquement et économiquement pour ces activités :

> *Quand elle chantait et préparait les arepas, sachant qu'ils étaient nombreux, être attentive à tous, faire en sorte que tout le monde soit bien, qu'ils aient tous mangé. Et il n'y avait pas d'argent pour leur faire des habits, du coup elle, bah elle utilisait ses jupes pour leur faire des habits. (Conversation personnelle Elisa 2015)*

Dans ce contexte, ce sont les corps des femmes et des filles qui sont ignorés, fatigués ou affectés par les violences subies au quotidien dans le foyer, rabaissés par les propos dévalorisants d'autrui – mais également en pleine résistance de par la possibilité politique de se reconnaître en eux, de construire avec eux d'autres manières d'organiser le soin, ainsi que de penser la maternité et la vie elle-même. Ces résistances s'installent peu à peu, telles des fissures ou des petites failles qui ouvrent des possibilités d'émancipation au quotidien, et que chacune essaie de construire à sa manière.

Le quartier et le foyer : accueils et tensions

Dans ce contexte, le foyer apparaît comme un lieu sûr, eu égard aux configurations, dans certaines villes, de l'espace public de la rue pour les jeunes femmes afrodescendantes :

Ça c'est mon bunker, oui, ma forteresse. Parce que, de cette porte bleue jusqu'à l'intérieur, je sens que rien ne peut m'arriver, je sens ; parce que la rue c'est … Et c'est ici que je partage les bons et les mauvais moments avec ma fille. (Isabel, conversation personnelle – Plans 2015).

Alors que l'espace public en ville apparaît comme le lieu d'interactions pouvant susciter malaise, peur et sensation de danger, la maison apparaît comme l'espace où les femmes peuvent se sentir en sécurité et protégées de l'incertitude, ainsi que comme la sphère où partager leurs sentiments. Comme l'écrit Segato (2007, p. 153) « Dans son étude anthropologique de nombreuses fois citée au sujet de la maison et de la rue (1985), Roberto DaMatta nous dit que, pour les Brésiliens, la maison représente le territoire d'appartenance et s'oppose à la rue qui est plus une sorte de terre-de-personne ». Cela semble également valoir dans ce cas, et c'est pourquoi ces deux espaces sont mis en opposition.

La construction symbolique et l'appropriation des espaces font d'eux des lieux de rencontres, de lutte et de resignifications qui rendent possibles des pratiques sociales et des formes d'interactions diverses, mais aussi l'organisation d'expériences les visibilisant collectivement dans la ville ou permettant, comme dans le foyer, de trouver du calme, un lieu à soi et les gens qu'on aime. En ce sens, et comme l'explique Lindon (2007, p. 36):

> Le sujet habitant, qui est aussi un sujet fait de perceptions cognitives, construit les lieux jour après jour, bien que ces lieux reconfigurent les identités des sujets qui les habitent. C'est pourquoi chaque espace est le résultat des actions du sujet sur le monde extérieur (la ville, dans le cas présent), et dépend autant des caractéristiques du sujet que de celles de l'environnement dans lequel se déroule l'action. À leur tour, les actions du sujet habitant se construisent dans une logique partagée mais aussi reconfigurée constamment. En même temps, ces lieux ainsi construits façonnent ces trames de sens et les actions qui s'y déroulent.

C'est pourquoi les quartiers eux-mêmes deviennent des lieux d'accueil, de configurations qui les soutiennent et les reconnaissent, ainsi que l'endroit où s'expriment les individualités, solitudes et isolements des sociétés capitalistes et des espaces surpeuplés du monde contemporain.

Vivre à Villa Tina a été très différent de la vie à Esfuerzos de Paz. J'ai vécu à Aranjuez, qui est d'un ennui terrible. Par exemple à Caicedo, tu peux aller où tu veux, sortir, rester assise un moment, aller jouer au bingo parce que là-bas,

jouer au bingo et aux cartes était primordial, tu ne pouvais pas te coucher sans avoir fait une partie de cartes ou joué au bingo. Là-bas à Aranjuez ou à Villa Tina on ne peut pas faire ça, non, par exemple on ne connaît pas tout le monde, on ne va pas chez le voisin « Salut, tu fais quoi ? ». Non, on ne peut pas parce que les gens sont très fermés, ils s'enferment chez eux et ils sortent, on les voit quand on va au magasin, mais à part ça on ne parle pas avec eux, on les connaît pas. Du coup c'est différent, il n'y a aucun bruit, on était habitué à la musique à fond, à ce que les gens sortent la sono dans la rue ; là-bas non, si tu fais du bruit ils appellent la police « Vous voyez, on ne nous laisse pas dormir » : c'est la même chose à Aranjuez et à Villa Tina. Il n'y a pas ce contact avec la communauté, je sais pas, il n'y a pas cette sorte de contact, cette confiance, surtout que dans ces endroits une grande partie de la population est métisse, alors on dit « si ça se trouve ils n'aiment pas qu'on fasse ça, alors tant pis, je laisse tomber », je ne le fais pas. (Vanesa, conversation personnelle 2015).

Les communautés autochtones ou afrodescendantes développent d'autres modes de vie, qui récupèrent et construisent des possibilités de rencontres, de coopération et de proximité grâce à la musique ou à des jeux divers consolidant les liens communautaires et la confiance. Ces aspects semblent être proscrits et fortement censurés dans les sociétés néolibérales occidentales, ce qui crée un sentiment d'incompréhension, de repli et d'indifférence face aux possibilités de construction de processus collectifs. Comme l'expriment Gabrieloni et Bonvillani (2015, p. 162) « Nous essayons de reconnaître les potentiels, les indices de politisation de ces pratiques, qui sont liées aux manières de sentir le corps, aux manières de se retrouver, de vivre la musique, la danse, d'entretenir des relations, de travailler et de s'organiser ». Dans le cas des jeunes afrodescendantes, ces pratiques rendent compte des diverses façons de construire collectivement, de doter de sens les espaces sociaux, et de mettre en place des croisements à partir de leur subjectivité politique (Arroyo-Ortega A. et Alvarado S.V. 2017). Ces pratiques entremêlent diverses formes telles les sonorités, les proximités corporelles et l'action collective elle-même.

Ainsi, nous pouvons observer l'importance de la musique ou de la joie en tant que pratique politique de vie, d'existence et de résistance face aux adversités des contextes latino-américains, « en tant qu'outil de lutte car, malgré tout, la joie ne disparaît pas » (Gabrieloni et Bonvillani 2015, p. 173). Les afrodescendantes, et

particulièrement les jeunes, tentent d'utiliser cet outil dans leur vie quotidienne au sein de leurs quartiers, en dépit de la censure ou de la stigmatisation qu'elles rencontrent.

Il est indispensable de penser les luttes non seulement comme quelque chose qui provient des circuits traditionnels de résistance et d'action politique, mais aussi comme une construction de la part des jeunes, à partir de réalités diverses. Dans le cas des jeunes femmes afrodescendantes du collectif, ces luttes s'enracinent dans la vie quotidienne, dans la défense permanente de leur corps, de leurs manières de vivre et de penser, à rebours de l'universalisme eurocentrique et misogyne qui ne leur laisse aucun répit et, d'une certaine manière, les habite et les limite. Le racisme, qui « nécessite aussi d'être analysé comme une série de pratiques discursives, plus ou moins institutionnalisées dans des constructions sociales spécifiques dont le déploiement garantit l'inscription, dans le corps social et individuel, de relations d'inégalité, d'asymétrie et d'exclusion » (Restrepo 2004, p. 49), constitue une constante supplémentaire en fonction de laquelle elles ont dû créer leurs conditions matérielles et subjectives d'existence, mais face à laquelle elles continuent de construire, à partir de la joie, des pratiques esthétiques et politiques diverses, dotées de multiples sens.

Colophon

Dans un cadre comme la ville de Medellín, traversée, comme d'autres métropoles latino-américaines, par des pratiques économiques et culturelles instaurant des formes de violence mais aussi de résistance , les possibilités et les négations que les jeunes femmes racisées doivent assumer s'inscrivent dans la ville, qui constitue la trame de ces contradictions profondes, et sur les corps des jeunes femmes elles-mêmes, qui en résultent marqués, racisés, affectés et affectant.

Il s'agit d'espaces et de récits de la ville construits par les jeunes elles-mêmes, qui font face à d'évidents processus de racisation et d'ethnicité naturalisée qui les chosifient et limitent leurs possibilités, en les réduisant à l'altérité et en ignorant les constructions culturelles et historiques qui se cachent derrière ces configurations sociales.

Souvent, les jeunes femmes afrodescendantes cherchent des moyens de construction collective, en se mobilisant avec créativité pour produire des

processus épistémiques et politiques, capables de transformer au quotidien les pratiques racistes intériorisées ainsi que les violences faites aux corps et aux subjectivités des femmes du continent. À leur manière, elles reprennent ce qu'exprimaient Bidaseca et Vásquez Laba (2011, p. 377) :

La récupération des voix et des expériences de vie des femmes "autres", démarquées de l'universalisme ethnocentrique, est un apport à ce que Mohanty (2003) a défini comme le défi du "féminisme du Tiers-Monde" : notre défi, pour construire un projet théorique et politique autonome, un virage épistémologique pour la compréhension et l'analyse de nos réalités sociales.

Ainsi, il est primordial d'ouvrir une réflexion qui « implique de se regarder soi-même, en partant des sentiments, des affects et de la pensée, sur ce que le fait d'être noir ou afrodescendant a pu signifier, au niveau individuel ou collectif, dans un contexte de racisme continu comme celui qui règne dans le pays » (A. Arroyo-Ortega et S.V. Alvarado 2015, p. 17). Il s'agit tout particulièrement de repenser ce qu'impliquent le fait d'être une jeune femme racisée dans ces contextes ainsi que les nécessaires pratiques de soin, dans les conditions de discrimination et d'exclusion que nous avons abordées, entre bien d'autres conditions qui s'acharnent sur les corps et les sujets racisés, en tenant compte du fait que « j'ai seulement le pouvoir de contrôler mon propre regard, celui que je porte sur mon corps. Et si je veux que l'on me regarde comme bien plus qu'une femme noire, car je le suis, c'est d'abord à moi de le faire ». (Rodríguez Velásquez 2011, p. 161)

Cela ne signifie pas qu'il faille ignorer les conditions socioculturelles structurelles et les pratiques racistes, mais plutôt qu'il est nécessaire de créer des changements à partir de la position géopolitique et réflexive occupée par chacune, ainsi que de la relation établie avec soi-même et avec son propre corps. Se réconcilier avec son corps et en prendre soin tout en établissant de nouvelles manières de le voir, de s'en approcher ; resignifier les représentations qu'on nous a appris à avoir et à ressentir.

Bibliographie

Albán Achinte, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianas. Pedagogías decoloniales: Practicas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Série "Pensamiento decolonial"; Quito : Ediciones Abya Yala.

Arfuch, L. (2013). *Memoria y autobiografía: exploraciones en los límites*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Arroyo-Ortega, A. et Alvarado, S. V. (2015). Pensamientos políticos desde la juventud afrodescendiente: cuestionamientos raciales. Revista Aletheia, 7/1, 12 – 29.

Arroyo-Ortega, A. et Alvarado, S. V. (2017). Subjetividad política: intersectaciones afrodescendientes. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 1/15, 389-402.

Bidaseca, K.; de Oto, A.; Obarrio; Sierra, J. M. (2014). *Legados, genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: escrituras fronterizas desde el sur*. Éditions Godot.

Bidaseca, K.; V. Vásquez Laba (2011). Feminismo e indigenismo: puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur, in : *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Éditions Godot.

Carrasco, C. (2003). La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?, in : *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*. CLACSO, Agencia Latinoamericana de información, Marcha de las mujeres, Red Latinoamericana de mujeres transformando la economía.

Correa, E. (2014). Sociedad patriarcal, las luchas por la equidad de género y el posneoliberalismo, in : Carosio, A. (Eds.). *Feminismos para un cambio civilizatorio*. Fundación CELARG, CLACSO, Centro de estudios de la Mujer.

Chaboux, A. (2015). Pensar las juventudes: tramas y contornos de una categoría en disputa, *Callejeando la Alegría…y también el bajón*. Bovillani A Compiladora. 1 edición. Encuentro grupo editor, 2015

Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Gabrieloni, M., Bonvillani, A. (2015). Luchar desde la alegría: la politicidad en las prácticas en las prácticas murgueras, in : Bonvillani, A. (Eds.). *Callejeando la Alegría…y también el bajón*. Encuentro grupo editor.

Grupo de Memoria Histórica (2011), *Mujeres y guerra: Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. Santillana Ediciones Generales, S. A. de C. V.

Lagarde, M. (2012). *El feminismo en mi vida: Hitos, claves y topías*. Gobierno de la Ciudad de México – Instituto de las mujeres.

Lindón, A (2007). Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. Revista eure, 23/99, 31-46.

Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Pablón Alvarado, C. Construcciones de cuerpos en Expresión y vida: prácticas en la diferencia ». Document pdf, s.d.

Restrepo, E. (2004). Etnicidad sin garantías: contribuciones de Stuart Hall a los estudios de la Etnicidad. *Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán : Editorial Universidad del Cauca.

Rodríguez Velásquez, K. Y. (2011). Entre la negación y la aceptación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras. *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ediciones Godot.

Sierra, M. (2014). Tercer espacio: las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad, in : K. Bidaseca, A. De Oto, J. Obarrio et M. Sierra (Eds.). *Legados, Genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur.*, Ediciones Godot.

Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid : Ediciones Traficantes de sueños.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Suárez Navas, L. (2008). Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales, in : L. Suárez Navas et R. Hernández Castillo (Eds.)*Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*.. Madrid: Editorial Cátedra.

[1] Cette thèse de doctorat s'est finalisée en 2016 et est un travail rattaché au Doctorat de Sciences Sociales, Enfance et Jeunesse de l'accord Université de Manizales–CINDE et une version initiale de ce texte se trouve dans la thèse. Les jeunes qui ont participé font partie du collectif de jeunes femmes afrodescendantes Somos Cimarrón. Ce chapitre reprend des extraits de ladite thèse, en élargissant certains aspects de la réflexion.

[2] Les jeunes ont parfois décidé d'apparaître sous des noms fictifs tout au long du texte, et parfois avec leurs vrais noms.

[3] Dénomination pour se référer à une femme avec de très gros seins (note de l'auteure, ndlr).

Después del último cielo. Mendieta/Neshat/Minh-ha: estéticas feministas descoloniales desde el Sur Global

Karina Bidaseca (Universidad Nacional de San Martin)

"¿Adónde volarán los pájaros después del último cielo?

Mahmud Darwish

Introducción

En su obra *This Woman* (1970) la artista Liliana Porter muestra una foto de una mujer vietnamita que fue noticia de *The New York Times* con un texto que reza *This woman is... norvietnamita, sudafricana, portorriqueña, colombiana, black, argentina, mi madre, mi hermana, tú, Yo.* El texto escrito se encuentra metaforizado en un mensaje. La imagen central es la de una mujer con la mirada soslayada, en una posición subalterna, siendo apuntada por el arma que empuña un otro. El montaje de la ocupación militar en el escenario de la guerra fría resulta emblemática. La fecha lo es más aún: 11 de septiembre de 1970.

La condensación de sentidos escritos en el mensaje nos remite a aquello que la teoría poscolonial enunciada por la intelectual feminista diaspórica de la India a los Estados Unidos, Gayatri Chakravorty Spivak[2] -junto al crítico de arte- Homi K. Bhabha[3]– definen como "*sinecdoquización".* Bajo ese concepto, aluden a una crítica a las identidades esencializadas y a las posibilidades de desplegar la capacidad de *ser "ahora y* simultáneamente": *mujer, negra, musulmana, india, africana, latina*… Tan sólo es posible desarrollar estas habilidades entre aquellas personas que no se encuentran atrapadas en una identidad.[4]

Arte y feminismo poscolonial y descolonial se esculpen en un arco que reúne las demandas políticas del artivismo, los debates del pensamiento feminista situado en el Sur[5] y las corpo-bio-políticas de lxs artistas. A lo largo de la historia del feminismo, el arte ha sido decisivo para la inscripción de lenguajes poéticos y políticos que desafían los sentidos sedimentados. Utilizado como propaganda política más que como campo de exploración y catalizador de

sinergias, «para las feministas, el arte se transformó en la plataforma desde la cual reivindicar una revisión política y personal; el arte era a un tiempo extraordinariamente receptivo y productivo de nuevas ideas políticas» (Reckitt, 2005: 21).

Según señala Helena Reckitt en su libro “Arte y feminsmo” (2005)[6] entre finales de los años sesenta y setenta, la responsabilidad de la violencia contra las mujeres giró su forma de abordaje, pasando de la historia androcéntrica al campo de la obra pública y colectiva de las propias mujeres. Las protestas se dirigían a las violencias que representaban el sexismo y racismo en el interior de las galerías de arte del *mainstream* de los países del norte, en las cuales el considerado *arte minorizado* de las mujeres fue desechado. En ese contexto surgieron distintos movimientos feministas de artistas en Estados Unidos entre los cuales se destacaron: *Women Art Revolution y Guerrilleras Girls*.

La galería cooperativa de artistas feministas de color en Nueva York, llamada A.I.R. -fundada en 1971 por la feminista afroamericana Howardena Pindell- tuvo como finalidad enfrentar el racismo contra las mujeres no blancas. En 1980, Pindell alentó a organizar una importante exposición de la muestra titulada *Dialécticas del aislamiento: un exhibición de artistas del Tercer Mundo de los Estados Unidos*. En la introducción al catálogo de la muestra, la escultora, pintora y videoartista cubana exiliada Ana Mendieta, es un símbolo del escenario de la guerra fría entre Estados Unidos, Rusia y Cuba. La racialización de su cuerpo de color latino, ingresando al mundo de la supremacía cultural blanca fue decisiva en su posicionamiento. Recogió ese malestar con esta expresión: «El movimiento norteamericano es básicamente un movimiento de clase media blanca».

Según Rackitt (2005: 11) desde mediados de los años setenta hasta finales de los ochenta muchas artistas, influidas por el postestructuralismo y el psicoanálisis repudiaron ciertos aspectos del primer arte feminista sobre la celebración de la feminidad innata, el aislamiento a esferas biológicas y culturales, entre otras. En medio del clima conservador de los EE.UU y de la era Tatcher en Gran Bretaña, fueron inspiradas por el libro “Nacida de mujer” de la poetisa lesbiana Adrienne Rich (1976) y por la afro-americana Audre Lorde, quien publicó un artículo titulado “Usos de lo erótico” (1978). Las artistas más jóvenes se interesaron por sus predecedoras de los años sesenta y setenta reabriendo el debate sobre el esencialismo, la naturaleza y la represión del cuerpo.

El correlato de este nuevo orden, en el cual el capitalismo surge como la única posibilidad triunfante de existencia, no fue necesariamente el fin de la violencia armada. Surgieron nuevas guerras en la ex Yugoslavia y los Balcanes; otros conflictos como excrecencias del período postcolonial en África; guerras internas o contra los Estados; invasiones militares en

nombre de los Derechos Humanos en el marco de los programas de las Naciones Unidas para mantener la paz mundial…

En este contexto, las violaciones a las mujeres se tradujeron en "armas de guerra". "Hay pruebas de que en los conflictos postcoloniales la agresión sexual sucedió a gran escala. Durante la subdivisión del subcontinente indio entre la India y Paquistán en 1947, se calcula que 100.000 mujeres fueron violadas, raptadas y casadas a la fuerza. (…) (UNRISD, 2006: 250)[7]. La Relatoría de las Naciones Unidas sobre violencia contra la mujer informó en 1998 que el matrimonio y la prostitución forzosos, y la esclavitud sexual sobre mujeres en cautiverio para disponibles para brindar servicios sexuales a los soldados, formaban parte de las violaciones a los derechos humanos. Fue en 1992 cuando la violación se reconoció como un arma de guerra. Los tribunales sobre genocidio fueron atendidos por los medios de comunicación de masas a nivel mundial, que se enfocaron en la violación masiva de mujeres en Bosnia y Herzegovina, seguida por la de entre 250.000 y 500.000 mujeres durante el genocidio de 1994 en Rwanda." (UNRISD, 2006: 250).

Si durante las décadas de 1980 y 1990 el cuerpo racializado e infectado por el SIDA fue simbolizado por distintas prácticas artísticas en el Norte y el Sur, para mostrar cómo se intersectaban las diferencias raciales y sexuales[8], en las décadas siguientes los cuerpos de las mujeres se convirtieron definitivamente en armas carnales y víctimas de los conflictos internacionales, como centro de los debates sobre republicanismo, laicismo y democracia.

"Fue la imagen del cuerpo de una mujer afgana cubierto por una *burka*, y no la destrucción provocada por 20 años de guerra subsidiada por los EE.UU, lo que sirvió de marco para la movilización de la organización *Feminist Majority* contra el régimen taliban. Esto es evidente en los relatos de mujeres afganas que cuentan que sus vidas no mejoraron desde el derrumbe del gobierno talibanés y cómo sus vidas se tornaron más inseguras por la inestabilidad socio-política creciente." (Mahmood, 2006: 10)[9]

En el escenario de la post-guerra fría de fin del siglo, dos tesis se tornaron hegemónicas: la que se conoce como el "fin de la historia", sostenida por el influyente politólogo estadounidense de origen japonés, Francis Fukuyama; y la tesis del "choque de civilizaciones" promovida por Samuel Huntington -conocida a partir de un artículo publicado en la revista estadounidense Foreign Affairs en 1993 y transformado en libro en 1996 bajo el título: "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order" (Sion & Schuster)-. Si en este libro el autor sostiene que el binarismo de la guerra fría fue sustituido por el "choque de civilizaciones", el intelectual de origen palestino, Edward W. Said, responderá con su obra

“Orientalismo” (1973)[10], conocida como el acta fundacional de los estudios poscoloniales. En sus palabras: “las culturas son híbridas y heterogéneas (…) las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad” (p. 456).

Se trata de un libro atado a la dinámica tumultuosa de la historia contemporánea. “Abre con una descripción, que data de 1975, de la guerra civil en Líbano, que terminó en 1990. Llegamos al fracaso en el proceso de paz de Oslo, al estallido de la segunda Intifada, y el terrible sufrimiento de los palestinos de las re-invadidas franjas de Cisjordania y Gaza. La violencia y el horrible derramamiento de sangre continúan en este preciso instante. El fenómeno de los bombazos suicidas ha aparecido con todo el odioso daño que ocasionan, no más apocalíptico y siniestro que los sucesos del 11 de septiembre de 2001 con su secuela en las guerras contra Afganistán e Irak. Mientras escribo estas líneas continúa la ocupación imperial ilegal de Irak a manos de Gran Bretaña y Estados Unidos. Su estela es en verdad horrible de contemplar. Se dice que todo esto es parte de un supuesto choque de civilizaciones, interminable, implacable, irremediable. Yo, sin embargo, pienso que no es así.” (citado por Duplá, 2003)

Esta obra tendrá una influencia decisiva en el pensamiento de la reconocida feminista india Chandra Talpade Mohanty por su libro “Bajo los ojos de Occidente: *academia feminista y discursos coloniales*” (1984)[11], que fuese revisado más tarde. Propone la idea de que cualquier construcción intelectual y política de los “feminismos del Tercer Mundo” debe contemplar el tratamiento de dos proyectos simultáneos: por un lado, la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente y, por otro, la formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas. Algunos escritos feministas “colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, y por tanto, producen/representan un compuesto singular, la “mujer del Tercer Mundo”, una imagen que parece construida de manera arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente” (Mohanty, 2008: 121).

En este espacio omitido y borrado que hoy emerge como un espacio de escucha, mi tesis trabajada en el libro “La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial” (2018), es que la “nueva razón imperial” escribe el guión de los “fundamentalismos coloniales globales” (culturales, religiosos, políticos, económicos y epistémicos) en los cuerpos racializados de las mujeres del sur global. En tanto, la Historia que se conoce, la historia oficial, siempre es obra del colonizador. Él ha desacreditado el

trabajo de alumbramiento de las *memorias orales* en favor de los archivos escritos del Estado, ante la apatía del mundo. Y, en esa Historia, las mujeres son representadas a través de lo que en mi libro *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (pos)coloniales en América Latina* llamo una « retórica salvacionista" (Bidaseca, 2010) bajo una monoglosia, la *monoglosia del colonizador*. Así pues, en el nuevo orden geopolítico, construir un lugar en que las memorias de las mujeres afrocubanas, palestinas, iraníes, indígenas, africanas, asiáticas... como tantas otras narren sus historias, es vital para la superación de prácticas "metodológicas extractivistas" en la producción de conocimiento (tomando la expresión de Boaventura de Sousa Santos). Como alcanzar lo que llamo una « justicia cognitiva », que puede lograrse a partir de una *puesta en suspensión de las metodologías hegemónicas convencionales*.

¿Es posible liberarse de la violencia epistémica del discurso etnográfico y etnológico en sociedades poscoloniales?¿Cómo puede alcanzarse una política de conocimiento que, desde el conocimiento situada en el Sur, quiebre el relato representacional y violento puesta en la figura masculinizante aún vigente del « informante nativo »? ¿Cómo lograr visibilizar y construir un espacio de la escucha para las situaciones de violencia que enfrentamos las mujeres artivistas-investigadoras en los trabajo de campo? ¿Cómo desmitologizar el relato basado en el principio de que las que llamaré « etnografías heroicas »[12] cuyo valor, poder de autoridad y de citado, se coloca en el lugar que se pone en riesgo las vidas y los cuerpos racializados?

El arte de Shirin Neshat en el escenario post-guerra fría e islamofobia se torna un lugar de conflictos culturales. La artista nacida en Irán, migró a EE.UU a estudiar arte con 17 años. Estando fuera de su país se produce la Revolución Islámica. En 1990 vuelve a Irán y fruto de la experimentación de este viaje surge *"Women of Allah"* (1994), una de sus series fotográficas más emblemáticas en las que muestra a las mujeres vestida con el chador. La piel que queda descubierta es utilizada por la artista a modo de lienzo donde escribe grafías *farsí*[13]. La caligrafía adquiere poder semántico y simbólico. Desborda los sentidos sedimentados en los discursos coloniales de fijación (Bhabha, 2000) de las identidades, propios de la política islamofóbica occidental de base culturalista que fuese cuestionada recientemente por el MOMA.

Influenciada por la crisis humanitaria actual, la cineasta vietnamita y feminista postcolonial Trinh T. Minha-ha -quien escribiese "Every spectator owns a Vietnam of his or her own"[14] para una crítica a los espectadores occidentales y a su consumo de la Guerra- publica "Elsewhere, within here. Inmigration, refugeeism and the boundary event" (Routledge, New York, 2011).

El mismo se centra en las experiencias vividas, los contextos sociales y las historias corporizadas, acudiendo a las hibridaciones que existen en diversos eventos fronterizos para dar cuenta de las interconexiones que se despliegan en espacios aparentemente dispares, ocupados por la colonización.

¿Cómo se puede traducir la pos-colonialidad en el arte feminista nómade? ¿Qué nuevas perspectivas han sido elaboradas en torno de lo 'pos-colonial desde los campos académico y artístico? ¿Que forma toman los fantasmas coloniales en lo que llamaré los "mundo entre" las metrópolis y sus ex colonias? ¿De qué modo la geopolítica imperial y su ideología racista patriarcal atraviesa las prácticas artísticas? ¿Cómo experimentan estos cuerpos los sueños, las tensiones musculares que narró Frantz Fanon en su obra autobiográfica "Piel negra, máscaras blancas" en su lucha permanente y feroz contra la colonialidad? ¿Cómo surgen las presencias de las artistas del sur para quebrar el relato colonialista?

Abordaré las prácticas de tres mujeres artistas nómades en tres escenas específicas: la Guerra fría; Post 9/11 y el escenario actual de los migrantes y refugiados. Interpretaré de qué modo las tres artistas feministas exiliadas -que producen su obra desde el sur-, escribieron en sus cuerpos los procesos de ocupación/colonización/descolonización acudiendo a una re-semantización de los signos contemporáneos de la agencia femenina. Me referiré a las esculturas-cuerpo-tierra de la cubana *Ana Mendieta (1948-1985) "Siluetas" (1973-1980) en el escenario de la guerra fría;* al arte visual de la iraní *Shirin Neshat (1957) en la Serie "Women of Allah" (1993-1996) en el escenario post-9/11 e islamofobia y* a la cineasta postcolonial vietnamita *Trinh T. Minha-ha (1952) en su film Tale of love (1995) en la era del nomadismo planetario, las migraciones y refugiados políticos*.

1- Guerra fría: el arte-Cuerpo-Tierra de la cubana Ana Mendieta

"He estado conduciendo un diálogo entre el paisaje y el cuerpo femenino (basado en mi propia silueta). Creo que esto ha sido resultado directo de haber sido arrancada de mi tierra natal (Cuba) durante mi adolescencia. Estoy abrumada por el sentimiento de haber sido arrojada del vientre (la naturaleza). Mi arte es la forma que restablezco los lazos que me unen al universo. Es un regreso a la fuente materna. A través de mis esculturas de tierra/cuerpo me hago una sola con la tierra. Me convierto en una extensión de la naturaleza y la naturaleza se convierte en una extensión de mi cuerpo. Este acto obsesivo de afirmar mis lazos con la tierra es en realidad una reactivación de creencias primigenias ... (en) una fuerza femenina omnipresente, la imagen posterior de estar encerrada en el útero; es una manifestación de mi sed de ser." Ana Mendieta, 1981. Declaración sin publicar (*Ana Mendieta. A retrospective*, 1988: 17).

Mendieta (1948-1985) supo conocer el racismo en los Estados Unidos como exiliada proveniente de un país ocupado por dicha potencia hasta la Revolución de 1959. Llegó allí con apenas los doce años, junto con su hermana Raquel, por medio del operativo Peter Pan organizado por la Iglesia católica para salvar a los niños del comunismo. Su vida es producto simbiótico de las conflictivas relaciones entre ambos países en el escenario de la Guerra Fría[15]. *"Era la putica",* advirtió en una entrevista que aparece en el Catálogo. Debió enfrentar su condición racializada de *latina* y consecuentemente luchar para lograr el reconocimiento de su obra en el campo artístico.

Fue parte de esa generación contestataria de fines de los años 70 y comienzos de 1980. Murió demasiado joven, a los 36 años, de forma trágica víctima de femicidio, en la ciudad de Manhattan el 8 de septiembre de 1985. Según se recoge en los testimonios de familiares y amigos durante el juicio, las causas de su muerte se vinculan con la violencia con que, después de un riña con su pareja, Carl Andre – figura prominente dentro del movimiento conocido como minimalismo-, fue arrojada desde el balcón del edificio.

La despolitización de su obra en el país del Norte se encuentra vinculada a múltiples y complejos procesos de subalternización. A pesar de que su talento le permitió obtener premios internacionales, era considerada una artista marginal. Dentro del movimiento feminista muchas artistas fueron tildadas de *esencialistas*. Es el caso de Mendieta. Expresión del movimiento antigalería y antiobjeto (Perrault, 1987: 17) que se difundían en el mundo del arte, su obra ha sido descalificada por la crítica de arte hegemonizada por la asepsia del arte conceptual.

Por esos tiempos, su obra se encontraba influenciada por la crisis del relato hegemónico por parte del afrofeminismo y de las voces de las mujeres tercermundistas plasmadas en esa gran antología *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (1988) -editado por las feministas chicanas- que posee un espíritu poético radical. Basado en *El poema de la puente* de la poeta afroamericana Kate Rushin, del cual cito sólo su comienzo:

«Estoy harta,

Enferma de ver y tocar

Ambos lados de las cosas

Enferma de ser la condenada puente de todos.

Nadie

Se puede hablar

Sin mí

¿No es cierto? …» (Moraga y Castillo, 1988: 1)

Las luchas de mujeres tercermundistas de 1960, entre las cuales se ubica la obra de Mendieta, actuaron sobre el imaginario simbólico de esas mujeres consideradas *otras* por el feminismo blanco, que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, nacionales, etc. al interior de la categoría homogénea *mujer*. El término *mujeres de color* que identifica una coalición de mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena norteamericana y africana -los grupos más numerosos de gente de color en EE.UU-, reunía a muchas de las integrantes del movimiento por los derechos civiles y aquellas que habían participado en las luchas nacionalistas contra el colonialismo del *Tercer Mundo*.

Este cambio se inscribe en el pensamiento próximo al "feminismo postcolonial" en la discusión sobre los rasgos que asumió el *feminismo* como "feminismo blanco occidental y heterosexista" y la preocupación sobre las diferencias históricas y culturales podían afectar la teoría y la práctica política del feminismo. Estas tensiones se retrotraen la década de los setenta, en la que el feminismo negro y/o lesbiano se despegaron del feminismo existente, criticado de racista y etnocentrista. En torno al llamado a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas –que desconocían la opresión de raza y clase- pospusieron y desecharon estas *otras* opresiones y, de este modo, impidieron ver sujetos racializados sexualizados y colonizados y la ubicación de estos sujetos en diferentes discursos racializados. En efecto, encontraron que la categoría de patriarcado era una forma de dominación masculina universal, ahistórica, esencialista e indiferenciada respecto de la clase o la raza y fue este el motivo de su cuestionamiento.

Múltiples movimientos feministas en EE.UU construyeron su crítica desde la posición étnica, cuando advirtieron que eran silenciadas por las feministas blancas, aunque fueron también criticadas de sectarias.En particular, el Movimiento de mujeres feministas negras (bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde, entre otras, de quienes se rescata la antología *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes (*Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, 1982), denuncia el racismo del feminismo blanco y la ausencia de tratamiento de la clase y la raza.

En efecto, sus últimas obras de tallas o grabados en piedras caliza realizadas en su tierra

natal Cuba, tal como vimos en la Serie titulada “Esculturas rupestres” fueron exhibidas por primera vez en noviembre de 1981 en la galería AIR. «Mendieta talló con fluidez un gran número de imágenes inspiradas en representaciones prehistóricas de la fertilidad y en símbolos pre-colombinos. De hecho, todos los títulos de estas obras fueron tomados del lenguaje de los desaparecidos indios taínos de Cuba.» (Mendieta, 1987: 48).

Próxima al trabajo de la artista francesa Gina Paine[16] y a esa forma sofisticada de narración, la de *un cuerpo que se abre para que otros cuerpos puedan mirarse en él*, expuso la violencia escrita en los cuerpos femeninos a través de distintas performances.

Su trabajo con la cultura afrocubana y amerindia se plasmó a partir de la experiencia de su viaje a Cuba, su tierra natal. Las escenas de sacrificios rituales de animales, trabajos con sangre, son posibles de observar en las Esculturas rupestres *Guacar (Nuestra menstruación*) (1981), *Itiba Cahubaba* (Old Mother Blood) *Madre Vieja ensangrentada* (1981), talladas al regreso. La Cueva del Águila, Escaleras de Jaruco, Havana, Cuba. O en *Body Tracks* (Rastros corporales, 1982), donde las marcas esfumadas de pintura color rojo, hechas por las manos y los antebrazos de Mendieta, siguen un movimiento deslizante en una pared blanca.

“Comencé inmediatamente a usar sangre, creo que fue porque pienso que es algo muy poderoso y mágico. No lo veo como una fuerza negativa” (Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 42)

La sangre como fluido de «lo femenino», vinculado a la suciedad y la impureza en gran parte de las culturas, convocó desde siempre su adhesión al movimiento feminista. Así el trabajo de Daisy Rubiera Castillo (2011)[17] sobre la santería o regla Ocha ofrece una nueva interpretación a los roles de género en la sociedad colonial en Cuba. Las antiguas civilizaciones no pudieron dar una interpretación adecuada al ciclo menstrual femenino, debido a que no fue sino hasta 1827 con el descubrimiento del óvulo que la menstruación formaba parte del proceso reproductivo (Castillo, 2011: 115). Antiguamente fue considerada por parte de las religiones (Biblioa, Corán, Tratado de Ifá, entre otros) como la purificación del cuerpo de la mujer por la cual se liberaba de energías negativas. En ese ciclo durante 7 días, se la consideraba “inmunda”. Según la autora, la sociedad yoruba no escapó a ese condicionamiento como tampoco la sociedad colonial. La Regla Ocha incorporó aquellas creencias. Esas valoraciones fueron recogidas por la autora a partir del discurso de un babalawo del siguiente modo:

“Los textos más arcaicos dan un profundo sentido místico a la menstruación. Se cree que fue Orisá Odú quien provocó la menstruación en todas las mujeres del mundo. En la narrativa de

Ifá ella es superior a todas las mujeres. Las mujeres no pueden tocar sus símbolos ni heredarlos, pues ella es la propia representación interna de la mujer y menstrúa eternamente" (Castillo, 2011: 117).

En la mitología yoruba el castigo que se impuso a la mujer, a través de los mitos de la adquisición del saber por parte de Yemaná cuya acción alterará el equilibrio del orden patriarcal, o por la virtud negativa de la curiosidad en el mito de Burukú Naná, es la menstruación.

Las influencias africanas fueron descriptas por la artista como la de una "costumbre africana que me parece… análoga a mi trabajo. (…) Los hombres de Kimberly van fuera de sus villas a buscar novias. Cuando un hombre trae a casa a su nueva esposa, la mujer viene con un saco de tierra de su lugar natal y cada noche come un poco de ella. La tierra la ayuda a hacer la transición entre el lugar de origen y su nueva casa…" *(Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 46)*

La primera vez que Mendieta utiliza la sangre para hacer arte fue en 1972, cuando creó la obra Sin título (*La muerte de un pollo*). Su cuerpo desnudo frente a una pared blanca, sostiene un pollo recién decapitado, por sus piernas, corren atisbos de sangre. "Durante un performance al aire libre en Old Man´s Creek (Iowa) Ana se estregó sangre y rodó por una cama de plumas blancas que le cubrieron el cuerpo cuando se levantó. Este acto sugería su transformación en el gallo blanco cuyo sacrificio es uno de los ritos preparatorios de los ñáñigos, sociedad secreta masculina de la santería, religión sincretista afro-cubana que abarca tradiciones espirituales de los yorubas en África y elementos del catolicismo" (*Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 42)*

En 1973 la artista representó "Rape Scene". "La actuación", que tenía un carácter más teatral que las obras anteriores; se basó en el caso real de un estudiante de enfermería en la Universidad de Iowa que había sido violada. Impresionada por la brutal violación y asesinato de Sara Ann Otten, Ana se cubrió de sangre y ella misma atada a una mesa en 1973, invitó a personas cercanas a dar testimonio. Esta performance fue presentada a un grupo de amigos invitados a cenar en su apartamento en el campus de Iowa. A su llegada, la puerta del apartamento estaba esperando, medio abierta, para permitir una visión interior en el cuerpo de la propagación de Mendieta en una mesa, con las manos y los pies atados, desnudos de cintura para abajo y con las piernas ensangrentadas.

La lectura sesgada de su propia muerte como anticipo de su serie «Silueta»[i], (1973-1980) donde representó las siluetas femeninas en la naturaleza —en barro, arena y hierba— con

materiales naturales como hojas y ramas incluyendo sangre, imprimiéndolo en su cuerpo o pintando su silueta en el mar, o sobre el césped, expresan la relación depredatoria física y espiritual con la Tierra. A través de esas intervenciones Ana Mendieta iba creando un nuevo género artístico, al que nombró esculturas «earth-body».

La simbología admite no un cuerpo sino todos los cuerpos femeninos; el vientre materno; la disolución con la tierra. Una síntesis política entre tierra y cuerpo.

2- Post 9/11: el Arte de la iraní Shirin Neshat

"Descubrí entonces por qué me iluminan tanto las mujeres iraníes. Es porque bajo toda circunstancia, ellas han ampliado sus fronteras. Han confrontado a la autoridad. Han quebrado todas las reglas en lo más pequeño y en lo más grande. Y, nuevamente, se han probado a ellas mismas. Y aquí estoy yo para decir que las mujeres iraníes han encontrado una nueva vocera, y que su voz me sirve para encontrar la mía. Es un gran honor ser una mujer iraní, una artista iraní, aunque por ahora tenga que trabajar solo en Occidente." TEDWomen. Shirin Neshat: arte en el exilio, 2010. https://www.ted.com/talks/shirin_neshat_art_in_exile/transcript?language=en#t-63000

Shirin Neshat abandonó Irán cuando sólo tenía 17 años para ir a estudiar a la Universidad de Berkeley y regresó a su país en 1990 pos Revolución Islámica. Neshat relató de este modo su experiencia del viaje de regreso:

"La Revolución cambió drásticamente todos los aspectos de la vida en Irán. Además, al margen de la presión política, el país se encontraba aún recuperándose de una larga guerra contra Irak así que en líneas generales fue un retorno muy triste. El Irán que encontré era por un lado aterrador y por otro muy excitante. El país había estado tan aislado que en cierto modo parecía que uno entraba en otro mundo completamente distinto. Esto tenía cierto atractivo especialmente viniendo de Occidente, del capitalismo y el individualismo propios del primer mundo. Pero cuando una se enfrentaba con aspectos tan cruciales como la ausencia de derechos humanos y de libertad de expresión, daban ganas de salir corriendo." (Entrevista realizada en España antes de inaugurar su muestra en el Museo de Arte Contemporáneo de Castilla y León (MUSAC): *Shirin Neshat. la última palabra).*[18]

"Women of Allah" es una serie de fotografías de mujeres musulmanas que han sido el foco de atención en el escenario de la post guerra-fría y el post 9/11 de las políticas imperialistas de EE.UU durante el gobierno de Bush, identificaron a Irán como el "Eje del Mal". La presencia occidental en Irán tiene una larga trayectoria. Aunque en Occidente se sitúa el origen del

enfrentamiento en la revolución iraní de 1979, los iraníes suelen colocar el golpe de 1953 por la nacionalización del petróleo como la raíz de los problemas. Irán se convirtió en parte del tablero por el cual las potencias europeas se disputaban el control del mundo.[19]

El prestigioso trabajo intelectual palestino de Eward W. Said menciona que, desde Hegel y su afirmación de Oriente como "la infancia de la historia", los escritores occidentales han descrito el Oriente como atrasado e inferior. "Especialmente desde el punto de vista europeo, Oriente era casi una invención europea, y desde la antigüedad, había sido escenario de romances, seres exóticos, recuerdos y paisajes inolvidables y experiencias extraordinarias" (2004: 19).

Si bien se concentró en la literatura, indicó que la producción del Orientalismo no se observa únicamente en obras literarias, sino en el arte, en las relaciones políticas, en los medios de comunicación. En sus palabras: "(..) el orientalismo es "la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado en dos mitades diferentes Oriente y Occidente) (…) es una cierta voluntad de o intención de comprender –y, en algunos casos de controlar, manipular e incluso incorporar- lo que manifiestamente es un mundo diferente (…) es sobre todo un discurso que, de ningún modo se puede hacer corresponder directamente con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con diferentes tipos de poder: político (como el estado colonial o imperial); intelectual (…); cultural (…) moral (…)" (Said, 2004: 34/5). Este dispositivo permite sino desmontar, al menos cuestionar, la imagen tradicional que Occidente ha acuñado sobre Oriente, fruto de prejuicios, estereotipos y deformaciones interesadas, que se podrían remontar hasta Esquilo y su tragedia *Los Persas*, en el siglo V a C.

La fiebre orientalista ocupó un lugar de privilegio en el imaginario europeo desde el lejano tiempo de las Cruzadas y fue incentivado por las primeras traducciones de textos como las "Mil y Una Noches" en los primeros años del siglo XVIII. "La penumbra de los harenes, reducto de mujeres que no podían escapar, custodiadas por eunucos gigantescos, excitó la imaginación de los hombres del XIX. (…) Los viajeros ingleses, franceses, alemanes visitaban con devoción los edificios árabes en España, viajaban al Medio Oriente, al Norte de África, y volvían con inquietantes noticias de ese mundo cerrado y misterioso. La posesión imperial se metaforizaba en posesión erótica. Pero a su vez la mirada occidental devolvió nuevos motivos eróticos a los hombres orientales." (Malosetti Costa, 2016: 70)[20]

Esta actitud occidental refleja su incapacidad para comprender otras culturas, para analizar a

los *otros* desde parámetros de igualdad y respeto, y Said la analiza como una construcción cultural, integrada dentro de las formas de dominación imperialista que incluye las políticas orientalistas del feminismo del Norte.[21]

A esta ideología han respondido los estudios del feminismo islámico que cuentan con importantes contribuciones. Así en su artículo "Anhelos Feministas y Condiciones postcoloniales", Lila Abu-Lughod pone su atención sobre el papel de mujeres musulmanas que está cambiando en este nuevo siglo o el mundo postcolonial. La importancia que ha adquirido el velo como signo de la dominación es insoslayable en la propaganda mediática y en las discusiones sobre los derechos de las mujeres musulmanas que viven en el Primer Mundo. Son identificadas como *víctimas* del sistema patriarcal de sociedades no occidentales en sociedades occidentales. La obsesión europea por *desvelar* a las mujeres, es decir por *quitarles* el velo, lo inscribe, a mi entender, como signo de autenticidad cultural. "El velo en sí mismo no debe ser confundido con, o hecho para, una suerte de agencia" (Abu-Lughod, 2002: 4; mi traducción).

La serie *"Women of Allah"* de Nashet incidirá en este debate de un modo sumamente potente. *"El arte es nuestra arma. La cultura es una forma de resistencia."* explica. La artista muestra en ellas fotografías en blanco y negro de mujeres vestidas con el chador que se levantan el velo para mostrar un rostro de dimensiones amplificadas escrito con grafías persas, en los resquicios de piel descubiertas que son utilizadas a modo de lienzo. Estas inscripciones son textos de otras mujeres escritoras iraníes, en los que se habla sobre el amor, el deseo, el sexo, la vergüenza.

Es amplia la bibliografía feminista sobre la posición que adquieren las mujeres en las sagradas escrituras y las interpretaciones del Corán. Así, entre otras publicaciones, en "Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation" (1994), Barbara Stowasser examina todo los pasajes del Corán donde se refiere a las mujeres, y les compara con los pasajes correspondientes en el Hadith (los dichos del profeta Mohamed). El Hadith es un libro de historias compiladas de dichos del profeta. No obstante, ese libro fue establecido cientos de años después de su muerte y las historias fueron transmitidas de boca en boca a través de generaciones. Aunque había un proceso rígido en donde se decidía si una historia era verdadera o falsa, no se puede saber certeramente si los dichos son realmente del profeta o no. Para los musulmanes creyentes, ellos son los dichos del profeta y es un pecado negarlo. Stowasser muestra sin embargo, las diferencias chocantes entre las versiones del Corán y del Hadith cuyas historias, en muchas ocasiones culpabilizan a las mujeres por ciertos hechos; o suman mas leyes para las mujeres que no están mencionadas en el Corán, o tratan a la

mujer como inferior al hombre.[22]

Estas discusiones tanto influenciaron al arte de Nashet como la potencia de las escrituras persas en las imágenes de la serie que mencionamos, estimulan el debate con el campo académico y de los movimientos feministas de Oriente Medio. Cuestionando una representación victimizante y pasiva, Shirin Neshat habla de la violencia presente en toda su obra como estrategia de quiebre en la representación dominante: "Yo creo que la noción de violencia sí está presente en todas y cada una de las obras que he realizado si bien ésta se presenta de muy diversas formas. Mi obra es un permanente juego de tensiones." http://www.elcultural.com/revista/arte/Shirin-Neshat/12663.

La serie *Women of Allah* incluye las siguientes obras elaboradas entre 1993 y 1996: I Am Its Secret (1993), Faceless (1994), Rebellious Silence (1994), Stories of Martyrdom (1994), Allegiance with Wakefulness (1995), Moon Song (1995), Seeking Martyrdom, versions and 2 (1995), Speechless (1996).

En esta estética descolonial la artista lucha contra la colonialidad del arte y el prejuicio occidental que sentencia a las mujeres musulmanas al ubicarlas como seres pasivos, atrasadas, dominadas por los varones orientales. Ese es el motivo por el cual incluye armas en estas fotografías. Jugando con esta doble significación: por un lado, en "Speechless" (1996) muestra el rostro de la mujer descubierta que lleva incrustado el cañón recortado de un arma apuntada al espectador, que se confunde con un pendiente. Por otro lado, la (im)posibilidad de leer el texto escrito es -para quien no habla la lengua *farsí*– un recurso estético simbólico, o la incrustación de textos de feministas iraníes tales como Forough Karokhzad[23] (que criticó el sistema patriarcal iraní u otras como la poeta Tahereh Salfarzadeh que expresan su pasión por la liberación del chador (Reckit, 2005:181). [24]

Después de *Women of Allah*, Neshat realiza *Turbulent, Rapture* y *Fervor*, videos que problematizan el rol de los género que asumen mujeres y hombres en diferentes contextos patriarcales. *Turbulent*, es un video en blanco y negro, en el que se contraponen en una misma sala dos pantallas situadas en paredes enfrentadas. En una de ellas una cantante iraní está de espaldas cantando a un auditorio vacío. Metáfora de una política del silenciamiento en Irán por el cual las mujeres tienen prohibido cantar en público. Mientras en la otra pantalla aparece un hombre cantando.

Luego llegó, *Women without men, s*u primer largometraje. Filmada en Casablanca, Marruecos capta el momento decisivo en el verano de 1953, cuando los anhelos de una

nación son aplastados por los poderes extranjeros en un golpe trágico que lleva a la Revolución Islámica de 1979. “Hice esta película porque creía que era importante hablarle a los occidentales sobre nuestra historia como Estado. Porque todos ustedes parecen tener una idea de Irán posterior a la Revolución Islámica. Pero Irán era antes una sociedad secular, teníamos una democracia y esa democracia nos fue robada por el gobierno de los Estados Unidos y por el Gobierno británico. La película también habla de la gente iraní, al pedirles que regresen a su historia y que se vean cómo eran antes de ser islamizados; cómo nos veíamos, cómo tocábamos música, cómo era nuestra vida intelectual; y principalmente, cómo luchábamos por la democracia.” V*ersa* sobre el tabú sexual y la religión a través de la figura de una joven prostituta, Zarin, que, presa de la vergüenza y la culpabilidad, abandona el burdel para suplicar el perdón de Dios siendo rechazada. Zarin es un personaje de la novela *Women without men*, de Shahrnoush Parsipour, autora iraní que vive exiliada en Estados Unidos y que fue encarcelada por escribir esta novela.

3- Nomadismo planetario: El arte visual de la cineasta vietnamita y feminista postcolonial Trinh T. Minh-ha

“Mirándola a ella por el lente. La veo convertirse en mí, convertirse en mía. Entrando en la única realidad de signos, en la cual yo misma soy un signo” (Reassemblage).

En el campo de la antropología la crisis de la representación marcó el desasosiego etnográfico al tiempo que desplegó posibilidades a otros lenguajes de subversión. El tratamiento de la imagen en la literatura de Trinh T. Minh-ha en su narración visual sobre mundos no occidentales, es parte de estos nuevos tiempos. Vietnamita, feminista, teórica, etnógrafa, artista experimental, poeta, vivió en un país que estuvo bajo el dominio directo de sucesivas ocupaciones y guerras.[25]

Su primer libro “Un Art sans Ouvre” (1981) desafía esos límites al intersectar Jacques Derrida, Antonin Artaud con textos del budismo Zen. El libro “Women, Native, Others” (1989), la convirtió en referente indudable del post-colonialismo y el feminismo.[26] Sus filmes etnográficos son *Reassemblage: From the Firelight to the* Screen (1983) y *Naked Spaces: Living is Round* (1985). *Reassemblage* se sumerge en las vidas de las aldeas de Senegal, *Naked Spaces* en la de seis países de África de Oeste (Mauritania, Mali, Burkina Faso, Togo, Benin y Senegal). Contrapone una narración no-lineal, incompleta, con un lenguaje poético que deja deslizar la posibilidad de otra forma de hacer cine que desestructure las temporalidades y especialidades y que infiera la propia reflexión de la cineasta en este viaje de inmersión que es un tránsito ritual. “El observador ansioso recoge

muestras y no tiene tiempo para reflexionar sobre los medios utilizados," explica Trinh T. Min-ha en sus comentarios a *Reassemblage* (1982).

El cine que crea Trinh cuestiona las convenciones discursivas y científicas de la etnografía clásica, los códigos occidentales y convenciones cinematográficas (las tomas, los procesos de edición, el sonido). El voyeurismo, la fascinación por lo extraño, lo exótico disponible para su fetichización son recurrentes en toda su obra. Así, en *A Tale Of Love*[27] inspirado en "The Tale of Kieu", el poema nacional de amor de Vietnam escrito en el siglo XIX, la mirada voyeurista estructura la narración. Retrata la experiencia de una inmigrante vietnamita a través de Kieu, una mujer martirizada que se prostituye por el bien de su familia. El poema se ha convertido en una metáfora de un Vietnam que es ocupado, invadido y expoliado. Metáfora que alcanza a la propia Kieu en esa analogía entre nación y mujer. La presencia de mujeres vietnamitas vuelve a rodar en otro de sus films: *"Surname Viet Given Name Nam"*[28] Centrada en aspectos de la sociedad vietnamita a través de la historia de la resistencia de las mujeres en Vietnam.

Su comentario, *"No es mi intención hablar sobre, sino hablar cerca"* (*Reassemblage) i*mpone un cambio epistémico en la constitución misma del acto de la representación, en la relación de poder que se establece entre quien filma y quien es filmada/o. La desnudez en *Reassemblage* contiene un tratamiento especial, al ser re-significada a través de esta voz: *"Un hombre asistiendo a una presentación de diapositivas sobre África se dirige a su esposa y le dice con culpa en la voz: he visto pornografía esta noche"* (mi traducción de *Reassemblage*). De este modo, los acercamientos estéticos y cuidados a los senos de las mujeres en las aldeas, en medio de sus labores diarias, ponen en jaque la vulgarización de los films clásicos que potencian el poder hiperlativo voyeurista del espectador.

El tratamiento del lenguaje es distintiva del cine de Trinh. Las voces de hombres y mujeres en off, hablando en su lengua, sin subtítulos, sin sincronía entre imagen y sonido rompe el modo de hacer cine en Occidente.

Al cuestionar las diferencias étnicas, raciales, nacionales, sexuales, Trinh T. Minh-ha acuñado el binomio otro/as inapropiados/bles desarrollado por Donna Haraway (1999: 125). "Ser un «otro inapropiado/ble» significa estar en una relación crítica y deconstructiva en una (racio)nalidad difractaria más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que exceden la dominación" (…) No ser postmoderno, sino insistir en lo amoderno. Según la autora, Thinh busca una forma de representar la «diferencia» como «diferencia crítica interna», y no como marcas especiales taxonómicas que asientan la diferencia al modo del apartheid." (p. 126)

La idea del lenguaje como un campo minado para la mujer, el lenguaje como esa gran ballena que la mujer debe acercar a su propia costa. Trinh Minh-Ha (1989) lo expresa bien. La mujer batalla con dos representaciones lingüísticas del yo: un "Yo" con mayúsculas (el sujeto maestro, el depósito de la tradición cultural) y un "yo" con minúsculas (el sujeto personal con una raza y un género específico) (6). El proceso de la escritura representa un acto de violencia: para escribir "con claridad" es necesario podar, eliminar, purificar, moldear este yo con minúsculas, adecuarlo a una tradición, localizarlo (17). La mujer necesita "lograr una distancia" que no es sino una forma de alienarse, de adaptar la voz que ha robado o tomado prestada, pero sobre todo internalizar el lenguaje del sujeto maestro (27). Minh-Ha propone, por el contrario, un mapa de relaciones enunciativas donde el lenguaje refleje las paradojas, multiplique y subvierta la noción de un "yo" original que las tradiciones culturales de género buscan fijar (22) (mi traducción).

De este modo, convoca a reactivar la potencia entrañada en cada evento de la vida. Sea este evento el cruce de una frontera, la vida en una aldea africana en Sénégal, o el propio acto de escribir consigue destruir la semiosis de los signos. Ella misma se convierte en un signo.

Habitar los "Mundos entre"

> "La experiencia del colonialismo es el problema de vivir `en medio de lo incomprensible`",
>
> Joseph Conrad "El corazón de las tinieblas".

Tal como explica la antropóloga feminista Lila Abu-Lughod en su libro *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo* (2002), "Las mujeres se han convertido en símbolos potentes de identidad y de visiones de la sociedad y la nación" (p. 14).[29] La subjetividad constitutiva de las vidas nómades, se encuentra en nuestra civilización encerrada en lo que Lévi-Strauss llamaba parte natural o `reserva ecológica´ dentro de los dominios del pensamiento domesticado: el arte" (citado por Viveiros de Castro, 2013: 26) Para el antropólogo brasileño Viveiros de Castro, el llamado "pensamiento salvaje" -definido por el dominante universal occidental- ha sido autorizado a ingresar al mundo del arte, tan sólo sacrificando su poder mágico, emotivo, anti-estético.

*Mendieta, Nashet y Minh-ha s*e resistieron a ello. Trajeron consigo la experiencia dolorosa de la migración y el pedido de refugio en la metrópoli. Frente a la "amnesia imperial" (tal como Stuart Hall aludía a la historia de Gran Bretaña con sus ex-colonias), sus pasados coloniales pesan, entre la verdad silenciosa de África, Asia o América y el fantasma colonial que acecha en las metrópolis occidentales.

En estas contemporáneas travesías de diásporas, “el problema consiste en si el cruce de las fronteras culturales permite liberarse de la esencia del yo (…) o, como si la cera, la migración sólo cambia la superficie del alma, preservando la identidad bajo sus formas proteicas” (Homi Bhabha, 1996: 269)

Tal como la reserva ecológica que mencionara Lévi-Strauss, la diferencia cultural se ha vuelto con Bejamin “el elemento de la traducción que no se presta a la traducción”. “La traducción cultural desacraliza los supuestos transparentes de la supremacía cultural, y en este acto mismo exige una especificidad conceptual, una diferenciación histórica dentro de las posiciones minoritarias” (Bhabha, 1996: 274).

Como menciona Homi Bhabha, grupos de mujeres como *Women Against Fundamentalism* se preocuparon por mostrar que el problema secular y global está siniestramente en casa, en la racialización de la religión, en la imposición de la homoegeneización en nombre de la diversidad cultural, en las políticas del gobierno, fundamentalismo patriarcal -o “ideología de género-, regulación de cuerpos, los géneros y sexualidades que se han vuelto un problema de supervivencia para las minorías culturales en las metrópolis.

En su viaje de regreso después de doce años, la artista iraní Shirin Nashet menciona: “*Yo era una extraña que había regresado a Irán para encontrar mi lugar, pero no estaba capacitada para criticar al Gobierno ni a la ideología de la Revolución Islámica. Esto cambió gradualmente mientras encontraba mi forma de expresión y descubría ciertas cosas que no esperaba ver. Así, mi arte se hizo ligeramente más crítico. Mi cuchillo se afiló un tanto. Y caí a una vida en el exilio. Soy una artista nómada. Voy a todas partes pretendiendo pensar que estoy en Irán.*” En ese pasaje, descubrió que “el tema de las mujeres iraníes era enormemente interesante por cuanto las mujeres de Irán, históricamente, parecen personificar la transformación política. Así que, de cierta manera, al estudiar a la mujer, se puede ver la estructura y la ideología del Estado”. Dirigiéndose al público refiere a su posición en la batalla cotidiana que libra entre los mundos: *“Por extraño que parezca, un artista como yo también encuentra a sí misma en la posición de ser la voz, el altavoz de mi pueblo, incluso si tengo que, de hecho, no tengo acceso a mi propio país. Además, la gente como yo, que estamos luchando dos batallas en diferentes terrenos estamos siendo críticos de Occidente, la percepción de Occidente sobre nuestra identidad – sobre la imagen se construye de nosotros, de nuestras mujeres, acerca de nuestra política, de nuestra religión. Estamos aquí con orgullo e insistimos en el respeto. Y al mismo estamos dando otra batalla. Es nuestro régimen, nuestro gobierno – nuestro gobierno atroz, [que] ha hecho cada crimen con el fin de mantenerse en el poder. Nuestros artistas están en riesgo. Nos encontramos en una situación de peligro. Nosotros representamos una amenaza para el gobierno.”*

Testimonia que los hechos ocurridos el 11 de septiembre en Nueva York, la ciudad en la que vive, *"cambiaron la dirección y sentido de su trabajo artístico porque golpearon tan profundamente todo su ser, que se sintió psicológicamente asolada y atormentada por el poder de la violencia. Una violencia que llegó a agobiarla hasta desarrollar en ella una profunda ansiedad y desasosiego respecto a su futuro. Recuerda como desde que llegó a Estados Unidos ella era una exiliada y a partir de este fatídico día de septiembre se sintió que estaba acorralada, como una refugiada. Desde este momento, -dice Neshat- me consumí ante un nuevo temor, la inseguridad y la vulnerabilidad extrema de la gente que me rodea, por el mero hecho de provenir de un país musulmán*[30]." (Shirin Neshat, 2003-2005. Edizioni Charta. Milán, 2005)[31]

Como exiliada, el tema del hogar perdido es una *obsesión* que aparece en su obra. Como en Mendieta y en Minh-ha, en el citado libro "Elsewhere, within here..." (2011) desarrolla *The Traveling Source* y explora las nociones de hogar, migración y pertenencia, presentes en la obra de las artistas precedentes. El primer ensayo, *Far Away, From Home: La Coma Entre* amplía la comprensión del « hogar » al destacar los intersticios entre lugares vividos y viajados para mostrar que el « hogar » es más que un lugar de residencia. En cambio, el hogar se encarna a través de experiencias vividas, sonidos, silencios e historias. "En una entrevista publicada en su libro 'The Digital Film Event' (1998) Trinh T. Minh-ha afirma: "Nada es natural en el sentido común del término. Tal vez el único elemento o evento 'natural' sea la energía, aquella fuerza que no existe en una forma material única sino aquella gracias a que las cosas se materializan, toman forma, mutan y se desintegran". El martirio está presente en las preocupaciones de las artistas. En Neshat y en Minh-ha el personaje de Kieu, una mujer martirizada que se prostituye por el bien de su familia se ha convertido en una metáfora de un Vietnam que es ocupado, invadido y expoliado.

Ana Mendieta, exiliada a los Estados Unidos, su cuerpo aparece fundido a su país. "Creía que la importancia del arte residía en la esfera espiritual". Tal como transcribe Marcia Tucker en el prefacio del libro "Ana Mendieta: a retrospective" (1987) -editado por The New Museum of Contemporary Art en Nueva York-: "El arte es una parte material de la cultura, pero su valor mayor reside en su rol espiritual y en su influencia en la sociedad, ya que es la contribución más grande que podemos hacer al desarrollo intelectual y moral de la humanidad". Su obra es elocuente. Su voz también. Dotada de una estética, que supo interpelar los imperativos políticos del *establishment*, a lo largo de una vida espiritual tan efímera y perdurable como su obra. Utilizando barro, arena y hierba, hojas y ramas fundía su cuerpo y lograba transmutar su dolor en energía artística. Para 1972, Ana Mendieta deseaba que sus imágenes

“tuvieran poder, que fuesen mágicas”[32]. Su propio cuerpo fue el medio en que plasmó esas representaciones efímeras. «Abracé tradiciones espirituales de los yorubas en África y elementos del catolicismo» (citado por del Río, 1988: 43) Su sentido estaba unido a su interés por los orígenes, por los ritos de los ñáñigos, por la santería, por las huellas corporales. Transformó los elementos que la naturaleza le proveía en ofrendas artísticas (del Río, 1988: 50). Flores, agua, rocas, granizo, fuego, tierra, árboles, esqueletos, sangre, se convertían en metáforas poéticas de gran valor espiritual. «Hacer esculturas-cuerpo es para mí, sostenía, la etapa final de un ritual».[33] Convencida de que la cultura capitalista podía acabar la conectividad espiritual con la tierra, dejó sus huellas corporales en Oaxaca, México, Cuba, Iowa, Nueva York. Documentó su arte en soportes visuales, videos y fotografías. Esta materialidad constituye la huella de esa huella y permite recuperar la espiritualidad de Ana Mendieta en su ausencia. Esa extraña ligazón entre erotismo y muerte que marca su vida es parte del fenómeno que interroga el feminismo hoy, el feminicidio. Luchas que se entablan cuerpo a cuerpo dirimiendo el control de la vida de Mendieta y, finalmente, muestran en el desenlace de su muerte intempestiva las fauces del patriarcado furibundo. Cuando observamos que el acecho permanente de las violencias empujan los puntos de fuga libidinal, podemos pensar que su lucha por la emancipación de las mujeres prosigue. Precisamente, fue allí donde las huellas de lo efímero escribieron las marcas de lo que permanecerá en cada instante que la nombremos.

Shirin Nashet forma parte de la generación de artistas iraníes, algunos de los cuales tienen formación occidental, y “tratan de deconstruir, reconstruir e integrar la retórica y la fórmula empírica a los nuevos modelos de expresión artística de un arte nacido de una larga tradición visual y cultural que se remonta a tiempos pre-islámicos.[34] Vocera de su pueblo. “La historia que quería compartir con ustedes hoy es mi reto para un artista iraní, el artista una mujer iraní, la mujer de un artista iraní que vive en el exilio. Bueno, tiene sus ventajas y desventajas. En el lado oscuro, la política no parece escapar a gente como yo. Cada artista iraní, de una forma u otra, es política. La política ha definido nuestras vidas. Si usted está viviendo en Irán, que está frente a la censura, el acoso, la detención, la tortura – a veces, la ejecución. Si usted está viviendo fuera como yo, se enfrenta a la vida en el exilio – el dolor de la añoranza y la separación de sus seres queridos y su familia. Por lo tanto, no encontramos el espacio moral, emocional, psicológico y político a tomar distancia de la realidad de la responsabilidad social”.

A diferencia de la imagen de Liliana Portes “This woman” que abre este ensayo, “Women of Allah” produce una tensión entre la espiritualidad y lo político, y las armas son aquí un

instrumento clave. Apuntadas por las manos de las propias mujeres contra el espectador, la imagen permite contrarrestar la representación de las mujeres musulmanas como víctimas. "En obras posteriores, como en Turbulent, la tensión se generar a partir de los gritos guturales de la intérprete femenina en oposición a la voz modulada y precisa del hombre. En Fervor, el discurso agresivo de esa figura parecida a un "Mullah" contrasta con el sutil conversar de la pareja de enamorados. Siempre hay y habrá violencia, más o menos explícita", menciona la artista en la entrevista. http://www.elcultural.com/revista/arte/Shirin-Neshat/12663. "En mi trabajo, cuenta, la diferencia de géneros me sirve por dos motivos: el primero es el pleno entendimiento de la ideología de una sociedad patriarcal que legisla sobre la mujer. De este modo, al estudiar el tema y la situación de la mujer, se aprende sobre la cultura en la que está inmersa. La segunda es la posibilidad de tratar el tema del feminismo, que me interesa mucho, en un lugar no occidental, y poder así representar a la mujer musulmana como creo que es: fuerte y segura de sí misma." http://www.elcultural.com/revista/arte/Shirin-Neshat/12663.

La caligrafía farsí, que era del dominio exclusivo de los artistas de la corte y los escribas del Corán, fue *conquistada* por la artista para transformar el signo que pende en la representación de las mujeres en Oriente por Occidente. Bajo grafías que inscriben poemas, escritos por otras mujeres iraníes, la piel descubierta permite desplegar la superficie de la re-existencia, de la voz que habla. Su obra logra quebrar con la representación victimizante de las mujeres que necesitan ser salvadas por el feminismo occidental bajo una "retórica salvacionista" (Bidaseca, 2010)[35], como con el erotismo orientalista y la posesión imperial traducida en posesión erótica. Como expresa Said, el orientalismo "es –y no solo representa- una dimensión considerable de cultura, política e intelectual moderna, y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con "nuestro" mundo" (p. 35). Algunas autoras feministas señalan la utilidad de los discursos sobre las mujeres *cubiertas con velos y encerradas en harenes* en la comprensión de las libertades de las mujeres occidentales, entre unas que son/están "oprimidas" y otras que "se sienten libres". Su obra nos devuelve así a la pregunta por la descolonización de nuestras mentes.

El arte de Mendieta/Nashet/Minh-ha explora su interés en las violencias contra las mujeres, en la política sexual y colonialista de sus países construyendo metáforas potentes de liberación. Si la artista cubana encontró eco en los objetivos del movimiento de naciones no-alineadas «para terminar con el colonialismo, el racismo y la explotación» (*Ana Mendieta. A retrospective*, 1987: 47), su obra no es posible interpretarla sino en el escena de la Guerra Fría. Tampoco es posible escuchar la voz de las mujeres musulmanas o africanas abstrayéndonos de las escenas que marcan las políticas imperialistas y de colonialidad post

9/11. Las conformaciones de alterización en estos trayectos en que los cuerpos y vidas se entrelazan, sólo permiten pensar que a pesar de la fragilidad de nuestras existencias, en el “espacio catacrésico” que sugiere Spivak, donde la subalterna sí habla, las artistas pueden apropiarse de los significados del poder re-escribiendo en ellos el último cielo.

---

1 Este texto es una reproducción parcial del capítulo “Las mujeres de Alá. Arte en el exilio”, publicado en el libro de mi autoría “La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial” (Buenos Aires, Prometeo, 2018). La autora agradece a Réseau d’Études Décoloniales por la traducción al francés y, en especial a Claude Bourguignon Rougier por la amistad.

2 Spivak, Gayatri Chakravorty (1993), *Outside in the Teaching Machine.* New York:Routledge.

3 Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Ed. Manantial.

4 Luego, se despliega un *espacio catacrésico* en tanto momento en que «el indígena se apropia de los significados del otro re-escribiendo en ellos los signos de la propia marca» (Spivak, 1993: 356).

5 “Tercer Mundo”, “Sur”, “Occidente”, “Oriente” no son entidades monolíticas. El llamado Tercer Mundo excede a Occidente, es decir, se ubica por dentro y por fuera de él. Cuando me refiero al “Sur” no es en sentido geográfico sino geopolítico. El Sur es heterogéneo. Hay múltiples sures (en efecto, hay sures en el norte), con proyectos políticos anti-capitalistas, anti-racistas, anti-sexistas (desde la Conferencia de Bandung, el Movimiento de los No-alineados, el Foro Social Mundial) cuyas luchas contra las opresiones por raza/género/sexualidades/clase promueven formas de expresión artísticas únicas.

6 Reckitt, Helena (2005). *Arte y feminsmo.* London y New York: Phaidon Press,.

7 UNRISD. *Igualdad de género. La lucha por la justicia en un mundo desigual*. Ginebra, 2006.

8 Las obras de las artistas lesbianas y de artistas de la disidencia sexual, convocaron la atención por lxs artistas chilenxs Pedro Lemebel y Francisco Casas en el contexto de la dictadura de Pinochet y la represión brutal sobre los cuerpos disidentes. Desde la intervención basada en la “Cueca Sola” de Violeta Parra, la exposición *Lo que el sida se llevó*, fotografiadas las Yeguas por Mario Vivado, se realizaron dos *performances* a base de fuego, la primera realizada en la calle San Camilo fuertemente referente por los prostíbulos y los travestis. Junto a la escritora chilena Diamela Eltit en su performance consistente en lavar las puertas y los suelos de los prostíbulos de la calle en un afán de limpiar los pecados. Mencionamos también a Giuseppe Campuzano cuya obra “Museo Travesti del Perú” -quien registra las imposiciones del colonizador sobre las

diversas formas de la sexualidad que encontró en el Incanato- es señera en el campo del arte que encuentra en las teorías descoloniales la inspiración. Las performances del artista peruano Giuseppe Campuzano complejas escenas e iteraciones de trans-figuraciones culturales del travestismo y el mestizaje en el Perú que permite desplegar el concepto de «nomadismo identitario» (Bidaseca, 2013). La figura del travesti, enfrenta uno de los retos más subversivos a los sistemas de categorización unívoca de la identidad heteronormativa. Tal como muestra Campuzano, incrustado en el barroquismo del ornamento, el cuerpo travesti expone una subversión profunda de la imposición colonialista de la modernidad. Véase: Nomadismo identitario., colonialidad, sexo/género y religión. Giuseppe Campuzano y Alma López (2014). Desde la posición del Tercer Feminismo". *Revista Intersticios de la política y la cultura*, UNC, 3 (5). https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/7769

9 Mahmood, Saba (2006). Teoría feminista, agência e sujeito liberatório: algunas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto. Revista Etnográfica. 10 (1).

10 Said, Edward (2004). *Orientalismo*. Barcelona: Sudamericana.

11 Mohanty Talpade, Chandra (2008). De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas, in *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Cátedra.

12 Para ampliar esta idea, véase mi artículo : (2018) Etnografías feministas post-heroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del sur. Pléyade, 1 – 20. http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/6.Bidaseca_Etnografias-feministas-posheroicas.pdf

13 Lengua hablada en Irán y por comunidades persahablantes en Afganistán, Tayikistán, Uzbekistán, Azerbaiyán, Rusia, Iral, Emiratos Árabes y Pakistán.

14 *All-Owning Spectatorship, Otherness and the Media: The Ethnography of the Imagined and the Imaged*, ed. Hamid Naficy and Teshome Gabriel, Studies in Film and Video series [Langhorn, PA: Harwood Academic, 1993], 189-204)

15 En el libro "As Guerras de Libertaçao e os Sonhos Coloniais. Alianças secretas, mapas imaginados" (CES/ALMEDINA, Coimbra, 2014) coordinado por Maria Paula Meneses y Bruno Sena Martins, se cuestiona una lectura superficial de la Guerra Fría: "para muchos la Guerra Fría fue vista como un sistema de mantenimiento de la paz entre los dos bloques de poder liderado por Estados Unidos y la Unión Soviética. Vista desde esta perspectiva, la historia produce silencios como los que acontecen en el Tercer Mundo". Es decir, sostiene los autores, no sólo se invisibiliza a la mayor parte del mundo, sino que se oculta el hecho que el continente

africano resultó ser uno de los más devastados a consecuencia de la Guerra.

16 « Si j'ouvre mon « corps » afin que vous puissiez y regarder votre sang, c'est pour l'amour de vous : L'autre. » *Lettre à un(e) inconnu(e).* Gina Pane. (Su traducción al castellano: "Abro mi cuerpo para que ustedes se pueden mirar", citado en http://www.revistavozal.org/perrasxoloitzcuintles/wp-content/uploads/entrevista-R.-jose-galindo-final.pdf).

17 Castillo, D. y Terry (2011). *I.M.M Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales,* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

18 El Cultural, 8/9/2005. http://www.elcultural.com/revista/arte/Shirin-Neshat/12663

19 En 1941 fue escenario del juego entre Rusia y Gran Bretaña, ocupada por el imperialismo británico y asediada por el control del petróleo a lo largo de las décadas siguientes e invadida por Irak, con quien enfrentó una guerra "impuesta" entre 1980 y 1988.

20 "La seducción fatal. Imaginarios eróticos del siglo XIX en el Museo Nacional de Bellas Artes". Catálogo de la Muestra, diciembre 2014. En Bidaseca, Karina (Eds.), (2016) Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente. Buenos Aires: CLACSO/IDAES-UNSAM. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf

21 Sabah Mahmood (op. cit.) ha contribuido a esta discusión a través de su aporte a la noción de "agencia" a la teoría feminista, elaborando una etnografía del movimiento femenino de las mesquitas en El Cairo, Egipto. Como parte de lo que llama "revivalismo islámico" interpreta un ethos o sensibilidad religiosa que se desarrolla en las sociedades musulmanas desde los años de 1970. Se trata pues de un movimiento que altera el carácter histórico centrado en la dominación masculina, que se da en un contexto de crecimiento inusitado de mesquitas en los barrios del Cairo, que confronta con los límites de una tradición discursiva que propicia la subordinación a una voluntad trascendental. Su tesis principal es que "el modelo de agencia propuesto limita la capacidad interrogar y comprender la vida de las mujeres cuyo sentido del self, aspiraciones y proyectos fueron configurados en el seno de tradiciones no liberales. (…) Sugiero que pensemos la agencia no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad para la acción creada y propiciada por relaciones concretas de subordinación históricamente configuradas" (p. 123, mi traducción) La autora se nutre de la teoría posestructuralista de la formación del sujeto aunque también se aparta de ella en tanto explora modalidades de agencia cuyo significado y efecto, dice, no se hallan en las lógicas de subversión y resignificación de normas hegemónicas.

22 Otros libros importantes son: "Women and Gender in Islam" (1992) de la escritora egipcia Leila Ahmed, fue

uno de los libros mas importantes para el conocimiento de la historia del género y las costumbres de las mujeres en el Islam. Ahmed hace una investigación histórica de las regiones musulmanas en el Oriente Medio desde los tiempos del pre-Islam. Un tema que aborda es el uso del velo, demostrando con pruebas históricas los orígenes de la costumbre de llevar el velo, y también analiza los cambios de los derechos de mujeres musulmanas desde el reinado del secundo Califa, Umar. Suma estudios sobre la evolución de la sexualidad y del hecho de esconder la sexualidad en países islámicos; los cambios históricos del papel de la mujer en la región y las actitudes de las mujeres musulmanas actuales así como la islamización de los más jóvenes. El libro "Believing Women in Islam" (2002) escrito por Asma Barlas, reinterpreta el Corán de manera feminista y demuestra que al contrario de lo que se piensa de la religión, el Islam es una religión igualitaria para los dos sexos. Cita varios pasajes del Corán que se refieren específicamente a mujeres, y otros que se refieren a mujeres y hombres. En su libro trata varios temas polémicos como el velo, los derechos de las mujeres, el problema de la ley Sharia, y la sexualidad para las mujeres y los hombres en el Islam.

23 Polémica por su audaz voz femenina y sus duras críticas a la posición de las mujeres en la sociedad iraní, la poeta afirmaba la subjetividad femenina y es transgresora tanto para el Irán previo y posterior a la revolución porque presenta los pensamientos y las emociones. Murió a los 32 años.

24 La poesía de la Forugh Farrokhzad "I will greet the sun again", influyó en la obra "I Am Its Secret "(1993) y en "Offered eyes" a través del poema: "I feel sorry for the garden". Tahereh Salfarzadeh influyó en la obra "Rebellious silence" (1994) y la escritora iraní Moniru Ravanipor en "Stories of Martyrdom".

25 Desde la ocupación de las dinastías de China, al período independiente que terminó en la mitad del siglo XIX, cuando el país fue colonizado por Francia. Este último reprimió el movimiento de liberación nacional de 1908. Ocupado por Japón durante la 2º guerra mundial, la guerra hirió de muerte a la autoridad moral colonial. Francia debió reconocer la autoridad local. No obstante, el país quedaba partido en dos. La G*uerra de Estados Unidos* -como la llaman los vietnamitas- con el Norte apoyado por la República Popular de China y la U.R.S.S., el Sur apoyado por los Estados Unidos y una coalición de países aliados llega a su fin en 1975. A partir de allí continúan los conflictos con China y su vecino Camboya. A mediados de 1980 comienza la historia del capitalismo.

26 La obra de Trinh T. Minh-ha incluye instalaciones multimediales: *Old Land New Waters*, 2007-2008, (Museo de la Prefectura de Okinawa, Japón 2007-2008; tercera Triennale de Guangzhou, China 2008) *L'Autre marche* (Musée du Quai Branly, Francia 2006-2009), *The Desert is Watching* (Kyoto Bienal, Japón 2003) y *Nothing But Ways* (1999). Escribió varios libros entre los cuales, citamos: *The Digital Film Event* (2005), *Cinema Interval* (1999) y, en colaboración con Jean-Paul Bourdier, *Habiter un monde* (2006) y *Drawn from African Dwellings* (1996), *D-Passage. The Digital Way* (2013), *Elsewhere Within Here* (2011).

27 Trinh T. Minh-ha & Jean-Paul Bourdier. Ficción | EE.UU – 1995 – 108’

28 Documental | EE.UU – 1989 – 108’

29 Abu-Lughod, Lila (2002). Introducción: Anhelos Feministas y Condiciones postcoloniales, in *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo,* Madrid, Cátedra.

30 “Recientemente, siete obras de artistas de origen iraní, iraquí y sudanés, han quedado expuestas en el planta quinta del Museo de Arte Moderno de Nueva York (MOMA), en el lugar que hasta ahora ocupaban cuadros de Picasso, Matisse y Picabia. Los siete autores pertenecen a países contra los que va dirigido el decreto anti inmigrantes de Donald Trump, y el Museo ha montado la exposición como acto de protesta contra esa decisión presidencial. Junto a cada una de las obras se ha colocado la siguiente inscripción : “Esta obra es de un artista originario de un país cuyos ciudadanos tienen prohibida la entrada en Estados Unidos, tras el decreto presidencial del 27 de enero de 2017”. Entre los países a los que afecta la prohibición se encuentran: Yemen, Sudán, Somalia, Libia, Irak, Irán, Siria.

31 Amor Marsé Taltavull “El discurso del arte iraní desde la perspectiva de los exilios (1979-2012)

Síntesis entre tradición y contemporaneidad”. Universidad de Barcelona, España.

32 Ana Mendieta, declaración bilingüe, texto para la pared de exhibición, c. 1981. Documentos, herencia de la artista. En *Ana Mendieta: A retrospective, Catálogo*, N.Y, 1988, p. 41.

33 Ana Mendieta, citado por Petra Barreras del Río, 1988: 45.

34 (2007) *Broken promises, forbiden dreams*. London: Ed. Iran Heritage Foundation. London. http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/11092/AMT_TESIS.pdf?sequence=1

35 Bidaseca, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estduios (Pos)coloniales en América Latina.* Buenos Aires: Ed. SB.

Femmes autochtones en mouvement : fragments de décolonisation

Jules Falquet (Université Paris Diderot)

En ces temps d'engouement (parfois hélas superficiel) pour les perspectives décoloniales, le récent numéro de la revue québecoise *Recherches Féministes* ouvre une brèche dans l'épais silence qui entoure les femmes autochtones[1]. Cette nouvelle livraison, qui contribue à dénoncer 526 ans de génocide, porte en effet sur leurs mouvements, leurs créations et leurs luttes – principalement au Québec, lieu d'édition de la revue, mais aussi au Guatemala et au Mexique, deux pays du continent à forte population autochtone. Le thème est d'importance : d'abord, parce que la colonisation du continent, la traite transatlantique et l'esclavage sont au cœur de la modernité occidentale. Ensuite, parce que les luttes actuelles contre la recolonisation du continent —et tout particulièrement celles des femmes autochtones, dans leur immense diversité— comptent parmi les plus acérées et novatrices des oppositions actuelles au néolibéralisme.

Le paysage éditorial francophone n'était pas complètement désert. Outre les textes déjà parus dans RF au Québec, la revue suisso-française NQF a publié plus d'une dizaine de textes de différentes natures autour des luttes des femmes Amérindiennes du Mexique, notamment des zapatistes, du Guatemala, ou de Bolivie, principalement dans deux numéros spéciaux sur l'Amérique latine (en 1999 et en 2005). Tout récemment, les Cahiers du Genre publiaient aussi un double entretien avec l'environnementaliste Yanacona colombienne María Ovidia Palechor et Lorena Cabnal, Maya Xinca guatémaltèque et l'une des principales exposantes du « féminisme communautaire », dont on reparlera plus bas et dont la lutte centrale est la défense simultanée « du Territoire-Terre et du Territoire-Corps »[2].

Au Québec même, la population autochtone compte approximativement 150.000 membres, soit 2 % de la population. Elle répartie entre dix nations autochtones officiellement reconnues (abénaquises, algonquine, atikamek, crie, huronne-wendat, micmaque, mohawk, innue, naskapie et inuite [3]). Il existe très peu

d’intellectuelles universitaires Amérindiennes visibles —le racisme poussant au reste de nombreuses familles à masquer leurs origines, jusque vis-à-vis de leurs enfants[4]. Les portes des universités leur sont quasiment fermées, les enseignements universitaires sur les questions autochtones sont presque inexistants, moins encore par et pour des Autochtones, à plus forte raison dans une perspective de genre —même si un laboratoire de recherche à propos des femmes autochtones vient d’être créé en lien avec la fédération des femmes autochtones du Québec (FAQ) par Suzy Basile, auteure dans ce numéro, à Abitibi-Temiscamingue (UQAT). On comprend mieux pourquoi il a fallu plus de dix ans d’efforts à Estelle Lebel, rédactrice en chef de Recherches Féministes, et aux deux coordinatrices, les sociologues Marie Léger (qui travaille depuis plus de vingt ans avec différentes organisations de femmes autochtones du continent) et Anahí Morales Hudson (spécialiste de l’intersectionnalité et des mouvements sociaux au Mexique, au Pérou et en Bolivie), pour réaliser ce numéro, qui évite soigneusement de les réduire à la rubrique « témoignages » et propose, en plus des classiques entretiens avec des militantes, plusieurs articles de femmes autochtones scientifiques : Patricia Monture, juriste Mohawk Haudenosaunee, Suzy Basile, docteure Atikamekw en sciences de l’environnement, et la guatémaltèque Aura Cumes, docteure Maya Kaqchikel en anthropologie.

Dans le premier article, Patricia Monture revient sur l’importance des mots en ce qui a trait au pouvoir, à l’identité et à la souveraineté amérindienne. Ce sont souvent les femmes qui transmettent et même produisent, les récits sacrés ou littéraires. Monture présente cette vaste et déjà ancienne littérature, souvent réduite à deux lectures (est-elle féministe ? Est-elle authentique ?), au mépris de son immense diversité et de son caractère fondamentalement non-individualiste. Comme certaines auteures Africaines, Autochtones et décoloniales (d’autres étant plus dubitatives à cet égard), Monture affirme que « chez mon peuple [Mohawk-Haudenosaunee[5]], le genre n’est pas construit de manière oppressive ». Elle en veut pour preuve que le récit de la création haudenosaunee raconte que le monde a été crée à partir du corps d’une femme et que ce sont les femmes qui « possèdent » les champs. Et elle conclut sur les mots de Beth Brant, Mohawk Degonwandonti, issus du premier recueil d’écrits de femmes autochtones A Gathering of Spirit (1988) : « Nous avons toujours été ici. Nous serons toujours ici ». On peut y lire un écho à la conclusion du célèbre essai de la Chicana Gloria Anzaldúa sur la conscience de la Mestiza : « Cette terre a été mexicaine un jour / a été indienne toujours / elle est indienne. /Et elle le sera de nouveau. »[6]

Dans le deuxième article, co-écrit avec son ancien directeur de thèse, Suzy Basile décrit en détail les savoirs et les valeurs des femmes Atikamekw[7] et comment celles-ci sont transmises —la langue Atikamekw étant d'ailleurs l'une des moins menacées d'extinction au Québec. L'article illustre l'importance, en la matière, du territoire —une question qui revient dans plusieurs textes du numéro et qui est centrale dans les analyses et les luttes décoloniales et autochtones, notamment féministes. En effet, l'accaparement du territoire est intimement lié au génocide, que ce soit à l'époque coloniale ancienne ou aujourd'hui avec l'extractivisme transnational néolibéral et néocolonial. Et c'est précisément dans les luttes contre l'extractivisme, en particulier au Guatemala et en Bolivie, que différentes femmes Autochtones ont développé le « féminisme communautaire », qui combat simultanément les transnationales, la militarisation de leur région et l'avancée du néolibéralisme —et renouvelle à la fois les luttes Indiennes, environnementalistes, féministes et décoloniales.

Le troisième article illustre l'arrivée à maturité d'une première génération d'intellectuelles Autochtones urbaines, dans toute la Méso-amérique et plus particulièrement au Guatemala, après de longues décennies de participation aux processus organisationnels ruraux-catholiques puis aux projets révolutionnaires, puis leur émancipation partielle de la gauche classique et leur intégration en cours dans l'univers des ONGs et de la coopération internationale. Aura Cumes, dont le texte est issu d'une conférence prononcée au Chili, s'appuie sur le livre le plus fameux du peuple K'iche', le Popol Wuj[8], condensé de ce que les Maya ont nommé leur « cosmovision » et qui raconte l'histoire du peuple K'iche' depuis ses origines mythiques jusqu'à l'invasion espagnole. Comme Monture, Cumes insiste d'abord sur le fait que le Popol Wuj, tout comme les langues et les coutumes indiennes actuelles, mentionnent toujours les femmes au même titre que les hommes, plaçant au centre des relations entre femmes et hommes —et de la vie Maya en général—, la dualité, la complémentarité et l'équilibre. Elle affirme ensuite que c'est surtout la « maison du colonisateur » qui a transformé les hommes autochtones en paysans sans terre, et surtout les femmes en servantes [muchachas], non pas parce qu'elles étaient/sont pauvres mais précisément parce qu'elles sont Autochtones —comme elle le montre d'ailleurs dans sa remarquable thèse. Pour Cumes, ce ne sont donc pas les cultures originaires, mais l'imposition d'un patriarcat colonial qui a placé les femmes indiennes au plus bas de l'échelle sociale. Cependant, décoloniser ne doit pas empêcher de « problématiser la condition des femmes autochtones et les relations de pouvoir entre les hommes et

les femmes ». Elle s'oppose donc à ce qu'elle nomme « l'essentialisme défensif » autochtone, y compris dans certaines « visions […] dogmatiques et fondamentalistes de gauche et féministes anti-autochtones ». Et elle réclame pour les autochtones la possibilité d'être des « sujets délibérants » qui peuvent et doivent redéfinir sans cesse leur cosmovision et leur culture.

Il aurait été extrêmement intéressant de faire dialoguer ce texte, comme celui de Monture, avec ceux du féminisme communautaire qui critiquent « de l'intérieur » certaines formes d'idéalisation du passé précolonial. Plusieurs décrivent en effet la colonisation comme l'union de deux patriarcats (européen et autochtone) aux dépends des femmes autochtoness. Ainsi, dès 2010, la bolivienne aymara Julieta Peredes, des Mujeres Creando Comunidad, propose les concepts de patriarcat préhispanique et d'entronque patriarcal [jonction patriarcale][9], tandis qu'à la même époque quoique sans concertation préalable, la guatémaltèque déjà mentionnée Lorena Cabnal, du groupe Amixmasaj, forge ceux de patriarcat ancestral originel et de reconfiguration patriarcale.

Quant à l'histoire de la principale organisation de femmes autochtones du Québec, la FAQ (fondée en 1974 dans la vague de résistance à une possible suppression du statut indien) et à ses relations tant avec le mouvement autochtone à hégémonie masculine qu'avec le mouvement féministe à hégémonie blanche, le numéro propose un fort intéressant entretien mené par Marie Léger (co-coordinatrice du numéro) avec quatre militantes-clés : la productrice de télévision Ojibwé[10] Michèle Rouleau, ancienne présidente de la FAQ (1987-1992), France Robertson, ancienne coordinatrice Innue[11] à la promotion de la non-violence de la FAQ, très active dans la signature du protocole de solidarité mutuelle avec la Fédération des femmes du Québec (FFQ) en 2004, Ellen Gabriel, artiste et ancienne porte-parole officielle Mohawk lors de la crise d'Oka en 1990, présidente de la FAQ entre 2004 et 2010 et signataire du Protocole, et enfin Viviane Michel, spécialiste Innue de l'éducation populaire et présidente de la FAQ depuis février 2017. Ces dernières y reviennent d'abord sur leurs luttes en matière légale, centrales pour les femmes autochtones. En effet, pour « protéger » les communautés de l'intromission des (hommes) blancs (éviter l'accaparement des logements, des terres ou leur participation dans la vie politique locale), la loi enlevait aux femmes leur statut indien si elles épousaient un blanc, ce qui est relativement fréquent dans les communautés urbaines. L'une des revendications originelles de la FAQ fut donc l'abrogation de cette

disposition, qui lui valut bien des tensions avec les hommes autochtones. A partir de 1987, la FAQ affirme cependant sa double position : défense simultanée du droit à l'égalité (femmes – hommes, autochtones et non-autochtones), autrement dit des droits individuels, en même temps que des droits collectifs. Le retour sur ce débat complexe éclaire bien la situation délicate des femmes des Premières Nations, comme de la plupart des femmes racisées, qui refusent d'être instrumentalisées par l'Etat contre leur propre groupe, mais inversement qui ne sauraient renoncer à leurs droits —comme par exemple au Mexique en 2012, où l'État mexicain refusa d'inscrire dans la Constitution les « Us et coutumes » (et notamment la propriété collective indienne de la terre et du sous-sol), en s'abritant derrière des prétendues inquiétudes sur les « droits des Indiennes ». L'entretien aborde ensuite les rapports de la FAQ avec le mouvement des femmes et le féminisme « blanc », c'est à travers la signature d'un protocole de solidarité mutuelle avec la FFQ, établi de Nation à Nation, que la FAQ a réussi à poser les Indiennes en égales des autres militantes —ce qui constitue une stratégie et un type d'alliance tout à fait exceptionnel dans le monde.

Deux autres articles, écrits par des chercheures non-autochtones, portent sur le travail d'artistes autochtones. Amélie-Anne Mailhot présente Je suis une maudite sauvagesse/Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu, livre publié dès 1976 par An Antane Kapesh (Innue) pour raconter à la première personne les effets de l'invasion du Nitassinan [notre terre] par 'le Blanc'. A nouveau, apparaît l'importance du territoire mais aussi la terrible violence de la colonisation et surtout son actualité. Julie Bruneau pour sa part présente en détail l'exposition itinérante et participative Walking with our Sisters de Christi Belcourt (Métis), qui honore les vies des 1 .181 femmes autochtones disparues ou assassinées au cours des 30 dernières années, un féminicide particulièrement minimisé jusqu'à la publication du rapport officiel de la Gendarmerie royale du Canada en 2014. La question des fillettes« volées » et scolarisées de force dans des pensionnats spéciaux et celle des femmes disparues et assassinées au Québec font d'ailleurs l'objet de deux comptes rendus de lecture d'ouvrages. Enfin, deux articles collectifs évoquent pour l'un, les carnavals autochtones du Québec et la mise en avant paradoxale par les communautés elles-mêmes, à cette occasion, de miss et de reines, en dépit de l'idéal de modestie individuelle qui domine en général, dans le but explicite de contrer les stéréotypes qui font des réserves des lieux de misère et de désespoir (Marie-Pierre Bousquet, Anny Morissette et Laurence Hamel-Charest) ; l'autre, de Sophie Brière, Maripier Tremblay et Isabelle Auclair,

explicite les difficultés qu'affrontent les entrepreneuses autochtones, coincées entre le manque de moyens financiers, le manque de formation et des modèles d'accompagnement peu adaptés. Enfin, Rosalva Aída Hernández Castillo, anthropologue mexicaine, présente sa vision de l'activisme juridique féministe qui s'est développé au cours des dernières années autour de la figure d'anthropologues métisses convoquées comme expertes pour appuyer différentes revendications et luttes de femmes autochtones. Curieusement, l'article passe sous silence le travail de très nombreuses femmes et féministes, Amérindiennes et métisses, anthropologues, juristes ou « profanes », qui dans le Chiapas, avant, avec ou hors du mouvement zapatiste, ont travaillé et mis en discussion les « us et coutumes » (notamment le groupe Kinal Antsetik, la féministe historique Mercedes Olivera, ou encore l'avocate Marta Figueroa).

On aurait aimé, bien entendu, que ce numéro soit encore plus épais. On aurait apprécié par exemple, des textes sur l'un des grands mouvements autochtones de la période récente, Idle No More, lancé en 2012 par quatre femmes. Il aurait été passionnant de découvrir d'autres textes du reste du continent (même si la revue chronique l'ouvrage de la féministe italo-mexicaine Francesca Gargallo, qui a elle-même recueilli les voix de 607 peuples de « Notramérique »), ainsi que sur l'hétérosocialité —sachant que le mouvement féministe latino-américain et des Caraïbes inclut un certain nombre de lesbiennes amérindiennes visibles et actives, qu'une considérable littérature sur les personnes Two Spirits s'est développée dans le Nord du continent et que le féminisme décolonial affirme que les société originelles ne connaissaient pas un système de genre binaire et exclusivement hétérosexuel. Enfin, on aurait aimé en savoir plus sur les résistances à l'extractivisme, à la militarisation et aux tentatives de recolonisation qui constituent le quotidien de nombreux groupes autochtones du continent.

Cependant, il était impossible de tout faire et il faut saluer ce numéro qui rend visibles d'importantes contributions de femmes et féministes autochtones et souligne dans une perspective décoloniale affirmée, l'urgence de prendre au sérieux ces épistémologies (comme le souligne le compte-rendu d'un ouvrage collectif paru au Mexique, Más Allá del feminismo). Les cultures autochtones accordent souvent une grande importance à l'oralité, à l'expression visuelle (peinture, sculpture, arts plastiques en général, films), à la littérature et à la poésie. Mais il ne s'agit pas d'expressions artistiques détachées de la lutte politique ou de la réflexion académique. Le numéro est illustré en couverture par

une toile d'Ellen Gabriel, peintre en même temps que militante de la cause Mohawk et ex-présidente de la FAQ. Il s'ouvre avec un poème de l'écrivaine et réalisatrice documentaire Innue Joséphine Bacon, docteure honoris causa de l'Université Laval et primée pour son travail littéraire bilingue. Recherches Féministes propose ainsi un clin d'œil, une piste, pour entendre et accueillir pleinement ces épistémologies qui débordent les cadres occidentaux de l'académie, de l'art et du militantisme. Souhaitons d'être nombreuses à leur emboîter le pas, finissant comme l'écrit Gloria Anzaldúa « par comprendre [que nous] ne sommes pas en train de [|es] aider, mais de [les] suivre »12.

1 Il s'agit d'un groupe composite. Selon le recensement de 2016, 50 % se revendiquent comme Premières Nations, 38% comme Métis (population issue d'unions entre des femmes autochtones et des hommes canadiens dès le XVIe siècle) et 7% comme Inuit (d'origine asiatique « récente »). Sur l'ensemble du continent, il existe également des populations simultanément Indiennes et Noires comme les Garifuna (sur la côte caribéenne de l'Amérique centrale), ou encore les Miskito (sur la côte Atlantique Nicaraguayenne).

2 2015, « 'Corps-territoire et territoire-Terre' : le féminisme communautaire au Guatemala » (Entretien avec Lorena Cabnal, traduit de l'espagnol), in : Cahiers du Genre n°59, pp 73-90.

3 En italiques, les peuples qui en plus de leur propre langue, parlent plutôt l'anglais que le français.

4 Je remercie chaleureusement Dominique Bourque pour cette remarque.

5 Les Mohawk, qui rassemblent environ 15.000 personnes entre le Québec, l'Ontario et l'État de New York, constituent l'une des six nations Iroquoises.

6 https://journals.openedition.org/cedref/679

7 La population Atikamekw est estimée à 8.000 personnes organisées en trois bandes et vivant dans la vallée de la rivière Saint-Maurice.

8 L'ouvrage est probablement traduit en latin d'un texte en « hiéroglyphes mayas » entre 1554 et 1558 par trois représentants des quatre lignées fondatrices du peuple K'iché'. Issue d'un ancien Etat puissant, la population K'iche' est estimée à environ 1,3 millions de personnes, dont Rigoberta Menchu, prix Nobel

de la Paix en 1992.

9 Paredes, Julieta (2010). Hilando fino desde el feminismo comunitario. La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad, Deutscher Entwicklungsdienst (DED).

10 Les Ojibwés (ou Anishinaabes) comptent 125 bandes regroupant 76.000 personnes de l'ouest du Québec à l'est de l'Ontario, tandis que 100.000 personnes résident aux États-Unis, où elles forment le troisième groupe autochtone le plus important derrière les Cherokees et les Navajos.

11 La population Innu ou Montagnais-Naskapi est estimée à 20 000 personnes (10 bandes) au Québec et plus de 2 000 (deux bandes) au Labrador. Elle fait l'objet de tentatives de sédentarisation forcée extrêmement néfastes.

12 Gloria Anzaldúa, « La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience », Les cahiers du CEDREF 18 | 2011 : http://journals.openedition.org/cedref/679

Un monde ch’ixi est possible.

***Un monde ch’ixi est possible. Essais à partir d’un présent en crise*, de Silvia Rivera Cusicanqui.**[Édition originale en espagnol : *Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Éditions Tinta Limón, collection “Nociones comunes”, Buenos Aires, 2018, 176 pages]. Télécharger la version espagnole de la recension.

En Amérique latine, la sociologue et historienne Silvia Rivera Cusicanqui a été l’une des premières à penser la question de la persistance d’idées et de pratiques coloniales dans les régions du sous-continent anciennement colonisées par l’Espagne et le Portugal. Dans son dernier livre *Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, publié en 2018, elle nous invite à penser la possibilité d’un monde *ch’ixi* à partir d’un présent en crise qui est d’abord celui de la Bolivie, la société où elle vit et qu’elle connaît le mieux. Les quatre essais et l’entretien qui composent l’ouvrage renvoient pour l’essentiel à l’histoire sociale, culturelle et politique de ce pays et plus particulièrement de son monde andin, mais ils offrent également des éléments qui peuvent être pertinents pour l’étude d’autres réalités de l’Amérique latine et d’ailleurs.

Le présent en question est défini par la reproduction et le développement de la fracture coloniale inaugurée par l’invasion du continent il y a cinq siècles. Une fracture qui est à l’origine d’asymétries et d’inégalités assignant le non européen ou le non « moderne » à un statut subalterne et marginal. Une fracture qui a engendré de l’oppression culturelle, ethnique, politique et socioéconomique, ainsi que la destruction accélérée du milieu dit « naturel ». Déjà observée et reconnue

comme telle au XXe
siècle par des auteurs comme Franz Tamayo, Fausto Reinaga, René Zavaleta ou Jaime Mendoza, cette réalité coloniale a survécu (p. 27) et n'est pas en voie de disparaître de nos jours. L'auteure reste critique du présumé « processus de changement » dirigé par Evo Morales, qui est arrivé à la présidence du pays porté par l'élan décolonisateur des mobilisations indiennes et plébéiennes de 2000-2005. À l'instar d'autres « progressismes latino-américains » (p. 39), le régime de Morales aurait reproduit un modèle économique de « modernisation », c'est-à-dire basé sur le « développement » érigé en principe (*desarrollismo*) et sur l'exploitation des hydrocarbures (*extractivista*). Il aurait donc écarté la possibilité d'autres modèles sociaux, économiques et écologiques s'appuyant sur d'autres bases culturelles, éthiques et politiques. Dans le domaine politique, il aurait reproduit également le schéma vertical et autoritaire des régimes précédents ainsi que leurs formes traditionnelles de clientélisme, de corruption et de machisme, avec la circonstance aggravante de la « fragilité et de la fausseté de [ses] reconnaissances de l'altérité culturelle » (p. 110).

Ce présent en crise est donc aussi celui de la crise de l'espoir de changement. De l'espoir en crise surgit une question nécessaire et dérangeante, valable non seulement pour la Bolivie mais aussi pour toute l'Amérique latine et le monde en général : « Comment pourrions-nous résoudre le paradoxe d'un pouvoir destituant [le peuple mobilisé] qui parvient seulement à restituer les pouvoirs qu'il a cru avoir destitué ? » (p. 112). Dans la perspective de Rivera Cusicanqui la possibilité d'une prise en charge de cette question suppose une transformation profonde de la manière établie de penser et de construire des savoirs, par delà les modèles épistémiques dominants qui aujourd'hui sont aussi en crise. D'une telle transformation dépend selon l'auteure la possibilité de construire un monde *ch'ixi*.

À partir de son ici-et-maintenant bolivien, Rivera Cusicanqui estime que la construction de nouveaux modèles de savoir passe par la « reprise du paradigme épistémologique indien » (p. 90), dont les éléments de base seraient la reconnaissance de sujets non humains et le dialogue avec eux, la compréhension du rôle du passé dans le présent, le rapport vivant aux ancêtres, la tendance à créer de la communauté, la pratique d'une langue indienne (p. 90 et 152). Cette proposition ne doit pas être interprétée dans un sens essentialiste, car « il n'existe pas à proprement parler de sujets pleinement constitués : ni des êtres ni des entités figées, mais plutôt des devenirs où tout se trouve en rapport avec tout » (p. 152). Elle ne doit pas non plus être comprise dans un sens culturaliste, dans la mesure où la proposition épistémique de l'auteure nous invite à considérer toute épistémè, y compris l' « indienne », comme une épistémè qui assume les rapports avec d'autre(s) épistémè(s) et se mesure avec elle(s). Loin du manichéisme simpliste d'une certaine idéologie « décoloniale », Rivera Cusicanqui affirme la nécessité d'explorer l'épistémè indienne pour la mettre sur la balance d'égal à égal avec « l'autre » épistémè « afin qu'elles dégagent plus d'étincelles en se heurtant » (idem) et qu'elles « cohabitent au milieu de leurs tensions, sans que l'une soit destinée à la remporter toujours sur l'autre » (p. 153). Cette « coexistence entre des différents qui maintiennent la radicalité de la différence » est, précisément, « le *ch'ixi* » (p. 152). Elle serait également la base de ce qui pourrait être « une épistémè *ch'ixi* comme métissage décolonisé » (p. 145).

Le mot *ch'ixi* signifie en aymara la couleur grise. À première vue le gris apparaît comme une unité, mais « lorsque nous nous rapprochons nous nous rendons compte qu'il est fait de points de couleurs pures et agonistiques : des taches noires et blanches

emmêlées » (idem). En d'autres termes, nous nous rendons compte qu'il émane du multiple, qu'il est à la fois un et multiple. Nous pourrions dire qu'il est « un-multiple ». L'un-multiple est le contraire de l'un absolu incarné, par exemple, dans l'idée de « Nation » comprise au sens moderne de l'État-nation comme « une et indivisible », écartant toute multiplicité en son sein, et par conséquent toute diversité culturelle et toute forme d'autonomie sociale. L'auteure utilise le terme *ch'ixi* comme métaphore pour désigner un certain mode d'*être* et de *connaître* de l'un dans son rapport au multiple, et de celui-ci dans son rapport à l'un.

« Les entités *ch'ixis* sont indéterminées, (…) elles ne sont ni blanches ni noires, mais les deux choses à la fois » (p. 79). Or le multiple constitutif de l'un-multiple n'est pas quelque chose d'inerte ni de statique mais un jeu de rapports « agonistiques », c'est-à-dire de combat, entre des éléments différenciés : le noir et le blanc « luttent » entre eux, et de cette tension au sein du multiple surgit le gris. En politique, de cette tension pourrait également surgir une démocratie radicale construite d'en bas. Les rapports au sein du multiple sont agonistiques mais non nécessairement antagoniques : ils ne visent pas l'élimination de l'autre mais à « dégager des étincelles », des éclats pouvant produire de la lumière et de la chaleur (l'antagonique interviendrait peut-être à un autre niveau, qui n'est pas précisément celui du *ch'ixi*).

Sur le plan de l'auto-identification individuelle et collective, cette conception du multiple en tension ouvre la possibilité de penser et de vivre une identité *ch'ixi*, opposée à l'identité « métisse » telle qu'elle est habituellement imaginée par les idéologies nationalistes latino-américaines qui conçoivent le métissage comme

synthèse ou « fusion des races ». En Bolivie ces idéologies correspondent à celle du « métis officiel de la “troisième république”, un personnage *pä chuyma* défini par la duplicité,
dépourvu de mémoire et d’engagements à l’égard du passé » (p. 87). Un personnage « hybride (…) qui fusionne des identités, qui croit qu’il n’a plus de problèmes culturels, car il se sent “bolivien” » (p. 88). À la différence de l’identité imaginée comme « fusion » et donc comme disparition du multiple en tant que tel (le multiple en tension), l’identité *ch’ixi* accueille le multiple qui est en elle. Elle peut être « deux choses à la fois ». C’est dans ce sens et seulement dans ce sens que l’on peut dire que les entités et les identités *ch’ixis* sont « indéterminées » (p. 79). Elles ne sont pas indéterminées au sens de n’avoir aucune détermination, mais plutôt dans celui d’avoir de multiples déterminations en tension, d’appartenir à plusieurs mondes et de transgresser les frontières, à l’image du serpent qui métaphoriquement « est à la fois d’en haut et d’en bas, masculin et féminin, il n’appartient ni au ciel ni à la terre mais habite ces deux espaces en tant que pluie ou rivière souterraine » (p. 80). En évoquant José María Arguedas (*El zorro de arriba y el zorro de abajo*) nous pourrions dire que l’identité *ch’ixi* est celle d’un renard qui est à la fois d’en haut et d’en bas. Ce serait en Bolivie l’identité de la *choledad* qui assume son indianité — option socialement non valorisée, et opposée au métissage compris comme blanchissement— tout en affirmant : « nous sommes à la fois modernes et ancestraux » (p. 144).

L’expression
: « à la fois modernes et ancestraux » marque une
distance par rapport à l’idéologie « décoloniale »
mainstream
régnant dans quelques milieux universitaires. Rivera Cusicanqui ne
rejette pas la modernité comme quelque chose d’intrinsèquement
pervers. L’auteure propose de sortir de la dichotomie : « ou
bien nous sommes la pure modernité ou bien la pure tradition.
Peut-être sommes-nous les deux choses, mais les deux choses non
fusionnées car la fusion privilégie un seul côté » (p.
153). Être les deux choses à la fois signifie transformer notre
compréhension habituelle de « la » modernité et de
« la » tradition. Dès lors, l’épistémè *ch’ixi*
ouvre la perspective d’une modernité *ch’ixi*
ainsi que d’une tradition *ch’ixi,*

c’est-à-dire d’une modernité « entachée » de
tradition — une modernité susceptible d’accueillir le juste dont
la tradition est porteuse, comme l’a pensé Benjamin — et d’une
tradition capable d’accueillir le potentiel réellement
émancipateur de la modernité — comme par exemple la liberté
individuelle surgie « à l’ombre des luttes anarchistes »—
(p. 148).

« Un
monde *ch’ixi*
est possible » : le terme « monde » suggère ici
l’idée d’une certaine généralisation du *ch’ixi*
et tout d’abord de son épistémè et de son *ethos*.
Une telle généralisation suppose de même une généralisation de
l’un-multiple dans la sphère du public et du commun, c’est-à-dire
dans ces lieux où sont définies les normes et les valeurs du vivre
ensemble, de la redistribution des biens et avantages et de l’action
collective et individuelle. À ce niveau l’auteure voit dans la
« micro-politique » une forme de généralisation de
l’un-multiple, la « micro-politique » étant comprise
comme création de réseaux de communautés articulées par un *ethos*
et
une épistémè
ch’ixi
susceptibles de fonder « un habiter *ch’ixi*
de la matrie-pacha » (p.84) ou une « politique de la
terre » (Waskar Ari). L’auteure oppose la micro-politique de
la Matrie à la macro-politique de la Patrie associée à
l’État-nation, en vue de proposer une autre « politicité »
(*politicidad*)
construite à partir de la communalité. La micro-politique de
la Matrie se déploierait « en dehors de l’État-nation »
à travers des communalités « rurales et urbaines, masculines,
féminines ou mixtes, de jeunes, culturelles, agro-économiques »
(idem), ou encore de « communautés de vie s’inspirant des
épistémè indiennes, écologistes et féministes” (p. 39) ou de
la mémoire moderne anarchiste des communautés d’affinité (p.

151).

Rivera
Cusicanqui estime que ces modes de vie alternatifs n’ont pas des « projections téléologiques » et ne visent pas le « changement des structures » (p. 142). Cependant, en même temps elle ne semble pas écarter la perspective d’une certaine articulation entre le micro et le macro. Une telle articulation prendrait la forme d’une « reproduction élargie du micro au macro » pouvant « affecter et transformer des structures plus vastes sans se soumettre à leur logique ». Elle reste cependant « une possibilité non vérifiée » impliquant par conséquent « un risque » (idem). Or, assumer le risque n’est-ce pas inhérent à une vision *ch’ixi* du monde ? Une telle vision pourrait en effet nous inviter à repenser le politique par delà la dichotomie entre le micro et le macro, c’est-à-dire à une pensée *ch’ix*i du politique. Une pensée où le politique serait à la fois micro et macro. Une pensée où l’espace du politique ne serait ni Matrie ni Patrie, mais les deux choses à la fois, et donc où le politique se situerait précisément à la jonction du micro et du macro, dans la tension d’un rapport agonistique (non antagonique) entre les deux niveaux. Dans l’agenda de la construction d’un possible monde *ch’ixi*, cette question reste ouverte.

Alfredo
Gomez-Muller

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 néo-libérale (…), de nouveaux mouvements émergent, dont les Indiens constituent l'avant-garde. Mais que ce terme n'induise 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 « altérite » 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 approche, 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 XVIe 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. Corrélât 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 racialiser 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 continuent 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 dépends 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 Pateman[3]. 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 assujetti 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 le 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 coeur 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 au 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. A 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 epistémique 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 interchangeables, 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-sudamericaines. 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 conference 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 Qujano (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.

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'émasculation 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 consuétudinaire » (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 parlemente, 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 agencies 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 hollywodien 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 Mignolo ([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'émasculation 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 systématicité, 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 politicité, 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 politicité 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'entre-monde 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.), L*e 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: Festchrift 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 género 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 Spherein 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'auteure 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).

Anthropologie(s) décoloniale(s)

Cette année, l'atelier la Minga a traduit un ouvrage de l'anthropologue colombien Arturo Escobar. La publication de *Sentirpenser avec la terre* fut suivie d'une conférence à Paris le 6 juin dernier. Nous avons souhaité, dans le droit fil de cet événement, proposer un focus sur l'anthropologie colombienne décoloniale en publiant un ensemble d'articles.

Le lecteur francophone trouvera deux articles analytiques concernant Arturo Escobar (une mise en contexte de Roberto Andrade et Ella Bordai ainsi que la présentation de Claude Bourguignon Rougier). Il pourra également lire la traduction de deux articles d'Arturo Escobar et Eduardo Restrepo. Les lecteurs connaissaient peut-être Anthropologies hégémoniques et colonialité, publié par les auteurs dans un numéro spécial de la revue IHEAL en 2009. Eduardo Restrepo, spécialiste des populations noires colombiennes, et grand lecteur de Stuart Hall et Foucault, apporte un regard critique positif sur la pensée décoloniale. Sa réflexion sur la race ouvre le champ des études décoloniales et nous verrons certainement dans les années à venir surgir de nouvelles périodisations inspirées par l'article écrit avec Julio Arias.

Cette section se clôt sur un article abordant une question qui mobilise les anthropologues décoloniaux comme les populations latino-americaines concernées : l'extractivisme. Cette exploitation massive et sans retour des ressources naturelles touche particulièrement le continent américain. Fernando Proto, membre de la revue *Analéctica* et de la *Red de Pensamiento Décolonial*, expose ici le cas d'une mine à ciel ouvert en Argentine et de la lutte qui s'est organisée contre elle. Le cas est emblématique de la résistance que depuis de nombreuses années, certaines populations latino-américaines opposent à ces projets mortifères. Nous espérons avec cette section donner au lecteur francophone l'occasion d'aborder sous un autre angle ce qui était déjà le sujet de *Sentirpenser avec la terre* .

Conférence du 6 juin

Le 6 juin, Arturo Escobar a participé à un séminaire puis donné une conférence à l'EHESS. Présentée par Claude Bourguignon Rougier, cette conférence a été suivie d'une table ronde animée par Roberto Andrade, Iréne Bellier, Anahita

Grisoni, Jade Lindgaard, Alexandre Monnin, Josep Raffanel i Orra, Françoise Vergés.

Toute l'équipe de l'atelier de traduction la Minga (Roberto Andrade Pérez, Ella Bordai, Anne-Laure Bonvalot, Claude Bourguignon Rougier et Philippe Colin) ainsi que Christophe Bonneuil, responsable de la collection l'Anthropocène au Seuil, avait participé à l'organisation de cet événement.

Luttes éco-sociales, migrations des savoirs et pratiques politiques ontologiques avec Arturo Escobar : la nécessité de traduire l'anthropologie

Roberto Andrade Pérez et **Ella Bordai** (membres de La Minga, titulaires d'un master en anthropologie, Université Lumière Lyon 2)

> *Le mot sans l'action est vide. L'action sans le mot est aveugle. Le mot et l'action hors de l'esprit de la communauté sont la mort*[1]

Mots et actions. L'action de nos mots. Les mots et l'action pour résoudre nos maux. Penser en écrivant. Agir en pensant. Voir, penser, sentir et agir. Puis transmettre et traduire afin d'établir le dialogue. Mouvements sociaux et luttes écologiques sont aujourd'hui, plus que jamais au cœur des luttes : de nombreuses localités de notre planète sont touchées par des problèmes éco-sociaux" auxquels elles doivent faire face. Le travail que mène l'anthropologue colombien Arturo Escobar depuis les années 1990, mêlant théorie et action, recherche et engagement, nous montre les liens de solidarité entre les mondes de la recherche et les mouvements sociaux qui cherchent à agir main dans la main face à des contextes d'urgence qui mettent à mal et dissocient la vie humaine et non humaine.

> Les conflits 'écologico-politiques' de plus en plus nombreux dans le monde, qui opposent des populations locales à des États ou à des multinationales, ont ceci de remarquable qu'ils révèlent crûment des divergences d'interprétation ontologique fondamentales quant à ce dont le monde est fait et ce qui en fait la valeur. (…) Les humains y parlent et agissent pour des assemblages d'humains et de non-humains (des éléments du paysage, des divinités, des espèces animales, des variétés de plantes) que nous avons peine à concevoir, tant ces assemblages vont à l'encontre de nos habitudes de dissocier nature et société. Et pourtant, pour les Européens confrontés à la question de l'Anthropocène, de la transformation profonde

> des conditions de vie (…), ces dispositifs de représentation conjointe des intérêts des humains et des non-humains sont porteurs d'espoir : ils stimulent notre inventivité politique et peuvent nous conduire à imaginer d'autres formes de vie commune et d'autres formes de luttes que celles auxquelles nous sommes habitués (Descola, Ingold & Lussault, 2014 : 60).

Une ontologie est une des multiples manières de concevoir et penser le monde, conditionnant nos façons de le pratiquer. Les luttes éco-sociales actuelles mettent donc en exergue des conflits d'ontologies, notamment, ceux opposant des ontologies dualistes à visée développementiste – divisant radicalement et hiérarchisant humains et non humains –, aux ontologies relationnelles et localisées. L'anthropologie peut nous éclairer à ce sujet ? Quelles pratiques a-t-elle à nous proposer ? Nous traiterons surtout de la pratique d'Arturo Escobar : une anthropologie coopérative, engagée et partie prenante des mondes dans lesquels elle s'exerce, qui nous éclaire sur différents contextes et nous questionne sur les perspectives et approches au moment de choisir les cadres de théorie et d'action sur le terrain.

Nous vous proposons d'explorer à travers ce texte à deux voix[2], les limites de « pratiques politiques ontologiques dualistes » et l'inspiration que peuvent nous apporter des « pratiques ontologiques relationnelles », à partir de l'expérience de traduction collective par l'*Atelier La Minga* de l'ouvrage de l'anthropologue colombien Arturo Escobar : *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident* (2018). Nous évoquons ici le cas colombien, terrain d'Escobar, et cherchons à voir comment la construction de sa réflexion-action peut éclairer le contexte mondial et notamment francophone. Son travail renouvelle les perspectives et approches tant des mouvements « éco-sociaux » que des mondes de la recherche. Il n'est donc pas question d'une théorie produite exclusivement dans des pays dits « du Sud" mais bien d'une approche dialogique, montrant les complémentarités, les apports du local au global, dans un souci de lier théorie et action.

Le pari qu'a fait l'*Atelier La Minga* avec la traduction collective est d'établir des « équivalences »[3] et des passerelles avec le contexte français à partir d'un certain nombre de questions que nous avons voulu prolonger dans cet article. Si la traduction est un voyage – entre la Colombie et la France – cet article se veut également un va-et-vient entre théorie et pratique, entre exemples localisés issus de l'expérience d'Arturo Escobar, et situations globales nous ouvrant de nouvelles perspectives. L'anthropologue apporte de l'inspiration à des luttes singulières du monde, à travers l'exemple du Pacifique Sud colombien, sans les généraliser dans un amas stérile et manipulable : il évite tant le piège de la culture que celui de l'universalisme.

> Fragmenter le monde n'est rien d'autre que retrouver des formes de vie par lesquelles être au monde c'est le façonner, faire un monde. Le monde où nous habitons. Inversons la formule : retrouver des formes de vie c'est fragmenter le monde de la totalité qui en dénie la possibilité dans la forme universelle du monde-marchandise. Nous pouvons redevenir des terriens, des habitants de cette Terre, pris dans les rets de notre incommensurable cohabitation avec d'autres êtres. (…) Singulariser les communautés des êtres du vivant que nous sommes, ce n'est rien d'autre que « pluraliser » le monde. Et le rendre ainsi ingouvernable. Contre l'utopie capitaliste de l'administration du désastre dans le monde unifié par la marchandise, faire émerger des lieux : fragmenter le monde pour retrouver les voies multiples d'une politique inséparable de sa Localisation.[4]

Dans *Sentir-penser avec la Terre*[5], Arturo Escobar se propose de considérer que d'autres mondes existent, que des foyers de résistance non seulement persistent, mais n'ont de cesse de s'allumer, d'essaimer et de se perpétuer au sein même de l'ontologie dualiste dominante. À partir de son expérience de terrain ethnologique dans le Pacifique colombien, l'auteur répertorie et explore en effet des exemples d'ontologies relationnelles, qui prennent en compte les humains et les non humains au sein d'un même monde. *Sentir-penser avec la Terre* vient éclairer une situation globale à partir d'un contexte particulier, aussi bien au niveau théorique que pratique, et invite à tisser des liens entre les continents et les situations, les personnes, les mouvements éco-sociaux et le monde de la recherche. Des pratiques situées qui gagneraient à être partagées, transmises, réadaptées, là où la course au profit, la domination et l'exclusion détruisent des vies, humaines et non humaines, sous couvert de "progrès" et "développement". Comment les sciences sociales peuvent-elles se positionner dans des perspectives non dualistes et solidaires avec le vivant ? Comment peut-on transmettre ces expériences de luttes ?Le piège de la culture, le choix de l'ontologie

Le cas du PCN : le piège de la culture

Arturo Escobar situe le mouvement *Proceso de Comunidades Negras* (Processus des Communautés Noires ou PCN) dans le contexte multiculturaliste colombien qui s'articule sur la Constitution de 1991. Cette dernière apparaît à un moment de crise de légitimité de l'État et constitue un tournant politique en termes de droits et de visibilité des communautés indigènes et afro-colombiennes historiquement marginalisées dans le pays[6]. Ainsi, le multiculturalisme se présente comme « la face moderne de la Colombie de demain et constituerait une réponse providentielle à la violence endémique qui ensanglante le pays » (Cunin, 2004 : 31)[7]. Toutefois, contrairement à ce que cette Constitution prévoyait (l'apaisement du conflit), dans une zone historiquement peu marquée par les conflits comme

l'est le Pacifique Sud, de nouveaux acteurs armés (militaires, paramilitaires, guérillas, multinationales) font leur apparition dans la région depuis 1990. Ils utilisent des stratégies de terreur, massacrant et déplaçant les populations pour faire main basse aussi bien sur les territoires riches en biodiversité que sur les grands projets de développement en cours dans la région[8]. Cette situation met en lumière les paradoxes du multiculturalisme. En effet, afin de jouir des droits issus des politiques de discrimination positive (notamment l'accès à la terre), les minorités ethniques doivent attester de caractéristiques culturelles émanant de la Constitution de 1991. Dès lors, dans un pays où l'aspect culturel entre en jeu dans la relation État/société civile, – entre les minorités ethniques et les organes décideurs de l'Etat octroyant des droits – l'argument du multiculturalisme tend à masquer de profondes inégalités, ses défenseurs brandissant la « baguette magique » de l'inclusion au sein du « culturel »[9].

C'est certainement un point commun aux chercheurs et aux chercheuses qui travaillent en Colombie que d'articuler leurs analyses sur des situations sociales et environnementales complexes, très souvent marquées par des violences extrêmes. Dans cette optique, Arturo Escobar cherche à dépasser l'approche culturelle dans un contexte où la notion de culture se trouve bien souvent instrumentalisée par l'État ou par des organisations globales comme l'UNESCO, qui décident de ce qui peut être mis en valeur ou non en tant que culture. Dans ce sens, l'auteur ne se limite pas à décrire et à analyser les processus de construction identitaires propres au multiculturalisme qui ont retenu l'attention[10] d'un grand nombre de chercheur-se-s depuis la création de la constitution de 1991. Escobar nous propose de regarder au-delà du paradigme de la culture en proposant d'intégrer dans ses analyses des acteurs autres qu'humains.

En se fondant sur l'expérience du PCN, Escobar propose des cadres théoriques qui tiennent compte de l'environnement et des projets de développement, problématiques incontournables dans le Pacifique Sud colombien. Le piège de la culture réside dans l'idée que celle-ci devienne monnaie d'échange d'un nouvel État-Nation multiculturaliste pris dans un système monde qui répond aux logiques de l'offre et de la demande. Dans ce sens, l'argument de la culture ne fait pas le poids face aux pouvoirs économiques qui exploitent les ressources au Pacifique Sud colombien au nom du développement et du progrès. De ce fait le travail du PCN, une organisation locale composée de leaders sociaux du Pacifique, devient révélateur d'une forme de résistance face à l'hégémonie d'une vision unique du monde. Le choix d'un nouveau cadre théorique devient alors une nécessité afin de rendre compte la pluralité de modèles relationnels. Voyons ce que l'*ontologie* suggère à cet égard.

Un tournant anthropologique : le choix de l'ontologie

Une ontologie, c'est selon A. Escobar, une « manière d'exister des objets, des êtres et des événements »[11]. L'anthropologue colombien n'est, bien sûr, pas le premier à théoriser cette notion. Pour A. Piette[12], par exemple, l'ontologie se constitue comme un paradigme dans la mesure où elle implique un autre regard anthropologique. Il s'agit pour cet auteur de dépasser les récits et les discours qui désignent les acteurs. L'approche ontologique propose de regarder ces humains et non humains en situation afin que cette situation puisse acquérir du sens (*ibid)*. En suivant cette perspective, Escobar remet en question les cadres théoriques que l'on mobilise généralement à l'heure de traiter les relations entre humains et non-humains tout en se détachant de son acception philosophique basée sur l'étude de l'être.

Comme il le soutient dans *Sentir-penser avec la Terre*, les concepts d'*ontologie* et de *monde* se trouvent bien souvent associés. Dans cette optique, il y aurait autant d'ontologies que de mondes où les relations entre humains et non-humains sont distribuées ou *énactées*[13] selon des pratiques et des croyances spécifiques. L'auteur ne cherche certainement pas à donner de ces mondes la vision illusoire selon laquelle on aurait affaire à des sociétés en marge ou à des peuples isolés, mais davantage à rendre compte de l'existence d'un *plurivers* ou d'un « ensemble de mondes en *connexion partielle* les uns avec les autres » [14]. Cette notion de *plurivers* peut être illustrée avec le proverbe zapatiste « d'un monde dans lequel tiendraient plusieurs mondes », pour, ainsi, penser et pratiquer la complémentarité des manières de vivre sur (ou plutôt avec) la Terre, des ontologies relationnelles. Au-delà de la valorisation de cette diversité de pratiques, cultures ou ontologies – au sens où il faut de tout pour faire un monde – l'analyse d'Escobar montre que l'un de ces mondes en domine d'autres, et s'évertue à les exclure ou encore les anéantir[15]. Dans ce sens, il soutient l'idée qu'il existe une ontologie dominante (ou « UniMonde » à la différence du *plurivers*) – basée sur la division et hiérarchisation entre nature et culture, ou corps et esprit – dont le savoir scientifique ne parvient pas encore à s'affranchir. Sur le plan politique, il s'agit d'une ontologie moderne dualiste, qui s'impose à l'intérieur d'une multiplicité de mondes existants : si elle est en relation avec les autres, elle s'institue cependant en modèle dominant et universel.

Il ne s'agit pas pour cet auteur d'essentialiser de manière binaire. L'ontologie moderne et dualiste n'est pas appliquée à un « Occident" considéré comme un bloc immuable. Bien qu'elle soit intimement liée à l'histoire de cette aire géographique aux frontières maintenant intangibles, l'anthropologue nous propose de démêler des pratiques ontologiques politiques dualistes souvent dangereuses, amenant à l'exploitation effrénée de l'environnement et des

humain-e-s dans le cas du Pacifique Sud colombien mais également dans d'autres territoires dans le monde. A cette occasion, A. Escobar démontre les effets néfastes de ces pratiques politiques ontologiques mortifères. Il nous montre également les pratiques politiques relationnelles proposées par des mouvements éco-sociaux, des alternatives, y compris sur des territoires impactés par des politiques issues d'une ontologie dominante dualiste.

On peut dès lors porter un regard nouveau sur le contexte francophone où des pratiques ontologiques relationnelles réalisent une critique en acte d'un système de pensée capitaliste, moderne et individualiste auquel elles résistent. Des mouvements comme les ZAD en France, la *Okupación Rural* en Espagne, les Zapatistes au Mexique, le mouvement de la Décroissance ou *Via Campesina* au niveau mondial, ne constituent-ils pas une manière relationnelle « d'être au monde » ? En effet, ces mouvements ne replacent-ils pas le vivant dans son ensemble – humain et non-humain en équivalence –, la démocratie directe ou le bien commun, au centre de leurs pratiques et de leurs priorités ?

La notion d'ontologie politique telle qu'elle est développée par A. Escobar peut être abordée à plusieurs niveaux. Au regard de la répression violente ou des opérations de délégitimation de ces mouvements aux pratiques politiques ontologiques « alternatives », on peut, dans un premier temps, se poser la question des droits accordés aux humains et aux non humains. Comment faire comprendre la nécessité de tenir compte du bien commun – la terre, la mer, l'environnement, le vivant, *etc.* – lorsque l'ontologie dominante nous propose seulement des modèles de progrès linéaires fondés sur la négation de la pluralité ? Comment prendre en compte, inclure et promouvoir des protagonistes autres qu'humains lorsque les cadres de pensées sont régis par la dichotomie nature/culture, et lorsque le système juridique ne permet pas, en pratique, de garantir des droits à la différence ontologique ?

Outre les questions juridiques, la notion d'ontologie politique remet également en question les processus de légitimation – d'ailleurs surtout de délégitimation – des savoirs et des manières de vivre propres à certaines ontologies[16]. D. Graeber dans ses *Fragments of an Anarchist Anthropology*[17] nous montre, en prenant l'exemple des Mayas zapatistes, le mépris avec lequel le monde a envisagé leur rébellion et leurs propositions de démocratie réelle. En effet, D. Graeber explique que les revendications zapatistes ont été réduites à des revendications autochtones annihilant leur « volonté d'une transformation démocratique radicale » pour « créer un monde dans lequel les personnes et les communautés seraient vraiment libres de choisir quelles sortes de personnes ou de communautés elles veulent être » (*ibid*). Avec son travail dans le Pacifique Sud colombien, A. Escobar nous permet également de voir comment des luttes *a priori* « locales et autochtones » font écho à des

processus planétaires d'une ontologie dominante globalisée de destruction humaine et environnementale.

> Les choix retenus par le chercheur dégagent eux-mêmes son ontologie, je dirais sa cosmologie. La perspective ontiste suppose de continuer à « repeupler » les sciences sociales avec d'autres êtres, culture, social, Etat, etc., comme présences situées, en plus des dieux, des animaux ou des objets scientifiques. [18]

Cette notion d'ontologie politique pose également la question de l'importance donnée aux êtres autres qu'humains dans les analyses ethnographiques ou en sciences sociales plus généralement[19]. Elle nous renvoie, depuis une posture réflexive et subjective – comme le montre Albert Piette –, à nos propres manières de faire de l'anthropologie et à la propre ontologie du chercheur. Elle l'incite à se questionner ou pas sur ses cadres de pensées et ses pratiques, depuis ses expériences situées et ses références (universitaires, socialement situées, *etc*.). Nous sommes-nous réellement dégagé.es de nos propres représentations dualistes, quand bien même nous voudrions « faire avec » les personnes sur le terrain ?

Une anthropologie *autre*

Penser et pratiquer la relationnalité suppose un va-et-vient entre théorie et pratique, une mise en réseau d'échelles locales, solidarité et complémentarité entre « Sud » et « Nord », entre mondes de la recherche et mouvements éco-sociaux comme le montre *Sentir-penser avec la Terre*. Cette solidarité est à penser dans nos pratiques quotidiennes, dans nos pratiques professionnelles, dans la recherche. Comme le montre la pensée traditionnelle Nasa citée par A. Escobar, « le mot et l'action hors de l'esprit de la communauté sont la mort »[20], questionnant ainsi les pratiques quotidiennes des chercheur-euse-s, leurs engagements et responsabilités sur des terrains sensibles et l'anticipation des conséquences de la publication de certains savoirs. En d'autres termes, c'est l'idée du « faire avec » les enquêté-e-s, en vogue en anthropologie et qui se doit d'être pratiquée « radicalement »[21], sans une « académisation des mouvements politiques »[22] qui peut parfois les affaiblir et enlever leur légitimité.

À partir de ce constat se dessine la nécessité d'un questionnement qui concerne la production des savoirs. Comment ne pas reproduire les systèmes hiérarchiques et coloniaux dans le domaine épistémique ? Comment penser des savoirs inclusifs, pluriels, qui n'ont pas vocation à la domination d'une connaissance par une autre ? Nous rejoignons ici les démarches de la recherche-action, de l'anthropologie non-hégémonique, ou des études

décoloniales, et pointons du doigt la nécessité de tisser des liens entre le monde de la recherche et le « reste du monde » sans rapport de domination, mais selon un échange de connaissances. À cela fait fortement écho le parcours d'A. Escobar, qui interroge la vision unique imposée au monde par le biais de programmes de développement et ce, à partir de son engagement sur le terrain.

Arturo Escobar et les études sur le développement

Arturo Escobar est reconnu aujourd'hui pour ses analyses critiques du développement dans le domaine de la recherche. Sa démarche n'est pourtant pas le résultat d'une approche exclusivement théorique et déconstructiviste de la notion de développement à la base de sa critique du modèle économique capitaliste dominant[23]. Son dernier ouvrage traduit en français nous incite à replacer ses recherches dans le double cadre de la production collective des connaissances et de l'engagement, deux aspects peu connus de cet auteur dans le monde francophone.

En mettant en cause la conception linéaire du développement en tant que vision unique du monde – passant par des « stades obligatoires" d'évolution linéaire : "pays sous-développé", "émergent", "développé", comme seul chemin déjà tracé –, l'auteur formule l'une des critiques de la notion les plus importantes à ce jour. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le développement semblait être un processus ouvrant aux « pays du Sud » la voie de la reproduction des conditions qui caractérisaient le supposé progrès des pays les plus "avancés" selon des critères d'industrialisation, d'éducation et de mécanisation de l'agriculture[24]. À l'instar de l'économiste français de la décroissance S. Latouche[25], A. Escobar dénonce le projet colonial inscrit au cœur de la notion de développement, analysée comme un projet de croissance économique et industrielle dans la continuité d'une logique d'imposition culturelle et ontologique. En effet, le développement implique l'adoption des valeurs et des principes de la modernité technoscientifique[26] et suppose à la fois une reconnaissance et une négation de la différence. D'un côté l'idéologie développementiste reconnait l'« autre » comme étant différent et, de l'autre elle est un mécanisme au travers duquel ces différences doivent impérativement être effacées. L'analyse d'Arturo Escobar nous apprend que la notion de développement n'est ni neutre, ni aussi « naturelle » qu'elle ne prétendait l'être.

L'apport théorique d'Escobar s'inscrit dans un travail où il met en lien l'analyse théorique et la question du monde vécu à travers l'expérience des communautés prises dans des conflits éco-territoriaux et des phénomènes de marginalisation politique. Le chercheur nous montre

son profil le plus engagé en s'associant au combat des communautés noires contre les multinationales et leurs pratiques extractivistes, et met en cause l'acception « unilatérale » d'un développement propageant une ontologie moderne, dualiste, occidentale. Au-delà de cet engagement, il en va donc d'une anthropologie *autre* marquée par une approche à la fois théorique et pratique, à l'intérieur de processus collectifs de production de la connaissance.

La recherche-action et la réciprocité des savoirs

Dans ses propositions théoriques et pratiques, l'auteur n'a de cesse d'énoncer des alternatives concrètes aux problèmes relatifs à l'environnement et à la violence dans le Pacifique colombien. Il s'agit là d'une démarche courante dans le contexte social colombien, où les chercheur-euse-s sont sollicité-e-s par des organisations (mouvements sociaux, institutions de l'État, ONG locales ou internationales) en vue de rendre compte des réalités et de proposer des alternatives possibles pour répondre aux problématiques ressenties par les communautés. Ces pratiques pourront également sembler familières à un certain nombre de chercheur-euse-s français-e-s. À titre d'exemple, l'expérience de recherche et d'intervention en Amazonie de B. Albert[27] souligne la « transformation de 'la situation ethnographique' face à l'émergence des mouvements ethniques » qui entraînent autant de « contraintes et d'horizons intellectuels ». Dans cette dynamique de « décolonisation interne » où les minorités ethniques sont politiquement représentées face aux États-Nations, l'anthropologue se trouve sollicité-e par les communautés. Comme l'ont montré plusieurs chercheur-euse-s[28], à ses débuts l'anthropologie colombienne a concentré ses recherches sur ce que Diana Bocarejo[29] appelle les « autres de la nation », les peuples indigènes et afro-descendants. Dans les années 70-80, des anthropologues colombiens comme Luis Guillermo Vasco ont souligné le caractère colonialiste de l'anthropologie classique en vue d'un changement de paradigme. Le sociologue colombien Orlando Fals Borda[30] fonde la Recherche Action Participative, semblable à ce que Guillermo Vasco choisit d'appeler « l'anti-anthropologie », en d'autres termes une méthode de recherche qualitative, qui essaie non seulement de comprendre les nécessités sociales d'une communauté, mais de transformer cette réalité avec les acteur-trice-s, selon leurs besoins. C'est le passage d'une anthropologie non plus « sur » les acteur-trice-s, mais « avec » eux/elles : une discipline engagée et à l'écoute.

> Faire une anthropologie non comme instrument pour dominer les indigènes, mais une anthropologie participative contribuant à la lutte qu'ils menaient.[31]

Les luttes autochtones ne constituent, bien entendu, que l'un des multiples conflits de la

Colombie, dont l'histoire est marquée par une violence qui ne se semble pas prendre fin : conflit armé, violences d'État, paramilitarisme, guérilla, narcotrafic, grève agraire ou encore déplacements forcés. Les sciences sociales y ont un rôle à jouer. En changeant de paradigme d'une anthropologie observatrice à une anthropologie participante et participative, la discipline gagne en renom tant dans les luttes – avec des indigènes qui sollicitent des anthropologues ou qui ont leurs propres anthropologues – qu'auprès du Ministère de la Culture, autour des mémoires du conflit armé, du tourisme et de la valorisation du patrimoine. C'est donc prendre le contrepied de ce que souligne Guillermo Vasco :

> Un des problèmes avec les anthropologues, c'est qu'ils partent et après nous ne savons pas ce qu'ils ont fait des résultats de la recherche (Guillermo Vasco cit. in Cunin, 2007).

Si d'autres ethnographies décrivent la reconnaissance politique des minorités ethniques dans le monde[32], A. Escobar expose également les échanges fructueux qui se produisent entre connaissances universitaires et celles des populations et de leurs mouvements sociaux. En brouillant la frontière chercheur-euse/acteur-trice issue de ce système de pensée dualiste et en acceptant la réciprocité des savoirs, l'auteur met en évidence les processus collectifs de production des connaissances. « L'anthropologie est *critique* car nous ne pouvons pas nous contenter des choses telles qu'elles sont » nous rappelle l'anthropologue Tim Ingold. Cette discipline est aussi « *généreuse* parce qu'elle se fonde sur le désir d'écouter ce que les autres ont à nous dire, et de leur répondre, de donner quelque chose en retour »[33]. Cette exigence d'engagement anthropologique revient à ne pas « mettre à l'écart ceux-là mêmes à qui nous devons notre apprentissage » (*ibid*), mais bien de les inclure dans les processus d'analyse, de production des savoirs et d'actions collectives pour résoudre les problèmes "biosociaux"[34]. De la même manière, A. Escobar cherche à « établir des ponts entre, d'une part, les connaissances et les discours des mouvements sociaux sur la globalisation, la conservation, le territoire, l'identité, l'économie, le capitalisme, *etc.*, et, d'autre part, les débats et les approches académiques sur ces mêmes processus »[35]. En quoi ces pratiques de recherche-action engagée peuvent-elles nous inspirer et deviennent une nécessité à l'heure d'une négation des questions ethniques, décoloniales et environnementales en France et dans le monde ? Comment les transmettre ?

La nécessité de traduire : la migration des savoirs et des pratiques

La généralisation des savoirs et des pratiques produits sur les terrains d'A. Escobar passe dans le cas présent par la traduction du texte espagnol en français. C'est le passage d'un

continent à un autre, de mondes à d'autres mondes. Il nous semble important d'émettre un point de vue réflexif sur le travail de traduction de cet ouvrage – *Sentir-penser avec la Terre* (2018) – réalisé par l'*Atelier La Minga* sous deux aspects non exhaustifs. Le premier aspect que l'on a voulu soulever est la nécessité d'une traduction engagée, prolongeant l'expérience anthropologique à visée décoloniale[36], face à une nécessité d'établir des passerelles solidaires pour que d'autres mouvements et chercheurs-euses puissent élaborer des outils appropriables et adaptables à leur expérience particulière. Une traduction des expériences en mots, en « équivalences »[37] : une nécessité de traduire sans trahir les expériences des mouvements sociaux en termes théoriques, sans les affaiblir, ni les vider de leur force dans leurs pratiques de résistance aux pressions globalisées qu'exercent les multinationales extractivistes, industrielles, de la santé ou de l'agro-alimentaire. Nous espérons que cette traduction, cette mise en visibilité d'expériences particulières auprès d'un public francophone pourra faire émerger des transferts de savoirs et un échange d'expériences vécues aboutissant à la reconnaissance d'un *plurivers.*

Nous nous sommes concentrés dans cet article sur les apports de l'approche d'Arturo Escobar et des exemples de son travail de terrain, bien que l'on puisse également y trouver des limites. En donnant à voir l'expérience particulière du PCN au Pacifique Sud colombien, Arturo Escobar ne nous fait pas part des divisions internes et des différents positionnements au sein de ce mouvement politique et des populations de la région. Au lieu d'y voir une limite, les lectrices et lecteurs avisé-e-s pourront y voir une démarche assumée d'essentialisme stratégique, pour gagner en force collective face aux pressions institutionnalisées de l'État, des groupes armés et multinationales qui sévissent dans la zone. L'anthropologue prend donc le parti de ne pas exposer au public les différences internes au groupe, – qui aurait sans doute été aussi pertinente pour constituer une « culture des précédents » et « faire circuler des récits en vue de nourrir des cultures de la fabrication collective »[38] – ce qui ne veut pas dire que tous les individus pensent et agissent de manière homogène. De la même manière qu'un essentialisme stratégique des luttes du Pacifique colombien s'opère, un supposé essentialisme de l'Occident[39] n'annule pas les spécificités, nuances, subversions et divergences au sein de cette entité. A. Escobar propose ici aux lecteurs et lectrices soucieux-ses des relations de domination dans le monde, de prendre conscience de certaines pratiques politiques et micropolitiques sous-tendues par cette ontologie dualiste, pour ainsi les dépasser.

Le second aspect que nous avons souhaité partager a trait cette prise de conscience de nos pratiques quotidiennes parfois dualistes. En réalisant cette traduction collective à cinq avec

l'*Atelier La Minga*, nous avons souhaité mettre en place des pratiques relationnelles, une construction collective et horizontale, pour ainsi remettre en question dans la pratique des logiques instituées auxquelles nous sommes habitué-e-s. Ceci nécessitant du temps de concertation, négociation et décision collective, nous avons également fait le choix d'un positionnement commun face aux logiques d'urgences éditoriales et de mettre en visibilité le collectif plutôt que d'ériger une seule personne selon les habitudes universitaires. Nos pratiques quotidiennes les plus anodines témoignent d'ontologies, il est possible de changer nos pratiques. La "nature" fait de nous des êtres *natureculturels*[40] qui ne sont pas figés dans des cultures, des ontologies, des partis ou des idéologies. L'attention et l'exigence portées à ces pratiques parfois banales nous permettent d'être des créateurs et créatrices responsables de nos mondes : des "artisan[-e-s] inlassable[s] de l'invention de [notre] quotidien"[41].

> Une approche plus prometteuse en faveur d'une éthique de la nature (...), serait de (...) prêter plus d'attention à d'autres concepts moraux moins dualistes tels que le respect, la sympathie, le soin (*care*), la préoccupation, la compassion, la gratitude, l'amitié et la responsabilité. Ces concepts, (..) assignés à la sphère privée comme subjectifs et émotionnels, ont été considérés comme périphériques et se sont vu accorder bien moins d'importance que ce qu'ils méritaient.[42]

Encore faut-il que ces mots-concepts aient encore du sens et n'aient pas été vidés de leur force, récupérés et instrumentalisés. Les chercheurs-euses peuvent être les intermédiaires sans le savoir de cette instrumentalisation : restons attentifs-ves aux récupérations politiques et capitalistiques de concepts de résistance[43]. Vidant les mots de leur sens premier, les pratiques et les savoirs de leurs pouvoirs propres – en tant que pouvoir "avec" et pas pouvoir "sur" – en les critiquant de manière distanciée, certain-e-s choisissent sans toujours s'en rendre compte, d'affaiblir les mots de la communauté. Soulignons enfin le pouvoir des mots et des concepts qui, comme le montre Arturo Escobar dans son ouvrage, peuvent parfois imposer des manières de faire, de voir les choses, de vivre et donc d'être au monde selon le lieu depuis lequel ils sont énoncés – monde universitaire, politique politicienne, mouvements sociaux médiatisés, *etc*. On peut alors se demander d'où émane ce concept d'ontologie, s'il ne vient pas du terrain, comment fait-il sens sur celui-ci ? On voit en effet qu'il ne s'agit pas d'une imposition conceptuelle, mais bel et bien d'une proposition heuristique et pratique qui met sur un pied d'égalité savoirs et pratiques, dont lecteurs et lectrices seront libres de se saisir ou non pour sentir-penser et agir.

La traduction vient ici prolonger des pratiques et savoirs anthropologiques engagés et situés

: une entreprise de mise en visibilité des résistances, dans la mesure où elle permet une migration des savoirs et un échange d'expériences sur un mode qui se veut non-hégémonique. Elle permet également de valoriser la production de chercheurs-euses dits « du Sud » et de mieux comprendre les expériences et les histoires qui semblent se répéter : de l'extractivisme minier qui sévit en Colombie depuis plusieurs décennies au projet de "Montagne d'Or" en Guyane française aujourd'hui… Un goût amer de colonialisme teinté de catastrophe éco-sociale. Traduire devient alors le prolongement d'une démarche anthropologique à visée décoloniale.

---

1 Pensée traditionnelle Nasa, citée par Arturo Escobar, Sentir-penser avec la Terre, 2018 : 65. Les Nasa sont un groupe ethnique localisé dans le département du Cauca en Colombie.

2 Toute parole est subjective, tout point de vue est situé. Dans le but de situer le propos des auteur-e-s de cet article, nos deux voix sont celles d'un colombien vivant en France et d'une française ayant vécu en Colombie, titulaires de masters en anthropologie socio-culturelle et l'ayant pratiquée en France et en Colombie. Nous avons participé à la traduction d'un ouvrage d'Arturo Escobar dans le cadre du collectif l'*Atelier La Minga* avec ses autres membres : Anne-Laure Bonvalot, Claude Bourguignon et Philippe Colin, également membres du Réseau d'Études Décoloniales que nous remercions amicalement (http://reseaudecolonial.org/). Nous remercions également Christophe Bonneuil et la collection Anthropocène pour leur intérêt de publier la traduction de cet ouvrage.

3 « Le seul apport des sciences sociales, mais il est immense, est de participer avec les acteurs eux-mêmes à la mise en forme des leçons qui peuvent être tirées d'une expérience collective en cours, toujours singulière, de manière à en exprimer la possible généralité pour ensuite la transposer ailleurs, en espérant que d'autres acteurs seront convaincus par l'équivalence et s'en saisiront. » (Voir : Callon, M. 1999, « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégagé : la double stratégie de l'attachement et du détachement » in Sociologie du travail 41, pp. 65-78. : 74).

4 Josep Rafanell i Orra, 2018, *Fragmenter le monde*, Editions Divergences.

5 Escobar, A. 2018 (2014) *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Traduit de l'espagnol par le collectif Atelier La Minga, Editions du Seuil, Coll. Anthropocène, 225p.

6 Elisabeth Cunin, Métissage et multiculturalisme en Colombie. Le « Noir » entre apparences et appartenances, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissances des Hommes, IRD », 2004.

7 Ibid.

8 Arturo Escobar, « Déplacement, développement et modernité en Colombie du Pacifique », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n°175, 2003, p. 171-182.

9 Ana María Ochoa, *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*, Bogota, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

10 Voir notamment Eduardo Restrepo, *Etnización de la negridad: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*, vol 1, Genealogías de la negridad, 2013 Popayán : Editorial de la Universidad del Cauca.

11 Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre*, 2018 : 113.

12 Albert Piette, *De l'ontologie en anthropologie*, Paris, Berg International, 2012.

13 Fransisco Varela cité par Arturo Escobar (*ibid*).

14 Arturo Escobar, Sentir-penser avec la Terre, 2018.

15 C'est ce que nous montrent les travaux d'Armel Campagne sur le Capitalocène par exemple : l'Anthropocène n'est pas le fait de l'humanité toute entière, mais bien d'une ontologie dominante, capitaliste, industrielle et patriarcale. (Voir : Campagne, A. 2017. *Le Capitalocène. Aux racines historiques du dérèglement climatique*, Editions Divergences, 202p.).

16 A ce sujet voir l'article de Claude Bourguignon Rougier sur l'épistémologie paru dans ce numéro 3 de la RED.

17 David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, Lux Editeur, 2006, traduit de l'anglais par Karine Peschard (*Fragments of an Anarchist Anthropology*).

18 Albert Piette, *De l'ontologie en anthropologie*, Paris, Berg International, 2012.

19 Pour approfondir, nous vous suggérons la lecture de Kirksey, E. & Helmreich, S. 2010, « The Emergence of Multispecies ethnography » in *Cultural Anthropology*, Vol. 25, Issue 4, pp. 545–576.

20 Pensée traditionnelle Nasa, citée par A. Escobar, *Sentir-penser avec la Terre*, 2018, page 65.

21 Dans le sens étymologique d'aller à la racine.

22 Julie Cook, « La colonisation de l'écofémisme par la philosophie » in Emilie Hache, *Reclaim*, Editions Cambourakis, 2016, pp.285-318.

23 Arturo Escobar, 1995. Encountering development. The making and unmaking of the Third World, Princeton.

24 A. Escobar, 1995 (*ibid*).

25 Serge Latouche, Survivre au développement, Éditions Fayard, Paris, 2004.

26 Les principaux projets de développement au Pacifique Sud colombien reposent sur des projets technoscientifiques néfastes comme l'extractivisme minier, la pêche intensive, les fumigations au glyphosate, et ce, au sein d'un conflit armé implicants quatre acteurs armés différents se battant pour le monopole de ces productions (voir A. Escobar, *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*, Durham: Duke University Press, 2008.)

27 Bruce Albert, « Situation ethnographique et mouvements ethniques : réflexions sur le terrain post-malinowskien », in Michel Agier (dir.), *Anthropologues en dangers : l'engagement sur le terrain*, Paris, Jean Michel Place, Les Cahiers de Gradhiva, 1997, p. 75-88.

28 Cunin, E. « L'anthropologie en Colombie. Entretien avec Luis Guillermo Vasco réalisé par Elizabeth Cunin », Journal des anthropologues [En ligne], 110-111 | 2007.

29 Bocarejo, D. & Restrepo. E, « Introduction. Multiculturalismo », *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47/2, 2011.

30 Orlando Fals Borda est le co-fondateur d'une des premières facultés de sciences sociales

d'Amérique Latine à Bogota, l'UNAL l'Université Nationale de Colombie, la plus grande Université publique du pays.

31 Guillermo Vasco cit. in Cunin, 2007 (*ibid*).

32 À ce sujet voir Irène Bellier, « Les peuples autochtones et la crise mondiale », *Multitudes*, 41 (2), 2010, p. 129-136, ou encore Françoise Morin. « Les droits de la terre mère et le bien vivre, ou les apports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète » in *Revue du MAUSS*, 2013/2.

33 Philippe Descola, Tim Ingold & Michel Lussault, *Etre au monde. Quelle expérience commune ?* 2014, Editions PUL.

34 Si nous suivons une perspective relationnelle jusqu'au bout, en ne divisant pas nature et culture, ou environnement et société, nous pouvons parler de "biosocial" (Voir : Gardey, D. 2013, « Donna Haraway : poétique et politique du vivant », Cahiers du Genre n° 55, p. 171-194.

35 Arturo Escobar, 2018, Sentir-penser avec la Terre.

36 Marie Meudec, « Pour une anthropologie décoloniale au service de la justice sociale » in *Revue d'études décoloniales* N°2, octobre 2017.

37 Callon, M. 1999, *(ibid).*

38 David Vercauteren, 2007, Micropolitique des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives. HB.

39 Le choix du sous-titre « Une écologie au-delà de l'Occident » de l'ouvrage d'Escobar, *Sentir-penser avec la Terre* (2018) a été réalisé par l'éditeur et accepté par l'auteur et le collectif de traducteurs-trices.

40 Voir à ce propos Donna Haraway ou Gardey, D. 2013, « Donna Haraway : poétique et politique du vivant », Cahiers du Genre n° 55, p. 171-194.

41 Philippe Descola, Tim Ingold & Michel Lussault, *Etre au monde. Quelle expérience commune ?* 2014, Editions PUL.

42 Val Plumwood, « La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme », 2015 cité dans Emilie Hache, *Reclaim*, Editions Cambourakis, 2016.

43 L'exemple du concept *d'empowerment* (ou pouvoir d'agir) issu de mouvements féministes du Sud et d'éducation populaire est un cas flagrant, médiatisé par des ONG, récupéré par l'ONU, puis des instances mondiales néolibérales comme la Banque Mondiale. (Voir : Anne-Emmanuèle Calvès, « « Empowerment » : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers Monde* 2009/4 (n° 200), p. 735-749.)

Les dessous de notre culture.

Cet article est la traduction d'un article d'Arturo Escobar, *En el trasfondo de nuestra cultura : la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico*, publié en 2013 dans la revue colombienne Tábula Rasa. Traduction Claude Bourguignon Rougier .

Si nous voulons changer radicalement le design social, une incursion dans la matrice culturelle et philosophique qui l'a porté s'impose. La philosophie et la théorie culturelle contemporaines regorgent d'analyses critiques de cette tradition. Elles figurent le plus souvent à la rubrique « critique de la métaphysique ». Je fais référence à la grande lignée qui va de Nietzsche et Heidegger jusqu'à Vattimo et Foucault. Mais on les trouvera aussi au rayon « critique de la modernité », avec des représentants comme Habermas, Beck, Giddens, Taylor, Haraway, Latour, pour ne citer que quelques-uns des représentants de l'académie européenne et anglo-américaine. La liste serait incomplète sans la mention des études culturelles et des théories postcoloniales et décoloniales.

Dans ce travail, je m 'intéresserai à un groupe d'auteurs peu connus, qui mettent au premier plan la question du *design*[1]. Lorsqu'ils se réfèrent à l'arrière-fond culturel commun à une bonne partie du monde actuel, ces auteurs emploient les termes de « tradition rationaliste ». Je dois préciser que mon but ici n'est pas d'analyser un problème philosophique, mais un phénomène culturel plus ample : il s'agit de comprendre comment une tradition oriente la façon d'être et de penser des personnes (y compris les concepteurs) ; ce qui m'intéresse, c'est d'établir des connexions entre cette tradition, la crise écologique et l'avenir des politiques de la différence, plus particulièrement, les luttes culturelles et politiques qui ont lieu en Amérique latine avec pour enjeu la nature et l'affirmation de la différence[2].

La tradition dont nous parlons a des appellations variées : on parle de tradition « rationaliste », « cartésienne », « objectiviste » ; on lui associe certaines notions qui renvoient à une vision du monde, comme c'est le cas avec le mécanicisme ; ou à la science, pour le réductionnisme ; ou encore, lorsqu'il est question de positivisme, à l'épistémologie. Depuis quelque temps, on parle aussi de tradition « computationnelle ». Pour Varela, l'abstraction est le trait le plus caractéristique de cette tradition. Il veut désigner par-là cette « tendance à se mouvoir dans l'univers confiné du général et du formel, de la logique et des définitions claires, des représentations et des prévisions qui est propre à notre monde occidental » (1999 : 6). Voilà une bonne définition du logocentrisme, ou de cette foi en une

vérité logique qui serait la seule (ou la principale) forme de connaissance. Une connaissance portant sur un monde objectif, composé d'entités connaissables, qu'il est donc possible d'ordonner (Vattimo, 1991).

Remarquons d'abord que cette tradition repose sur certains présupposés : entre autres, celui d'une correspondance entre le langage et la réalité ou entre la pensée et le réel. Dans la vie quotidienne, comme dans le domaine de la science, cette tradition agit à travers la domination de certaines formes (voir Winograd y Flores, 1986: chap. 2; Nandy, 1987). L'expression « licence cartésienne », que nous devons à la biologiste Lynn Margulis et à ses collaborateurs (Sagan, Margulis y Guerrero, 1997), nous permet d'imaginer son fonctionnement dans le cadre de la science. Cette « licence » n'a pas seulement permis de situer l'homme sur l'échelon le plus élevé de l'échelle de l'être. Elle a également amené le travail de recherche scientifique à s'élaborer sur la base d'une séparation entre l'esprit et la matière, le corps et l'âme, le vivant et ce qui ne l'est pas (c'est l'idée d'une sorte de cosmos mort, constitué d'une matière inanimée). Pour la philosophie occidentale, tout cela va de soi. Cependant, et nous allons bientôt comprendre pourquoi, Varela considère que de tels présupposés limitent nos pratiques de connaissance, nos fondamentaux et même les courants critiques de la philosophie qui sont pris dans cette nasse. Nous verrons aussi comment cette tradition a pu construire quelques-unes des structures les plus puissantes de l'euro-modernité dominante (la vision de l'individu, du réel, de la science, et de l'économie comme des entités auto-constituées). Enfin, nous nous demanderons jusqu'à quel point cette tradition a partie liée avec un des traits dominants de la modernité, à savoir les dualismes ontologiques.

Ces dualismes façonnent l'image d'un monde unique qui est la nôtre ; ils sont à la base d'institutions et de pratiques qui structurent la représentation que nous nous en faisons ; en même temps, ils réalisent une mise à distance, une séparation d'avec ces inter-mondes que pourtant, nous sommes amenés constamment à créer, avec les autres et avec le monde naturel. La crise écologique, sujet de ce chapitre, n'est pas la seule conséquence de cet état de fait. Il y a aussi toutes les tentatives d'y remédier qui ont vu le jour, soit à travers des pratiques du design relationnel, que nous aborderons dans le chapitre suivant, soit à travers une action politique inspirée par la logique relationnelle et communautaire de certains mouvements sociaux (nous en parlerons dans la dernière partie). C'est donc un objectif concret que nous poursuivons lorsque nous abordons la tradition rationaliste.

Commençons par la relecture de la tradition cartésienne et rationaliste que fait Varela.

Si le couple corps-esprit est devenu un des lieux communs de la pensée abstraite, c'est parce que dans notre

culture, la réflexion s'est coupée de la vie corporelle. Le dualisme cartésien n'est pas la solution du problème il est plutôt le moment de son émergence (Varela, Tompson, Rosch, 1991: 30).

Dans le meilleur des cas, ce dualisme donne lieu à une formulation tronquée de la question des rapports entre le corps, l'esprit et l'expérience. Une des faiblesses de cette approche apparaît clairement dans la conceptualisation de l'acte de connaître : il est conçu essentiellement comme la représentation d'un monde préexistant à l'esprit dont il est séparé, la connaissance n'étant finalement qu'une manipulation de symboles. Pour Varela et ses collaborateurs, tout cela est radicalement faux :

La cognition, loin d'être la représentation d'un monde pré-donné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde (1991: 9).

Rien de plus logique, finalement : l'esprit n'est pas séparé du corps et ils ne sont pas séparés du monde, du flux incessant de l'existence, de ce changement constant propre à la vie (encore que, pour certains, peut-être…). Lorsque nous réduisons la cognition à une représentation, nous nous extrayons de ce courant dans lequel, comme tout être vivant, nous sommes, immédiatement et inévitablement, immergés. Varela et ses collaborateurs voient la cognition comme une énaction (une action qui passe par le corps). Une telle conception repose sur l'idée de l'unité essentielle de l'être et du monde, de l'être comme jeté dans le monde (*thrownness*) ou encore, de l'immersion partagée dans le monde (*throwntogetherness*)[3], pour reprendre le merveilleux néologisme de la géographe Dorren Massey (Massey 2004). Cela sous-entend également que la condition première de l'existence est une présence matérialisée dans un corps (Ingold, 2000) ; un être au monde. En connectant cognition et expérience, ces auteurs nous guident vers une tradition radicalement différente, nous permettant de ressentir profondément que :

Le monde n'est pas quelque chose qui nous est donné : mais ce à quoi nous prenons part en fonction de notre manière de bouger, de toucher de respirer et de manger (Varela, 199. p. 8).

Les implications de cette découverte sont nombreuses. Tout d'abord, même si elle ne remet pas en question la différence entre le monde et l'être, une telle perspective permet de voir la continuité radicale qui les relie. Idée que Maturana et Varela formulent avec une certaine solennité, lorsqu'ils parlent de la « coïncidence ininterrompue entre notre être, notre faire et notre connaître » (Maturana y Varela, 1987: 25). Un point de vue radicalement opposé à celui de la tradition rationaliste, qui en reste au niveau de la séparation, et laisse ainsi de côté bien des aspects de la vie. La réflexion nous tend des pièges. Par exemple, lorsqu'elle nous fait croire qu'elle donne un accès total au monde.

Pour commencer, notons avec Maturana que toute forme de rationalité a une facette émotionnelle, dans la mesure où, à l'origine de toute volonté de maîtrise rationnelle, il y a des motivations émotionnelles : « ce sont nos émotions qui déterminent le mode rationnel qu'à tout instant nous adoptons pour agir en tant qu'êtres rationnels » (1997: 5). Autrement dit, la décision d'être rationnel relève en fait de l'émotion. Les conséquences sont loin d'être négligeables :

> Nous percevons rarement que, même lorsque nous croyons être rationnels, en fait, nous sommes guidés par nos émotions et *finalement nous ne comprenons pas notre existence dans la culture* (p. 6. Italiques d'A.Escobar).

D'autre part, tous les modes de connaissance basés sur la raison n'atteignent qu'une partie de l'existence humaine, celle qui a trait à la réflexion. Ils font l'impasse sur les aspects immédiats, vécus, de l'existence, c'est à dire sur cette historicité qui nous est consubstantielle. Maturana et Varela disent cela beaucoup mieux :

> Ainsi, nous pouvons affronter le problème suivant : de quelle façon notre expérience, notre praxis vitale, s'insère-t-elle dans un environnement apparemment marqué par le retour de régularités qui résultent de nos histoires biologiques et sociales ? La conclusion logique est que nous devons trouver une voie médiane pour comprendre cette régularité sous laquelle, à tout moment, le monde nous apparaît. Mais cette voie ne doit jamais passer par des points indépendants de nous (Maturana et Varela, op. cit, p. 241).

La croyance en l'individu

L'une des conséquences les plus nocives de la tradition rationaliste est le mythe de l'individu. Tout au long des siècles, le colonialisme, la modernisation, le développement et la globalisation ont porté des projets économiques et politiques qui ont instillé dans toutes les cultures le venin de l'individualisme. Celui-ci a détruit les relations de type communautaire qui étaient basées sur le lieu (Esteva y Prakash, 1998). En fait, il s'agissait d'une déclaration de guerre aux formes d'être relationnelles et de l'imposition impériale d'une nouvelle forme d'individu, basée sur le marché. Cet aspect n'a pas encore été pris en compte dans les analyses de la globalisation néolibérale. Bien sûr, les penseurs critiques modernes, Illich, Foucault ou Taylor, ont passé au peigne fin la généalogie de cet individu. Ils l'ont rattachée à l'histoire des besoins, des pratiques disciplinaires, de l'expansion du marché et à toute une série de technologies politiques de subjectivation. Malgré tout, la conviction que nous existons en tant qu'individus séparés les uns des autres (cet individu possessif, et autonome, doté de droits et d'un libre arbitre) reste une des idées les plus indéracinables, les plus naturalisées, et les plus venimeuses qu'ait produites la modernité occidentale. On trouvera

un écho de cette problématique dans l'analyse très pointue de l'individu de la société occidentale qu'ont publiée récemment Dreyfus et Kelly.

L'ethnographie mélanésienne a contribué de façon décisive à la déstabilisation du trope moderne de l'individu. Elle a montré qu'un très grand nombre de façons « d'être une personne » ne correspondaient pas à ce que les Occidentaux entendent par « être », et que beaucoup d'entre elles reposaient essentiellement sur la relation (Strathern, 1988; Battaglia, ed., 1995). Le bouddhisme, pour citer le cas le plus évident, a élaboré depuis plus de 2500 ans une théorie et une pratique de la vie dans lesquelles ce que nous nommons l'être ou le moi n'existent pas. Le fait est que notre attachement au « moi », notre conception objective de ce nous appelons le « réel » nous font souffrir plus qu'ils ne nous libèrent. Dans la méditation, notre attention se fixe uniquement sur le moment présent (*mindfullness*) afin de cultiver une sagesse qui ne passe pas par le concept et dépasse la division sujet-objet. Un des piliers de cette tradition est la conscience que toutes les choses, sans exception, sont vides d'essence (un enseignement pour lequel l'université moderne se démène depuis quelques années seulement !). Ou encore, nous trouvons une idée dont nous avons déjà parlé : rien n'existe seulement pour soi, tout inter-existe. Cette théorie de l'inter-être constitue une critique radicale de la conception moderne en vertu de laquelle tout ce que nous percevons est réel en soi et pour soi. Issu de la biologie de la connaissance et des théories de l'émergence et de l'auto-organisation, le concept d'être virtuel développé par Varela recoupe ce désir de vacuité propre au bouddhisme. Cet être virtuel est **:**

Une configuration globale et cohérente qui émerge grâce à de simples constituants locaux, qui semble avoir un centre alors qu'il n'y en a aucun, et qui est pourtant essentielle comme niveau d'interaction pour le comportement de l'ensemble » (1999: 53; Varela, Tompson et Rosch, 1991, chap. 5 y 6).

L'esprit/être est la propriété émergente d'un réseau distribué, ou plutôt d'un tissu de de sous-réseaux, depuis les neurones jusqu'au langage et aux symboles, qui s'assemblent à travers un complexe processus de tâtonnements, ces assemblages n'étant pas structurés de façon uniforme et ne relevant pas non plus d'un design unifié (1991: 105). Finalement, on peut dire que « l'être cognitif est sa propre création : **son histoire et son action sont une seule et même chose** » (1999 : 54. Les caractères gras sont de l'auteur). L'idée de l'inexistence de l'être est plus simple à comprendre qu'il n'y paraît. Il m'arrive parfois de demander à mes étudiants, en plaisantant à moitié, s'ils ont déjà vu l'être. Rien de moins évident, n'est-ce pas ? Mais l'absence de l'être n'implique pas pour autant de que nous doutions de la stabilité du monde ou des régularités qui s'y produisent, comme nous l'avons déjà vu (nous reviendrons plus précisément là dessus un peu plus loin). Cela veut dire simplement que nous devons abandonner, avec l'idée d'un « être » personne, celle d'un

monde aux fondements absolus. Cela nous amène à la deuxième structure « dure » de la modernité, la croyance au « réel » [4]

La croyance au réel.

Il y a-t-il quelque chose de plus réel que le monde où nous nous déplaçons ou l'environnement dans lequel nos esprits viennent à la conscience d'eux même ? Cela semble difficile à imaginer, mais la question n'est pas là. Le vrai problème, c'est ce que deviennent ces données brutes de l'expérience lorsque la tradition rationaliste s'en empare. Elle en fait une croyance en un univers objectif, un monde extérieur. Cet univers serait à la fois indépendant et antérieur à la multiplicité d'actions qui le produisent. Comme nous allons le voir, cette position objectiviste inspire souvent les pratiques actuelles du design et il est temps de les faire évoluer vers une conception non dualiste de l'ontologie.

Remarquons d'abord que cette foi dans le réel produit un ethos particulier, en vertu duquel l'homme est supérieur à la nature et la domine. Cela empêche les hommes de créer de liens associatifs avec la nature et les autres hommes, des liens qui seraient basés sur une véritable coopération, sur une volonté d'harmonie avec la terre et les flux de la vie (Ehrenfeld, 2008; Bird-rose, 2008; Goodwin, 2007). Dans le cadre de cet article, nous ne pourrons pas expliquer comment produire cet autre type de rapport au réel, il faudrait prendre le temps, qui nous manque, de développer un argumentaire très complexe au niveau épistémologique et ontologique. C'est pourquoi je me contenterai de revenir sur certaines notions essentielles à notre propos.

Premièrement : cette conception de la réalité renforce l'idée qu'il existe seulement un monde, dont la vérité attend d'être révélée. Des mouvements sociaux comme celui des Zapatistes ont montré que ce présupposé (celui d'un monde unique ou d'un univers à vérité unique) a joué un rôle crucial dans la construction de la globalisation néolibérale. Battre en brèche cette vision du monde est devenue un des axes de leurs luttes. Et le scénario qu'ils proposent est tout autre : pour eux, le monde contient plusieurs mondes, c'est un Plurivers.

Les penseurs qui étudient la science et la technologie (STS en anglais) ont eu un débat de fond à ce sujet : ils ont étudié le « flux de forces et de relations dont le déploiement génère des nouvelles réalités », qui constitue le monde dans sa multiplicité. Ils se sont intéressés à la démarche qui permet de réduire ce processus à une « seule et unique réalité extérieure », qui devient la matière de notre expérience (Law, 2004: 7). En faisant émerger un monde unique, cette métaphysique euro-étasunienne, comme l'a très justement nommée John Law, oblitère la multiplicité du réel par le biais de processus complexes. Ces processus renvoient

tous au pouvoir, comme pratique et comme réalité. Si nous arrivons à démontrer, grâce à une étude de type ethnographique, comment on réduit des réalités différentes à un simple « là-bas, de l'autre côté », nous pourrons opposer à la politique ontologique qui sous-tend la métaphysique occidentale une autre politique, fondée sur l'idée de différence ontologique radicale (Law, 2011; Mol, 1999; Blaser, 2010; De la Cadena, 2010). C'est un enjeu crucial pour le *design* social.

La foi en la science.

Lorsque nous aborderons l'ontologie politique, nous reviendrons sur les pistes qu'empruntent les chercheurs en Sciences et Technologie, lorsqu'ils essaient de mettre en doute des pratiques scientifiques basées sur une notion « objectiviste » de la réalité. Pour le moment, je voudrais insister sur un point, le fait que la croyance en la réalité, pour une bonne part, s'appuie sur une autre croyance, elle aussi naturalisée, l'idée qu'une connaissance n'a droit de cité que si elle est « scientifique ». On connaît bien les débats relatifs à la science qui ont agité la théorie sociale moderne, qu'il s'agisse de la perspective philosophique (avec la critique du réalisme épistémologique), féministe (avec le concept de phallogocentrisme) ou post-structuraliste (l'idée d'une économie politique de la vérité fondée sur la science). Mais il existe d'autres courants, moins connus, qui figurent rarement dans la liste que je viens de donner, ou seulement à titre marginal. Je veux parler du savoir écologique indigène, qui s'inscrit dans une tradition et dans un territoire ; de la géo-politique de la connaissance et du projet de décolonisation épistémique de la pensée critique latino-américaine ; du souci de justice cognitive qui a pu s'exprimer par exemple à l'occasion du Forum Social Mondial, et de bien d'autres courants encore (Santos, 2007).

Certains de ces courants mettent à jour les mécanismes à travers lesquels l'hégémonie épistémique moderne se perpétue. Ils dévoilent les stratégies qui rendent invisibles certaines formes de pensée ou les réduisent à des alternatives dépourvues de crédibilité. Mais ils mettent également le doigt sur le lien entre les pratiques scientifiques hégémoniques et la violence ou la répression dans le monde non occidental. C'est ce que fait un des courants de pensée les plus significatifs de la science actuelle. Il s'agit d'une production qu'on pourrait dire collective et que l'on doit aux dissidents les plus radicaux de l'Asie du Sud. En effet, nous ne verrons plus la science de la même manière si nous commençons à nous intéresser à ses effets dans le Tiers monde : par exemple, nous constaterons que, lorsque l'histoire lui a donné l'occasion de s'associer aux forces critiques de ces sociétés, elle n'en a pas profité; plus encore, nous observerons qu'elle est devenue le relai politique le plus efficace de l'autoritarisme, de l'irrationalité, de l'oppression des peuples ou de la nature. Quand elle fonctionne comme raison d'état, la science s'avère être

le véhicule le plus redoutable de la violence des politiques de développement et elle va même jusqu'à imposer un modèle standard de ce que peut être ou non l'opposition.

Face à cette violence, surgissent les protestations à demi formulées des subalternes. Certaines d'entre elles, tout en valorisant le système de connaissance occidental, l'intègrent à d'autres éléments issus d'autres cultures. De la sorte, elles entament l'hégémonie de la science et permettent le maintien de formes de conscience plurielles. L'idée qui nous intéressera plus particulièrement ici, le *design* et le relationnel étant au centre de nos recherches, est la suivante : parce qu'elle sépare la cognition et l'affectif, les idées et les sentiments, au nom de l'objectivité, la pratique scientifique contribue au développement des pathologies de l'atomisation propres à la modernité ; elle permet aux scientifiques d'être reconnus pour leurs découvertes, mais elle les blanchit des effets destructifs de ces dernières, à tel point que les violences et les assassinats liés à la science et à l'état n'entraînent plus les réactions et le rejet public qu'ils devraient provoquer. Cette même atomisation empêche de voir la continuité entre oppression et compréhension de celle-ci, elle fait disparaître les voix de ceux qui souffrent de cette oppression et proposent une version des faits « hors cadre ». La science organisée devient incapable de jouer un rôle dans la lutte contre l'autoritarisme et dépend de plus en plus des intérêts qui sont ceux du marché. D'où la critique énergique de Nandy, qui écrit : « De toutes les utopies totalitaires qui menacent la conscience humaine aujourd'hui, la plus séduisante est encore celle que la science et la technologie ont engendrée » (Nandy, Ashis. 1987). La science perd ainsi de vue le rôle qu'elle aurait pu jouer dans la recherche de formes de cultures et de sociétés qui ne seraient pas basés sur l'oppression. Elle ne peut même pas dialoguer avec les autres formes de connaissance, dans la mesure où elle s'est arrogé le monopole de la connaissance, de la compassion et de l'éthique[5].

La croyance en l'économie.

Nous ne nous étonnerons pas de trouver un jugement encore plus implacable de l'économie chez l'auteur que nous venons de citer : « Notre futur est conçu et modelé par une sorcière d'un nouveau genre, la science économique » (Nandy, A. 2006). Le problème est plus profond, dans la mesure où le développement de l'économie, à partir de la fin du XVIIIe siècle, a entraîné un phénomène moins visible dans le monde de la culture : l'invention de ce quelque chose nommé « l'économie », d'un domaine de la pensée et de l'action séparé du reste de la réalité mais dépendant de l'autorégulation des marchés, cette autre fiction toute puissante, avec une science spécifique, l'économie, censée nous dire la vérité sur la question[6]. Il se pourrait bien que la crise financière ait secoué jusqu'à l'ébranler le cocotier

néolibéral, mais l'imaginaire économique, lui n'a pas bougé, et les notions de transactions mercantiles, de production, de croissance illimitée, de capital, de progrès, de manque et de consommation sont restées intactes.

Ce discours, qui a été profondément intériorisé, profondément naturalisé, fait obstacle à la plupart des projets de développement durable et retarde le passage à une ère post-carbone. Aucun design social conséquent ne pourra faire l'impasse sur cette question. La critique de la naturalisation de l'économie représente un champ de travail très actif, très important : il y a ceux qui imaginent des économies d'un autre type (Gibson-Graham, 2006), ou des économies solidaires et sociales, qui aillent au-delà au capitalisme (en Amérique latine surtout) ; il y a les propositions de décroissance en Europe et les alternatives au développement en Amérique latine. Pour parler clair, au niveau populaire, on peut observer ce qu'Esteva théorise de façon provocatrice : « Les marginalisés de l'économie de développement s'emploient de plus en plus à marginaliser l'économie » (2009. 20).

En même temps que l'économie moderne, à partir de la fin du XVIIIe siècle, gagnait du terrain, s'opérait la mise en place des grands paradigmes de l'histoire culturelle occidentale : l'individu, la réalité objective, la science comme vérité (la rationalité) et l'autorégulation des marchés. L'amalgame individu-réel-science-économie (de marché) est le paramètre par défaut de la modernité récente. Il s'agit de constructions historiques, bien sûr, mais aussi de croyances, profondément enracinées, inscrites dans notre vie quotidienne grâce à des pratiques et des processus sociaux, et sans lesquelles nous ne pouvons pas fonctionner. Cela montre à quel point nous avons partie liée à l'individualisme, à l'objectivisme, et à l'économisme. Pour modifier ces paramètres, cette façon d'être qui existe comme automatisme ou *défault setting* (et je ne parle même pas de ce qui se passe au niveau collectif), il nous faudrait faire l'expérience d'un bouleversement ontologique assez profond. C'est cet ensemble d'artefacts qui s'est peu à peu diffusé dans le monde grâce au capitalisme, au colonialisme, au développement et à la globalisation néo-libérale. Évidemment, il n'est pas question de rendre la tradition rationaliste responsable de toute cette séquence historique ; mais on devine que ces processus sont intimement liés à la rationalité et à l'ontologie qui lui est associée. C'est donc à ce thème que nous allons consacrer les paragraphes qui suivent.

Problèmes et questions posés par le dualisme ontologique

Pendant la période du « tournant linguistique », il y a eu un grand débat autour de l'épistémologie, dont certains des prolongements furent post-structuralistes. A ce moment-là, une bonne partie du champ théorique s'est détournée des questions posées par

l'ontologie. Pourtant, la relation entre entendement et ontologie avait joué un rôle central dans certains courants philosophiques, la phénoménologie, entre autres ; ce n'est peut-être pas sans rapport avec le regain d'intérêt pour l'ontologie (au-delà de l'épistémologie) que l'on observe actuellement dans certains secteurs de la théorie sociale ou dans des disciplines comme la géographie et les études de science et de technologie. Ce phénomène ne s'explique qu'en partie par l'état du champ académique ; il doit aussi beaucoup à ce qui se passe hors de ce champ, qu'il s'agisse de problématiques émergentes ou de mouvement sociaux et écologiques. Prenons donc garde à ne privilégier aucune de ces deux sources.

Winograd et Flores donnent une définition simple de l'ontologie : « comprendre ce que cela implique d'exister pour quelque chose ou pour quelqu'un » (Winograd et Flores, 1986: 30). Notons néanmoins qu'une telle compréhension n'est possible que dans une culture, une histoire, et pour une espèce, données :

> Même le biologiste le plus conventionnel (…) devrait admettre qu'il y a beaucoup de façons d'être au monde (et sans doute une grande variation des expériences, en fonction du monde dans lequel elles se produisent). Elles dépendent de la structure de l'être en question et du type de distinctions qu'il est capable d'opérer (Varela, Tompson, Rosch, 1991. 9).

L'ontologie dépendra donc des hypothèses que font les divers groupes sociaux quant aux entités qui existent dans le « monde réel». Remarquons qu'une telle définition ne présuppose pas une posture fermement réaliste (l'idée que nous baignerions dans une même réalité universelle) ; elle n'implique pas non plus que l'esprit construit le monde, ce qui serait une forme de subjectivisme. Cette définition vise simplement à rendre compte de l'existence de mondes multiples, sans pour autant nier la réalité. Nos points de vue ontologiques sur ce que nous sommes, sur le monde, sur la façon que nous avons de le connaître définissent notre être, nos façons de faire et notre rapport à la connaissance, notre historicité, en fait. Pour mieux faire apparaître ces dimensions, une définition de l'ontologie plus complexe, comme celle que Blaser (2010) nous propose, nous sera utile. Elle permettra d'affiner notre critique épistemico-politique du rationalisme, tout en donnant une visibilité aux mondes relationnels qui existent encore ou reprennent vie. A ce point, il faudra avoir présente à l'esprit la différence entre épistémologie, épistémè et ontologie. L'épistémologie est l'étude des règles et des procédures qu'on applique à la production de connaissance, de ce qui est considéré comme tel, et des caractéristiques de ces connaissances ; l'épistémè est la vaste configuration de la connaissance qui caractérise une société et une époque donnée, elle est le plus souvent implicite et détermine de façon significative la production de connaissance d'une époque, les producteurs n'étant pas pour

autant conscients de ce qu'ils font[7].

La définition de Blaser fonctionne à trois niveaux. Le premier niveau correspond à ce que nous avions déjà entrevu : l'ontologie, c'est l'ensemble des êtres supposés exister et les conditions de leur existence (une sorte d'inventaire des êtres et de leurs relations). Le deuxième niveau renvoie aux circuits par lesquels les ontologies en question mettent en mouvement des configurations socio-naturelles, on pourrait dire : comment elles prennent une forme de monde. Enfin, les ontologies, souvent, sont à l'œuvre dans des histoires où il est plus facile de reconnaître ce qui reste sous-jacent. La littérature ethnographique, avec ses mythes et ses rituels (par exemple, les récits de création du monde) nous fournit une foule d'exemples, nous permettant de comprendre le fonctionnement de ce niveau. Les fictions que nous autres, modernes, nous racontons à notre sujet sont un autre exemple : ces fictions que les hommes politiques n'arrêtent pas de reprendre ; ou encore, la présentation du journal de 20 heures avec son « ce qui s'est passé » dans le monde. L'expression « ce qui s'est passé dans le monde » nous renvoie une série ontologique fondamentale, l'ensemble *individu-réel-science-marché.* Nous nous voyons comme des sujets qui affrontent un monde formé d'objets dotés d'une existence propre qu'ils peuvent manipuler à volonté. Si on se place d'un point de vue ontologique, on dira que CNN ou la BBC nous donnent des informations sur cet ensemble-là et à partir de cet ensemble-là, même lorsqu'il s'agit des menaces qui le remettent en question : ces menaces sont toujours interprétées à l'aide des mêmes catégories car il ne faut pas risquer de se rapprocher d'autres univers culturels.

Il nous faudrait prendre le temps de démontrer que cet argument est valable pour tous les secteurs de la vie sociale. Prenons la séparation que font les modernes entre nature et culture, leur vision de la nature comme de quelque chose d'inerte. Elle a a permis l'implantation d'un modèle agro-industriel qui débute avec les plantations esclavagistes et la sylviculture allemande du XVIIIe siècle et a pour ultimes prolongements l'imposition de graines transgéniques par les multinationales agro-industrielles.

Pour une ontologie relationnelle, développer une monoculture destinée au marché afin de réaliser des bénéfices substantiels n'a guère de sens. Sa perspective est différente. Elle inclut des projets comme le développement de pratiques agricoles traditionnelles, plus proches de ce que les paysans ont toujours fait (polyculture, agriculture de subsistance et de marché, paysage varié, etc) ou les systèmes locaux, biologiques, résiliants et démocratiques que proposent les agriculteurs écologistes. Mais nous sommes déjà en train de parler de l'histoire de la relationalité, qui sera l'objet du chapitre suivant. Envisageons

d’abord de façon plus systématique la question du dualisme.

De nombreux auteurs ont attiré l’attention sur les trois dualismes fondamentaux à l’œuvre dans ce que j’ai nommé ici la forme hégémonique de l’euro-modernité : la partition nature/culture, la coupure nous/eux (l’Occident et les Autres, les Modernes et ceux qui ne le sont pas, les Civilisés et les Sauvages, etc…), et celle qui sépare le sujet de l’objet (le doublet corps/esprit par exemple). On connaît bien l’approche de Latour, pour lequel les deux premières coupures sont essentielles à la constitution de la modernité. D’après Blaser, il est clair que sans la deuxième coupure, qu’il nomme « coupure coloniale », la première n’aurait pu avoir lieu, ni être opérationnelle. Nous n’allons pas retracer la généalogie de ces coupures dans cet article[8]. Nous nous contenterons de remarquer que les écologistes et les féministes mettent l’accent sur les coupures corps/esprit, nature/culture parce qu’elles fondent les sociétés patriarcales, produisent un certain type de réductionnisme dans la science, induisent des façons d’êtres incorporelles particulières et sont à l’origine de la crise écologique actuelle. Les intellectuels indiens dissidents dont nous avons parlé plus haut soulignent le fait que le modèle de développement violent de la modernité a ses origines dans le couple corps/esprit qui est propre à la tradition rationaliste. Certains biologistes soutiennent que les dualismes hégémoniques ont eu pour résultat une réduction dans la complexité des explications du monde que nous élaborons, avec des conséquences importantes pour notre compréhension et nos interactions avec ce monde. Beaucoup de choses ont été écrites à ce sujet. Pour ma part, je me contenterai de soulever trois problèmes, qui sont rarement relevés, et parfois mêmes complètement absents dans l’approche académique européenne ou américaine.

- Premier point :

Le problème n’est pas qu’il y ait des dualismes ; après tout, bien des sociétés se sont construites autour de conceptions duelles. Avec une différence néanmoins : ces oppositions, dans la plupart des cas, étaient aussi des complémentarités et le principe d’organisation n’était pas hiérarchique. Non, le problème tient plutôt à ce que deviennent ces coupures dans notre culture, et en particulier, aux hiérarchies qui s’établissent entre les deux termes du binôme ainsi que les conséquences sociales, écologiques et politiques de ces hiérarchies. La pensée critique latino-américaine d’aujourd’hui a créé un néologisme pour désigner ce phénomène : on y parle de « colonialité ». On considère que c’est là une caractéristique essentielle du système monde moderne colonial qui a pris forme avec la conquête de l’Amérique (ce même système qui a construit l’Europe comme le sommet de la civilisation). Un trait définitoire de cette « colonialité du pouvoir » est la classification hiérarchique des

différences. Elle entraîne la suppression, la dévalorisation, la subordination et même la destruction des formes de connaissance et d'être qui ne rentrent pas dans les canons de la modernité européenne. Ces systèmes de classification sont devenus la substantifique moelle des projets liés à l'expansion de la « civilisation » ou de la modernité. Et, plus tard, dans une grande partie de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique latine, du développement. Pour faire bref ; il n'y a pas, où que nous nous trouvions, de modernité sans colonialité. Cette colonialité présuppose l'existence d'un eurocentrisme très fort et dominateur, un type de représentation et un rapport à la connaissance qui font de l'universalité le pré carré de l'Occident. Ils s'expliquent par la conviction qu'a l'Europe d'être le centre du monde.

La modernité/colonialité est un écheveau inextricable. Son histoire mondiale le démontre : lorsque les formes modernes n'arrivent pas à prendre, systématiquement, surgissent diverses formes de « différences coloniales » qui se manifestent par des affrontements, l'existence de zones frontalières, de processus de résistance, d'hybridation, la réaffirmation de la différence des cultures, etc. Cela permet de voir deux choses : le caractère arbitraire, souvent brutal du projet moderne mais aussi la réalité de plusieurs types de revendications de Pluridiversité. Dans notre dialecte décolonial, nous nommons ces revendications : « mondes et connaissances autres ». Nous parlerons plus loin de ce que suppose la notion de différence coloniale pour le design écologique et pour la conception du plurivers.[9]

Val Plumwood, féministe australienne, philosophe et environnementaliste, a répertorié les effets des dualismes dominants sur ce qu'elle appelle la crise écologique de la raison. Pour elle, ce qui rentre en crise, c'est un certain type de raison, celle qui a configuré la culture dominante (2002. 5). Cette forme de rationalité, qui passe par la domination de la nature et le revendique, puise sa source dans bien des « centrismes » : l'anthropo-centrisme, l'auto-centrisme, l'euro-centrisme, l'andro-centrisme. A l'heure du marché global, elle a produit de véritables monstres « raciogènes ». Aveugle à notre enracinement écologique, cette culture fondée sur la raison soutient des formes de pouvoir élitistes ; elle alimente le mythe de l'individu autonome ; elle se prosterne devant un rationalisme économique favorable à la domination masculine ; elle rend invisible l'action des groupes subordonnés ou des non humains. Val Plumwood nous propose de nous détacher de ces cultures élitistes et de cette rationalité fondée sur un développement responsable du désastre que nous sommes en train de vivre. Elle nous dissuade de penser qu'une radicalisation de la culture de la raison, par exemple, le choix d'une économie verte, soit la solution. Elle nous engage à faire le pari d'une autre forme de rationalité, non dualiste, non colonialiste, qui pense la pratique humaine dans son interaction avec le monde vivant et qui traite les non humains avec

respect, sur la base d'une éthique de la responsabilité[10].

- Deuxième point :

Ces trois dualismes, bien connus, aboutissent à d'autres oppositions, dont celles que je vais citer. La liste n'est pas exhaustive : l'humain et le non humain ; le vivant et l'inerte ; la matière et l'inorganique ; la raison et l'émotion ; les idées et les sentiments ; la réalité et les représentations ; le sacré et le profane ; le spirituel et le matériel ; la vie et la mort ; l'individuel et le collectif ; la science (c'est à dire la rationalité, l'universalité) et son autre (la croyance, la foi, l'irrationalité, les connaissances propres à une culture); les faits et les valeurs ; le développement et le sous-développement. Cette partition a produit un regain d'intérêt pour la part dévalorisée de ces binômes, un phénomène que l'on peut observer dans le monde universitaire comme dans les mouvements politiques et sociaux. L'éventail de ces manifestations est large. C'est une sorte de retour du refoulé, perçu désormais comme une dimension essentielle de la vie. L'attention croissante accordée aux émotions, aux sentiments, au spirituel, à la matière ; aux connaissances autres que scientifiques ; aux corps et aux lieux ; aux non humains ; à la vie inorganique, à la mort et à bien d'autres choses encore, rendent compte de cette tendance. Et surtout, pour beaucoup, ce retour du refoulé est indispensable si nous voulons apporter de vraies réponses aux questions posées par l'intrication des crises climatique, alimentaire, énergétique et d'une pauvreté qui a explosé. Globalement, nous pouvons voir ces nouveaux centres d'intérêts comme le signe de l'émergence d'un champ ontologico-politique, capable de donner d'autres orientations aux pratiques culturelles et sociales. Avec des objectifs croisés : développement durable, pluralisme culturel et justice sociale.

Nous posons l'hypothèse suivante : ce processus est une application politique de la relationnalité (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2009)[11]. Il est en acte dans le secteur des luttes pour l'agro-alimentaire ou pour l'environnement, dans l'enseignement supérieur, dans les nouvelles formes d'entreprenariat et les économies alternatives, dans les technologies informatiques ou encore dans certaines variantes d'environnementaliste urbain et de technologies vertes. Il est également à l'œuvre, au Nord, dans les projets de décroissance et les réseaux qui lui sont liés ; au Sud, dans les alternatives au développement et le projet du Bien Vivre. Les acteurs qui opèrent dans tous ces champs sont en train de mettre au point une sorte de glossaire de la transition culturelle et écologique. Ce qui porte ce projet, c'est, entre autres choses, l'attention particulière accordée à des façons d'être et de faire non dualistes, post-capitalistes et anti-libérales

A l'intérieur de l'Université, ce projet de déstabilisation du dualisme rencontre de plus en plus d'adeptes. Il s'agit pour l'essentiel d'approches post-constructivistes, post-dualistes, néo-réalistes, et post-humanistes. On pourrait dire qu'elles sont toutes « post- post-structuralistes ». En effet, il est indéniable que le post-structuralisme nous a donné des outils précieux, qui ont permis d'aborder en ethnographes les grands territoires sur lesquels se décline le réel. Mais nous pouvons également constater qu' il a été un extraordinaire dissolvant : qu'il s'agisse des structures, des identités, des fondamentaux, des essences, des universels ou encore des histoires naturalisées, son pouvoir s'est avéré décevant à l'heure de reconstruire notre compréhension des points clefs qu'il avait attaqués.

Les perspectives actuelles sont plus liées à l'ontologie ou à l'épistémologie. Elles tentent de dépasser les limites des analyses déconstructivistes et discursives, en élaborant des projets positifs : comment comprendre autrement le monde ? Quelle autre forme pourrait-il avoir ? Ce faisant, elles apportent du nouveau : des concepts inédits, d'autres questions, d'autres ressources. Dans certains de ces travaux, il est question de la productivité de la vie, dans toutes ses dimensions, longtemps restées impensées sinon invisibles. Par exemple, sa vibrante et massive matérialité (Bennet, 2010; Coole y Frost, eds. 2010), son inéluctable immanence ou son intensité (Luisetti, 2011). Dans d'autres, on met l'accent sur la grande variété de d'agencements entre humains et non humains ; et sur les formes variées que prend le monde[12]. Dans d'autres encore, on revient sur certains aspects de la corporisation et de la corporalité, ces processus par l'intermédiaire desquels les sujets se construisent eux même et construisent leurs mondes (Par exemple: Grosz, 2010). Il arrive aussi qu'on explore la vie sociale sous l'angle de la temporalité, de l'ouverture et du devenir (Connolly, 2011); ou qu'on développe de nouvelles conceptions des relations entre les espèces et les types de communautés qui peuvent s'établir (Haraway, 2008.) Dans la même mouvance, on trouvera ceux qui veulent faire apparaître le caractère radicalement contingent de la réalité (Sharma, 2011) grâce à une réflexion sur la cognition dont il s'agit d'explorer les extensions possibles à l'aide d'hybrides bio-techniques et de technologies digitales[13] ;ceux qui débattent de l'émergence de l'ontologie à partir d'une perpective néo-cybernetique (Clarke y Hansen, 2009), ou encore, ceux qui tirent les conclusions de l'assertion suivante : tous les êtres vivants jouissent d'une perception complète, pas seulement en ce qui concerne la conscience, laquelle serait une propriété généreusement distribuée aux êtres vivants, mais aussi le monde, la terre, nos corps, nous-mêmes, cette co-création permanente de flux d'énergie et de matière (Sagan, 2011), parfois vus comme une force spirituelle qui pénètre même le monde inanimé, pour parler comme les Modernes[14].

- troisième point

Voilà qui nous amène à un autre trait de l'interrogation actuelle sur les dualismes : les tendances que nous avons décrites plus haut de façon très superficielle peuvent s'envisager comme des mises en cause de l'épistémè propre à la théorie sociale moderne, dans la mesure où l'épistémè en question est d'abord structurée essentiellement par des pratiques. La question est de savoir si ces tendances émergentes sont capables de déstabiliser cet espace de façon plus significative que n'ont pu le faire jusqu'à présent les autres théories critiques ou si elles vont continuer à fonctionner à l'intérieur de celui-ci. Globalement, les approches récentes visent à aller au-delà d'une ontologie et d'une épistémologie du sujet et de l'objet et à montrer que la politique qui découle d'une telle vision mène à la catastrophe. Elles peuvent donc nous apprendre beaucoup de choses, car en s'attachant à la part refoulée des dualismes, elles poussent dans leurs derniers retranchements les dogmes de la théorie sociale occidentale. On peut néanmoins se demander si, en continuant à employer des notions logocentriques, elles ne finissent pas par être coincées dans le dogme qu'elles dénoncent. Pour approfondir la question et conclure ce chapitre, je vais revenir aux arguments de Varela lorsqu'il dénonce la faillite des modes de pensée rationalistes.

Les avancées de Varela

Pour Dorion Sagan, l'approche des sciences sociales et des sciences naturelles modernes a « pétrifié la plus grande partie de l'univers » (2011: 1); et ce que nous constatons, avec le tournant des études animales, non humaines ou post humaines, c'est le retour de tous ces aspects des systèmes vivants et non vivants qui ont été refoulés, alors que c'est pourtant eux qui rendent la vie possible. Kimberly Tallbear reprend cette idée, à partir d'une perspective particulière, la métaphysique indigène nord-américaine de Vine Deloria Jr. : elle soutient que même si certaines de ces tendances et conceptualisations dotent les non humains de vie biologiques semblables à celles des humaines assumant des points de vue indépendants, elles demeurent inadéquates pour décrire toutes les relations entre les êtres. Elle nous invite à essayer de comprendre pourquoi certaines tendances d'avant-garde reproduisent les antinomies modernes. Par exemple, reprendre à son compte le binôme vie/non vie, oblige, entre autres choses, à nier que les pierres, les arbres, ou le tonnerre soient des forces à l'œuvre dans le monde, ou même qu'elles soient douées de perception[15].

Malgré tous leurs efforts, les tendances actuelles ne reposent-elles pas sur une conception intra-moderne, principalement européenne et américaine du monde, comme l'affirment des théoriciens décoloniaux ? Ne fonctionnent-elles pas dans une épistémè qui reste, malgré des

changements indéniables, celle de la modernité occidentale [16]? Pour le moment, je me contenterai de poser une hypothèse : les études critiques produites à l'intérieur du champ académique reposent encore sur la combinaison de formes de rationalité très anciennes et d'un type d'analyse logocentrique.

Pour étayer mon propos, bien qu'un peu sommairement, je vais revenir sur ce que disent Varela et ses collaborateurs quand ils analysent les limites de la rationalité abstraite et insistent sur la nécessité de relier réflexion et expérience. La phénoménologie, en son temps, essaya d'ailleurs de s'attaquer à la question, mais, c'est du moins ce que soutiennent Varela, Tomson et Rosch, elle fut incapable de répondre aux questions radicales qui se posèrent alors. Pour une raison assez simple : l'élan de la phénoménologie se brisa sur son analyse de l'expérience, qui « ne sortait pas du courant dominant de la philosophie occidentale (…) ; elle attira l'attention sur le contexte pragmatique, corporisé de l'expérience, mais d'une façon purement théorique » (1991: 19). L'affirmation que la phénoménologie était encore « de la philosophie comme réflexion théorique », et que, plus globalement, « même s'il est devenu très tendance de critiquer et de déconstruire le point de vue du cogito, les philosophes ne partent pas encore de l*a pratique* qui est à sa base », ne pourrait-elle pas s'appliquer à la théorie sociale dans son ensemble, y compris aux courants qui mettent en question son épine dorsale dualiste ?[17]

Le débat reste ouvert, mais nous pouvons quand même poser les jalons d'une discussion ultérieure. Varela, Thomson et Rosch proposent de changer la manœuvre :

> Nous suggérons d'opérer un changement dans la nature de la réflexion, de passer d'une activité abstraite, decorporisée, à une réflexion corporisée, ouverte, à une attention véritable (*mindful*). Ce que nous voulons dire par là, c'est que la réflexion n'est pas seulement réflexion *sur* l'expérience, mais une forme d'expérience en soi. Avec ce changement de perspective, il est possible d'interrompre la chaine des schèmes de pensée habituels. Nous pouvons engager une réflexion sur des pistes que la représentation actuelle de l'espace vital nous cache ».

Ces auteurs conçoivent donc ce type de réflexion comme une forme d'attention, d'ouverture, qui est aussi une façon d'être dans son corps (une expérience inverse de celle qu'on vit quand on reste dans la perspective dualiste corps/esprit). Autrement dit, dans leur perspective, la réflexion théorique ne doit pas être seulement abstraite et éthérée. Lorsqu'ils mentionnent l'effondrement de la phénoménologie, ils suggèrent que nous avons besoin d'élargir notre horizon, d'embrasser la réflexion sur l'expérience qui a été réalisée hors de l'Occident, et d'inclure la philosophie dans des cultures différentes des nôtres (p. 21

voir aussi Varela, 1999). Un saut qualitatif très audacieux. Ils nous proposent une approche convaincante de l'une de ces traditions, la très ancienne et très sophistiquée philosophie boudhiste. Je pense plus particulièrement à leur analyse de l'expérience dite « méditation de pleine conscience » (*mindfuleness meditation*), dans laquelle il s'agit précisément de ramener l'esprit d'un positionnement abstrait à l'expérience vécue. Comme on le voit, le domaine des sciences cognitives est devenu très vaste : elles incluent désormais l'expérience directe et la vision d'une cognition énactée, ce que nous avons déjà mentionné plus haut[18]. Je tiens à souligner qu'aucun des auteurs que j'ai présentés ici ne songe à rejeter totalement la rationalité cartésienne ni cette raison centrée sur le sujet qui a donné lieu à tant de débats parmi les philosophes intra-modernes, Habermas, par exemple. En fait, ils plaident pour un adoucissement de son hégémonie, pour un déplacement de perspective : cessons de faire de cette rationalité le référent à partir duquel nous concevons et imaginons nos vies et le monde. On trouvera parmi eux ceux qui prônent une nouvelle orientation de la tradition rationaliste (Winograd et Flores), qui essaient de developper des types de réflexion situées et corporisées (Varela, par exemple) ou d'imaginer des rationalités qui ne soient pas dualistes, une écologie dans laquelle les êtres humains se comprennent comme faisant partie du monde (Plumwood). Ces auteurs agissent avec deux buts : d'abord, pointer les effets des dualismes, entre autres, le fait que nous sommes généralement déconnectés de plusieurs aspects de notre vie quotidienne, d'autre part, et c'est d'une importance cruciale pour notre point de vue, ils démontrent que la transformation pratique (c'est à dire un changement radical de notre façon d'entrer en rapport avec les choses et avec les êtres) est précisément cela : une *pratique* et ils donnent des pistes, qu'il s'agisse du bouddhisme, de l'écologie, de la politique, ou d'une nouvelle façon d'imaginer le *design*.

Considérons maintenant, avant de conclure sur les politiques relationnelles, deux approches qui nous renvoient au premier aspect déjà mentionné. L'analyse de l'environnementaliste Deborah Bird constitue une critique très convaincante des dualismes. D'après elle, ils réalisent « une boucle qui produit une déconnection de plus en plus grande par re-alimentation *(feedback loop*). « Nous connecter au monde au-delà de l'être est de plus en plus difficile, et l'expérience, quand elle est possible, nous semble de plus en plus irréelle (Rose, 2008,p.162)». Parallèlement à la désacralisation qui résulte d'un rapport au monde dualiste surgit une certaine perte de la réalité. Mais si la vie est toujours un branchement, et si ces branchements sont détruits peu à peu, dans des proportions considérables comme c'est le cas aujourd'hui, que devient le reste ? Nandy, insiste pour sa part sur certains effets de la science institutionnalisée. Il remarque qu'elle renforce la propension de l'esprit humain à isoler, à dissocier, et tend à développer des formes de cognition stérilisées,

s'accompagnant d'une disparition de la sensibilité des individus et des groupes. D'après lui, toutes les cultures trouvent des réponses à cette pathologie de l'isolement, différentes façons de se des-isoler si on peut dire, la religion étant l'une d'entre elles (1987: 102-109). Voilà pourquoi Nandy considère que si l'on veut construire des sociétés non oppressives, inventer des formes qui ne finissent pas par les rendre oppressives, on doit absolument prendre en compte « la vision des faibles ». Il faut prendre au sérieux leur opposition à l'uniformité générée par la rationalité dualiste et leur point de vue : qu'est une bonne société ? Quel type de monde est souhaitable ? Mais en même temps, il ne faut pas sous-estimer le fait que « leur apparente incapacité à user de la raison analytique, leur attitude défensive et leur timidité face aux catégories cartésiennes contribuent à ce qu'ils ne soient pas entendus (p.18)». Et il évoque un des aspects les plus coriaces, le plus malfaisants de la pensée dualiste dominante :

> Dans la culture moderne, il existe une loi du plus fort à l'œuvre dans tous les dialogues entre cultures, visions ou crédos. Elle essaie d'imposer le dialogue afin de servir les intérêts de l'Occident et de ses enclaves. Derrière tout échange de point de vue, il y a en fait un autre échange, qui est inégal et reste caché. La culture qui dispose de techniques de dialogue très élaborées, s'appuyant sur des assertions, peut contrôler ce processus de dialogue. Elle l'utilise pour cannibaliser l'autre culture, moins performante en termes de dialogue, plus en retrait. La confrontation débouche alors inévitablement sur un discours qui fait de la deuxième culture un cas particulier : elle devient une étape antérieure ou une version simplifiée de la culture dotée de techniques de dialogue assertives » (1987: 14, 15).

Cette remarque de Nandy pourrait nous aider à comprendre le renouveau des fondamentalismes. Il les voit comme une réaction, parfois violente, au déséquilibre entre ressources culturelles propre à cette économie politique globale du dialogue. Le penseur indien nous permet de mieux comprendre l'attitude des gouvernements latino-américains actuels et leur relecture de la subordination culturelle : car, lorsqu'ils « négocient » avec les communautés et les mouvements indiens, paysans, et noirs, qui, de par leur histoire, recourent à des langages moins basés sur les assertions, ces gouvernements utilisent, eux aussi, à des fins de domination, un langage moderniste.

Cette idée nous amène également à critiquer la méthode dite de « résolution de conflits », mise au point dans des laboratoires comme ceux d'Harvard et exportée partout dans le monde, ou encore les stratégies de construction de la démocratie dans les régions « post-conflictuelles ». Dans tous les cas, nous sommes face à des technologies politiques qui s'appuient sur des techniques de dialogue assertives, occidentales, et de ce fait rationnelles, dans le but de d'écraser les autres visions de la paix, du dialogue et de la vie qui s'expriment. Il est essentiel d'avoir conscience de cet état de fait si on s'intéresse au regain

d'intérêt pour les visions culturelles, les civilisations et le dialogue interculturel sous l'angle des complexes projets ontologiques et politiques qui les sous-tendent. Nous aurons l'occasion de l'aborder dans la quatrième partie.

Si nous ne voulons pas du dualisme, si la vie est toujours connexion, que devons-nous faire ? La réponse va de soi : nous reconnecter, pour remédier à la déconnexion et à l'isolement. Nous reconnecter avec les autres, le corps, le monde non humain et le flux de la vie (Macy, 2007). La relationalité fait partie des réponses. On peut d'ailleurs la comprendre de diverses manières. Le dualisme lui-même est un type de relationalité, mais, comme nous l'avons vu, il part d'un à priori : il y aurait des identités distinctes, qui pré-existent à leurs relations, leurs essences respectives n'étant pas perçues comme dépendantes de ces relations. Elles existent en soi et pour soi. La théorie des réseaux rend compte d'un effort de plus en plus conséquent pour prendre en compte le rôle des interactions dans la constitution des êtres et des choses ; cependant, beaucoup de perspectives basées sur les réseaux présupposent l'existence d'objets ou d'acteurs qui sont indépendants avant leur mise en réseau ; elles tendent vers une pensée topologique mais retombent dans la perspective euclidienne des objets, des nœuds et des flux. Est-il possible de développer une théorie de la relationalité plus aboutie, dans laquelle la relation imprègne en profondeur l'ordre des choses dans son ensemble ? (Strathern, 1991). C'est sans doute ce que proposent de réaliser les auteurs des débats actuels.

Après avoir mentionné quelques-unes des principales sources de ce courant, il me semble utile de creuser le sens que pourrait avoir cette notion de relationalité, sous sa forme la plus radicale. Il y a un principe de base qui me semble utile : une ontologie est relationnelle lorsque rien ne pré-existe aux relations qui la constituent. Dans ces ontologies, la vie est interdépendance, interrelations de bout en bout, toujours et depuis toujours. A cet égard, le bouddhisme nous propose une des représentations les plus concises et les plus puissantes qui soient : rien n'existe pour soi, tout est inter-existence, nous inter-existons avec la planète.[19] La biologie phénoménologique nous apporte un autre point de vue, avec cette idée qu'il existe « une connexion ininterrompue entre notre être, notre faire et notre connaître » (Maturana y Varela, 1987: 35). Autrement dit, l'expérience et l'action sont si intimement liées que la connaissance a nécessairement un caractère circulaire. Ce que résume bien la formule de Varela et Maturana : « tout faire est connaissance, tout connaître est un faire » ou encore « tout acte de connaissance met au monde un univers ». Cette coïncidence entre être, faire et connaître, signifie que nous sommes profondément immergés dans le monde avec les autres êtres conscients, qui sont, aussi inéluctablement que nous, impliqués dans l'agir et le connaître. Dans un style plus universitaire, la démarche de certains

anthropologues écologistes (un des courants les plus fascinants de la recherche anthropologique depuis les années 60) mérite qu'on s'y arrête. Ils ont montré grâce à leur travail de terrain, que beaucoup de groupes humains ne basent pas leur vie sociale sur la distinction entre nature et culture (ou humains et non humains) ; en tout cas, ils ne procèdent pas comme les Modernes. Au contraire, dans beaucoup de cultures, ce n'est pas la séparation mais la continuité qui prévaut entre les domaines bio-physique, humain et surnaturel. De même, la césure individu/communauté propre au monde moderne y est souvent absente. Beaucoup de groupes ne construisent pas leur être social sur une base individualiste, sur cet individu autonome et discret de la Modernité. On pourrait parler dans leurs cas de régimes de la personne relationnels : les personnes n'existent pas seulement à travers leurs relations personnelles ; les rapports qu'elles tissent avec leurs ancêtres, par exemple, ou avec des êtres spirituels, naturels, etc., sont aussi importants (Battaglia,G. ed., 1995).

Plusieurs anthropologues ont abondamment décrit les modèles locaux de nature qui sous-tendent ces mondes relationnels ontologiquement « vibrants ». C'est le cas de certains spécialistes de l'Amazonie et de l'Amérique du Nord indienne ou de ceux qui travaillent en Australie avec des aborigènes ou divers groupes mélanésiens. Cela ne concerne pas seulement des figures phares comme Tim Ingold, Marilyn Strathern, Philippe Descola ou Eduardo Viveiros de Castro, mais aussi bien d'autres professionnels, moins connus, qui travaillent dans de nombreux pays. Restrepo, Ulloa et Vargas , par exemple, ont construit des récits très convaincants (Restrepo (1996), Ulloa (Ulloa, Rubio,et Campos, 1996; Ulloa, 2006) et Vargas (1993). Ils y décrivent les modèles de nature et l'ontologie relationnelle propres à certains groupes, noirs ou indiens, de la forêt tropicale colombienne. Bien que partiellement colonisés par l'imaginaire moderne, ces mondes agissent pour défendre leurs territoires et leurs différences. En, d'autres termes, ils jouent leur rôle dans la mise en acte politique de la relationalité. Bien entendu, il existe bien d'autres sources d'inspiration de la pensée relationnelle qui ne sont pas encore reconnues comme telles. Certains universitaires, et, dans une moindre mesure, certains activistes à la recherche de perspectives qui ne soient pas dualistes, se réfèrent à des traditions esthétiques ou philosophique anciennes. Le regain d'intérêt pour les œuvres de Spinoza, Bergson, Whitehead, pour des pragmatiques comme James y Dewey, ou encore pour les écrits sur la nature des romantiques américains dont nous avons déjà parlé, rend compte de ce phénomène.

Et certaines de ces sources d'inspiration se trouvent d'ailleurs en Occident. Car il y a ce qu'on pourrait appeler les « Occidents alternatifs » ou les « Modernités non dominantes »,

dont nous avons déjà mentionné certains courants. Précisons que nous ne parlerons pas ici des mondes relationnels qui sont en train d'émerger ou vont apparaître dans les secteurs plus urbains du Nord global, grâce à l'engagement de militants écologistes. Le biologiste Brian Goodwin imagine une science « Goethienne » des qualités, qui reconnaîtrait le rôle décisif des sentiments et des émotions dans l'élaboration des connaissances ((2007) . En effet, sentiments et émotions nous aident à moins souffrir de la fragmentation de la culture (voir également Kaufman et l'urgence de dépasser le dualisme raison /foi, 2008)[20].

Le paysage que l'on parcourt dans cette aventure hors des terres dualistes devient de plus en plus vaste, de plus en plus varié. C'est sans doute un signe des temps, du fait qu'aujourd'hui « toutes nos histoires deviennent insignifiantes à cause de ce qui arrive à la terre » (Rose, 2008: 166). Et c'est aussi la conséquence d'une réalité nouvelle: aujourd'hui, plus personne n'agit comme un automate cartésien. D'un point de vue phénoménologique, c'est impossible car nous ne voulons plus diviser la vie en compartiments. Le désir de nous reconnecter est là : nous voulons renouer avec le collectif, avec la nature, avec la spiritualité. Ce désir prend forme au quotidien, de diverses façons, y compris dans les rapports encore très « objectivants » que nous entretenons avec le « monde naturel », lorsque nous cultivons notre jardin, le potager familial, ou lorsque notre élan vers les autres fait tourner les verrous de notre ontologie individualiste.

Reste néanmoins une question : à quoi ressemblerait une pratique personnelle et collective de l'inter-être ? Comment pourrions-nous innover et inventer des façons post-dualistes d'habiter la planète ? Comment trouver des pratiques qui soient plus amicales pour la vie des tous les êtres doués de conscience ? Comment imaginer une présence au monde qui soit aussi un enrichissement pour la planète, pour reprendre la formule inspirée de Tomas Berry (Tomas Berry, 1999,11) ? De quelle façon participer aux géographies de la responsabilité dont parle Massey et entrer ainsi en relation avec tous les êtres conscients (Massey, 2004) ? Est-il possible de développer de tels projets sur une scène contemporaine qui est animée par l'idée de modernité ? Pouvons-nous trouver des « sources de non-être », pour paraphraser Taylor ? Est-il concevable que cette recherche ne soit pas menée seulement par ceux qui vivent dans des terres éloignées de l'Occident, à « l'ombre de la diaspora libérale », pour reprendre le beau concept de Povinelli, mais aussi par ceux d'entre nous qui vivent dans dans l'oeil du cyclone (Povinelli, 2011)? On pourrait m'objecter qu'avec la relationnalité, j'introduis un nouveau dualisme (en opposant des ontologies non dualistes aux autres). Deleuze et Gauttari, je crois, désamorcent cette critique lorsqu'ils écrivent :

Nous sommes contraints d'employer des modèles dualistes pour sortir du dualisme. Il faut toujours apporter

des corrections aux dualismes que nous ne voulons pas construire mais par lesquels nous sommes obligés de passer. Ils sont l'indispensable ennemi, le décor qu'il faut constamment bousculer (Deleuze et Gauttari,1987: 20-21).

Parfois, ces correctifs mentaux ne sont pas aussi complexes que le voudrait la théorie post structuraliste : il suffirait d'introduire quelques perturbations inédites, assorties de simples remarques. Nous pourrions, par exemple, nous demander pourquoi nous autres, intellectuels critiques, sommes si enclins à parler de modernités alternatives et si incapables d'imaginer des traditions alternatives.

Je conclurai avec une remarque d' Ashis Nandy[21] : « Les pathologies de la relation font moins de dégâts que celles de la déconnection (Nandy,1987)». Ce renversement révélateur devrait nous permettre de marquer un temps d'arrêt et d'imaginer un usage créatif de ces dualismes apparemment simplistes. Je propose une petite modification : les pathologies de la modernité sont plus mortelles que celles de la tradition. Cette affirmation semble incontournable, du moins en ce qui concerne l'écologie. On pourrait dire qu'avec l'extension des formes dominantes de la modernité, l'humanité a commencé sa longue marche (d'un point de vue culturel, existentiel et politique) vers les terres du dualisme ontologique. Cette histoire fut d'abord locale. Au début, elle ne concernait qu'une partie de l'Europe, mais elle a évolué, et a fini par être un projet global (Mignolo, 2000). Pouvons-nous donner un autre sens à cette tendance, changer le cap de ce voyage ? Pouvons-nous prendre une direction complètement différente, comme c'est sans doute le cas dans bien des lieux, et de bien des manières ? Est-ce cela qui est en question avec la crise sociale et écologique que traverse la planète ? S'agit-il en tout cas d'une des dimensions de cette crise ? Le *design* pourra-t-il jouer un rôle ? Et le paysage culturel, autant que le voyage, en ressortiront ils transformés ?

Bibliographie

Battaglia, D. (1995). Rhetorics of Self-Making, Berkeley : University of California Press.

Bennett, J. (2010). Vibrant Matter. A Political Ecology of things. Durham: Duke university Press.

Berry, T. (1999). The Great Work : Our Way into the Future. New York: bell tower.

Bird-rose, D. (2008). Country of the heart: an indigenous Australian homeland. Canberra: Aboriginal studies Press for the Australian Institute of Aboriginal and torres strait Islander studies.

Blaser, M. (2010). Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond. Durham: Duke university Press.

Blaser, M, De la cadena, M , Escobar, A.(2009). Communication inédite dans le cadre de la conférence *Política más allá de «la Política», B*ogotá .

Clarke, B, Hansen, M. (2009). *Emergence and Embodiment. New Essays on Second-Order Systems theory.* Durham: Duke university Press.

Connolly, W, (2011). A World of Becoming. Durham: Duke university Press.

Coole, D, Frost, S. (2010). New Materialisms. Ontology, Agency and Politics. Durham: Duke university Press.

De la Cadena, M. (2010). "Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond Politics". *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370

Deleuze, G, Guattari,F. (1980). Mille Plateaux. Paris : Éditions de Minuit.

Dreyfus,H et Sean,K .(201). All things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age. New York: New York Free Press.

Ehrenfeld,J. (2008). Sustainability by Design. New Haven : Yale university Press.

Escobar, A.(2010). "Postconstructivist Political Ecologies". *In International Handbook of Environmental Sociology*, 2nd ed., edited by Michael redclift and Graham Woodgate, 91-105. cheltenham, UK: Elgar.

Escobar, A . (2008). *Territories of diference: Place~Movements~Life~Redes.* Durham: Duke university Press.

Esteva, Gustavo. (2009). "What is Development?". Manuscrit inédit. Oaxaca : universidad de la tierra.

Esteva, G. (2005). "Celebration of Zapatismo," *Humboldt Journal of Social relations* 29(1), 127-167

Esteva, G et Madhu suri P. (1998). Grassroots Post-modernism: Remaking the Soil of Cultures. London : Zed books.

Foucault, M. (1966). Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris :

Gallimard

Gibson-Graham, J. K.(2006). *A Postcapitalist Politics.* Minneapolis : university of Minnesota Press.

Goodwin,B. (2007). Nature's Due: Healing Our Fragmented Culture*.* Edinburgh : Floris books.

Grosz, E. (2010). Feminism, Materialism, and Freedom, In D. Coole y s. Frost, eds. *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke university Press,139-157.

Habermas, J. (1985)Der philosophische Diskurs der Moderne. Traduction française (1988). Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences. Paris : Gallimard .

Haraway, D. (2008). When Species Mee*t*. Minneapolis : university of Minnesota Press.

Ingold, T. (2000). The Perception of the Environment. London : routledge.

Kau Man, S. (2008)*.* Reinventing the Sacred*.* New York : basic books.

Kongtrul, J. (2005).The Great Path of Awakening. Boston : Shambhala.

Latour, B. (2007). Reassembling the Social*.* Oxford : Oxford University Press.

Latour, B. (1993). Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique. Paris : La Découverte.

Law, J.(2011). "What's Wrong with a one-World World."communication Center for the Humanities, Wesleyan university .

Law, J. (2004). After Method: Mess in Social Science Researc*h*. In Leff Enrique, 1998/2002. Saber Ambiental. Mexico, DF: siglo XXI.

Luisetti, F. (2011). Una vita. Pensiero selvaggio e loso a dell'intensità. Milano: Mimesis.

Macy, J. (2007). World as Lover, World as Self. Courage for Global Justice and Ecological Renewa*l.* Berkele : Parallax Press.

Massey, D.(2004). Space, Place and Gender. Minneapolis : university of Minnesota Press.

Maturana, H. 1997. Metadesign. Santiago: Instituto de terapia cognitiva. http://www.inteco.cl/articulos/006/texto_ing.htm

Maturana, H, Varela, F. (1987). The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding. *B*erkeley : shambhala. Traduction française (1994) : L'arbre de la connaissance: racines biologiques de la compréhension humaine. Paris : Addison-Wesley

Law J. Hassard, eds. *Actor-Network theory and After*. 74-89. Oxford : blackwell.

Nandy, Ashis. (2012). " Theories of oppression and Another Dialogue of cultures."

Maturana, H, Varela, F. (1980) [1973]. Autopoiesis and Cognition. Boston : Reidel Publishing company.

Mol, Annmarie. (1999). "ontological Politics: A Word and some Questions." In *Economic and Political Weekly* XLVII(30): 39-44.

Nandy, A. (1988). Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity. New Delhi : Oxford University Press.

Nandy, A. (1987). Traditions, Tyrannies and Utopias. Essays in the Politics of Awarenesss. New Delhi : Oxford University Press

Nhat Hanh, ich. (2008). The World We Have. Berkeley : Parallal Press.

Nhat Hanh,I. (1975). *The Miracle of Mindfulness.* Boston : Beacon Press.

Plumwood, V. (2002). Environmental culture: the ecological crisis of reason. New York: routledge.

Polanyi, K. (1944). The Great Transformation. Boston : Beacon Press. Traduction française (1983): La Grande Transformation, Paris : Gallimard .

Povinelli, E (2001). 'radical Worlds: e Anthropology of Incommensurability and Inconceivability', *Annual Review of Anthropology*, 30, 319-334

Restrepo, E. (1996). Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano». In restrepo et del Valle, eds. *Renacientes del Guandal.* Bogotá : universidad Nacional, pp. 243-350.

Rinpoche, M. (2007). The joy of living: unlocking the secret and science of happiness. New York: Harmony books.

Rinpoche, R. (2003). The Ninth Karmapa's Ocean of de nitive meaning. Ithaca, N.Y. Boulder, Snow Lion Publications.

Rose, D. (2008). On history, trees, and ethical proximity. Postcolonial Studies .11(2). 157-167

Sagan, D. (2011). Thee Human is More than Human: Interspecies communities and the New 'Facts of Life. Communication présentée dans le cadre des Annual Meetings de Montreal .

Sagan, D, Margulis, L et Guerrero, R. (1997). "Descartes, Dualism, and beyond." In L. Margulis et D. sagan, Slanted Truths. Essays on Gaia, Symbiosis and Evolution. New York : springer-Verlag, 172-183.

Santos, B. (2007). The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond. London: Zed books.

Sharma, K. (2011). It Depends: the Contingent Existence of Organisms, Objects, and Order. Manuscrit inédit (soumis à la Duke university Press).

Smith, L. (1999). Decolonizing Methdologies. Research and Indigenous Peoples. London: Zed books.

Strathern, M. (1991). Partial Connections. New York : Rowman and Little eld.

Strathern, M. (1988). The Gender of the Gift. Berkeley : University of California Press.

Tallbear, K. (2011). Tallbear discussant remarks: Dorion sagan, The Human is More than Human. Communication présentée aux Annual Meetings de Montreal .

Ulloa, A. (2006). The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-governmentality in Colombia. New York : Routledge.

Ulloa, A, Rubio, H et Campos,C. (1996). Trua Wandra. *B*ogotá : OREWA/ Fundación Natura.

Varela, F. (1996). Quel savoir pour l'éthique: Action, Sagesse et Cognition, Paris : Editions la Découverte.

Varela, F, Tompson,E et and Rosch. (1991). The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge. MIt Press. Traduction française (1998); L'inscription corporelle de l'esprit, sciences cognitives et expérience humaine,Paris : seuil.

Vargas Sarmiento. (1993). Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española siglos XVI y XVII. Bogotá, Colombia: Instituto colombiano de Antropología .

Vattimo, G. (1991).The *End of Modernity*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Visvanathan, S. (2002). The Laboratory and the World: conversations with c. V. sheshadry". *Economic and Political Weekly* 37(22). 2163-2170.

Visvanathan, S. (1985). Organizing for Science: the Making of an Industrial Research Laboratory. New York : Oxford University Press.

Winograd, T et Flores, F. 1986. *Understanding Computers and Cognition.* Norwood, NJ : Ablex. Traduction française : (1989) L'intelligence artificielle en question. Paris : PUF .

1 Cet article annonce une perspective qui depuis s'est affirmée avec vigueur dans les écrits d'Arturo Escobar: la réflexion sur les liens entre design, ontologie et autonomie. Le design social est un concept dont le sens excède les seules applications au domaine de la technique ou des arts appliqués. « Si la vocation sociale du design n'est pas nouvelle, dans la mesure où l'utopie sociale et politique a effectivement marqué le rapport du design à l'industrie depuis William Morris ; avec l'influence de la contre-culture américaine, de la critique post-marxiste et surtout des mouvements sociaux et participatifs issus de la révolution numérique, le design cherche davantage aujourd'hui à faire du social un « matériau » d'expérimentation et une « force » de transformation. Il s'agit alors d'ouvrir l'ensemble du processus de design, de la conception à la production, de l'utilisation au recyclage, à l'implication directe des individus, qui ne sont plus seulement des techniciens, des fournisseurs, des investisseurs et des usagers, mais des citoyens créateurs de leur milieu de vie et d'existence ».(Appel **à communication, École Supérieure d'Art et de Design de Valenciennes, Colloque International10-11 Avril 2014).** ***Note de la traductrice.***

2 Quelques précisions sur les auteurs concernés. Les plus importants sont Francisco Varela, Humberto Maturana et Fernando Flores. Maturana et Varela ont fondé l'école chilienne du cognitivisme, à la fin des années soixante,et c'est surtout pour cela qu'ils sont connus. Comme nous le verrons plus loin, leur principal apport a été l'élaboration d'une théorie de la cognition qui remet radicalement en question le consensus scientifique de l'époque. En fait, leur travail va au-delà de la seule théorie de la cognition car il propose un véritable cadre conceptuel du vivant, basé sur la notion d 'autopoiesis (auto-création). Comme ils l'expliquent dans la préface d'un ouvrage qui a été publié en français en 1980, leur travail constitue un système de pensée complet, une véritable biologie théorique. Si Varela, dans les années 80, a cherché à développer sa théorie en la faisant dialoguer avec le boudhisme, Maturana, lui, a continué à travailler sur ce qu'il appelle la biologie de l'amour, l'amour en tant que processus biologique et social (voir Varela, Francisco, Evan Tompson, Eleanor Rosch, Th*e Embodied Mind*. *Cognitive*

Science and Human Experience. Mit Press, Cambridge, 1991). Leur travail s'ancre dans les travaux précurseurs qu'ils ont menés sur la neurobiologie mais il doit aussi beaucoup à l'apport de la phénoménologie. Toutefois, leur position reste marginale bien que leurs recherches soient de plus en plus reconnues dans le monde entier et, qu'ils aient eu, dès le début, des disciples en Amérique latine, dans le domaine du cognitivisme, de la théorie des systèmes et la cybernétique, sans parler des sciences humaines (pour un bilan de l'oeuvre de Varela, voir Clarke, Bruce y Mark Hansen, *Emergence and Embodiment. New Essays on Second-Order Systems eory*. Durham, Duke University Press, 2009.). Le chilien Fernando Flores et l'informaticien Terry Winograd ont appliqué à l'informatique les théories de Maturana et Varela, comme celles de Gadamer et Heidegger. Ils ont proposé une nouvelle approche du design, ce qu'ils nomment « design ontologique », un sujet qui est d'ailleurs la problématique de cet article. (Winograd, Terry y Fernando Flores. *Understanding Computers and Cognition.* Norwood, NJ: Ablex, 1986). Flores a également collaboré avec des philosophes et ensemble, ils ont essayé de mettre au point des modélisations non cartésiennes de l'action sociale (Spinoza, Flores y Dreyfus, Discovering New Worlds, MIT Press, 1997)

3Les lecteurs familiers d'Heidegger reconnaitront bien sûr ces notions : « être au monde », « être plongé » ou « jeté dans le monde », ou encore l'idée de « « toile de fond de la pensée ». Il en sera de même pour les familiers de Gadamer et Merleau Ponty. Je me permets d'insister à nouveau sur ce point : il s'agit de sources importantes de la pensée de Varela et Maturana, mais leur connaissance de la biologie, et en ce qui concerne Varela, de la philosophie bouddhiste de l'esprit, l'est tout autant.

4Varela, Thomson y Rosch disent que ces courants réalistes, qui ont fondé le cognitivisme, sont coincés dans « l'anxiété cartesienne » . L'analyse se trouve dans le chapitre intitulé *The Embodied Mind* —publié également en espagnol sous le titre *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana.* Barcelona, Gedisa

5 Ici, je me réfère essentiellement à deux textes de Nandy, de 1987 et 1988 (Nandy, Ashis, ed. 1988. *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*. New Delhi: oxford university Press). Font partie de ce groupe, entre autres, Shiv Visvanathan, Claude Alvares, certains critiques de la théorie du développement, Rajni Kothari, D. L. Shet, Smitu Kothari, et un iconoclaste, l' ingénieur chimiste C. V. Sheshadry. Visvanathan dit de lui (Visvanathan, 2002) qu'il est un scientifique de type classique, un oiseau rare, qui fait de l'autobiographie, de laboratoire ou de la constitution des experiences de la pensée ; ce visionnaire aurait compris que l'Inde pouvait transformer la globalisation et ses âneries en une force de vie. Visvanathan a écrit un des premiers récits ethnographiques de la science de laboratoire (1985). Vandana Shiva et Veena Das ont participé de temps à autre à ce groupe de travail. Nous y reviendrons

plus loin. Pour trouver une bréve synthèse de ce programme de recherche, voir Nandy, Ashis. 2012. “Theories of oppression and Another Dialogue of cultures.” *Economic and Political Weekly* XLVII(30): 39-44..

6 Les étapes de l’invention de l’économie et leur relation avec le développement des marchés ont été brillamment analysées par Polanyi, Louis Dumont, Fernand Braudel y Michel Foucault, ou encore par des historiens du capitalisme, tel Maurice Dobb. C’est assurément un aspect essentiel de ce que Polanyi a nommé, si justement, la Grande Transformation.

7 Foucault (1973) définit l’épistémè comme « l’inconscient positif de la connaissance ». Il identifie trois types d’épistemès en Europe après la Renaissance, la dernière étant cette épistemè moderne, centrée sur la figure de l’Homme, qui se cristallise à la fin du XVII esiècle : l’homme y est fondement, sujet et objet de la connaissance. L’analyse de la vie, du travail et du langage y prennent les formes de la biologie, de l’économie et de la linguistique moderne. L’épistémologie est un autre cas d’espèce : les sciences naturelles, sociales et humaines ont été le théâtre de la lutte entre trois épistémologies : l’épistémologie positiviste (hégémonique dans les sciences physiques et les sciences naturelles), la dialectique (les approches marxistes) et le constructivisme.

8Le lecteur intéressé par cette histoire se rapportera aux essais d’Enrique Dussel, *1492. L’invention de l’Amérique,* et Walter Mignolo, *The dark side of the Renaissance, ou* Désobéissance *épistemique, Grammaire de la décolonialité . N.Traductrice.*

9 Le lecteur trouvera une présentation de la perspective décoloniale avec une liste de références dans Escobar, 2008, chap. 4. Ses représentants les plus importants sont Enrique Dussel, Aníbal Quijano et Walter Mignolo mais il existe également tout un réseau d’universitaires, d’intellectuels et de militants, en particulier dans les pays andins et aux EtatsUnis. Précisons que cette perspective ne doit pas être confondue avec celle des post-coloniaux.

10On trouvera une argumentation et des propositions du même ordre dans Val Plumwood 1998, 2002.

11 Cela nous renvoie au travail collectif sur les ontologies relationnelles que nous avons réalisé avec Mario Blaser y Marisol de la Cadena. Voir par exemple, Blaser (2010); De la Cadena (2010) ; Blaser, De la Cadena et Escobar (2009).

12 Théorie de l’acteur réseau e.g., Law, 2004; Latour, 2007.

13Kriti Sharma a élaboré le concept de « contingence radicale » pour montrer que toutes les choses et tous les êtres étaient reliés les uns aux autres, en interaction, et dépendaient les uns des autres. Rien n'existe pour soi de manière intrinsèque. Elle en est arrivé là à partir de la biologie de la cognition et aussi du boudhisme. Halpin (Halpin, Clark and Wheeler 2010) part de Maturana et Varela, entre autres, pour reformuler les fameux « 4E » (*embodied, embedded, enactive, and extended)* dans le champ de l'intelligence artificielle : la cognition devenant ce qui est corporisé, enraciné, énacté, et étendu.

14Bien évidemment, cette liste, très axée sur la théorie culturelle, n'est pas exhaustive. Il faudrait y ajouter les travaux moins connus qui ont été faits en géographie et en anthropologie (on trouvera des références à ce sujet dans Escobar 2010). A côté de ces tendances, signalons un regain d'intérêt pour certains auteurs dont Spinoza, Nietzsche, Whitehead, des pragmatistes (William James), des écrivains romantiques comme Emerson, Whitman, Thoreau ou encore des penseurs tels que Deleuze Guattari, Merleau-Ponty. Certains de ces intellectuels se réfèrent aux théories de la complexité ou l'évolutionnisme, d'autres à la biologie, c'est le cas de Vernadsky, Teilhard de Chardin, Lynn Margulis, Susan Oyama , ou encore au cognitivisme, comme Varela

15 à propos de la pan-perception, voir également Bird- Rose; Goodwin, 2007.

16 Je crois que ces pratiques sont vraiment représentatives de l'épistemè moderne ; les théories dominantes, comme les approches critiques, y fonctionnent de façon identique. Le flux complexe et incessant de notre vie socio-naturelle est morcelé, découpé en domaines séparés et autonomes : l'économie, la société, la nature, la culture, les formes de gouvernement, l'individu etc., j'en passe. On assigne à chacun de ces domaines une « discipline », l'économie, la sociologie, l'anthropologie, la science politique, la psychologie, chargée de dire le « vrai » sur la question . Tout cela dans le cadre de trois approches, trois épistémologies : libérale, marxiste et post-structuraliste. Evidemment, cet espace est contesté, de l'extérieur, par des mouvements artistiques ou sociaux, (le romantisme, le surréalisme l'anticolonialisme) ou de l'intérieur, par les courants critiques. Mais je pense que, dans l'ensemble, le monde académique, y compris la théorie critique, reproduit de façon systématique le même espace épistémique.

17 Dans *Decolonizing Methodologies*, Linda Tuhiwa s'interroge sur les risques que prennent les peuples autochtones lorsque ils adoptent une approche universitaire pour débattre de leur histoire et de l'oppression qu'ils subissent. Quand ils font cela, se demande-t-elle, le danger n'est-il pas qu'ils écrivent comme s'ils ne vivaient pas ce dont ils parlent, s'ils étaient extérieurs à cette histoire qu'ils racontent, et parlaient de « l'Autre », avec tout ce que cela implique ?

(Smith, 1999: 36). En d'autres termes, cette pensée dualiste et logocentrique ne finit-elle pas par pénétrer nos représentations ? Comme le remarque l'auteure, dans l'écriture universitaire, il y a une façon de trier, articuler et présenter la connaissance qui n'est pas du tout innocente (p. 36).Une inquiétude face au logocentrisme très proche de celle qu'éprouvait Varela. Aujourd'hui encore, l'écriture académique n'est possible que sur la base d'une certaine raison occidentale (ratio). Ce trait caractérise tout le système des sciences sociales et humaines de l'épistémè moderne (Foucault, 1973).

18 Ces auteurs ont fait dialoguer les recherches sur l'esprit des Occidentaux avec celles des bouddhistes. Ces dialogues, y compris ceux qui ont eu lieu avec le Dalai Lama, ont été très fructueux. Ils ont été retranscrits dans plusieurs livres et ont inspiré divers types de projets. Nous reviendrons sur certains points lorsque nous aborderons le design ontologique.

19 Tout le monde connaît l'exemple du maitre bouddhiste Thich Nhat Hanh : la fleur inter-existe avec la plante, le sol, l'eau, les insectes pollenisateurs, et même avec le soleil ; ils sont tous sont essentiels à son existence (Nhat Hanh, 1975, 2008). Ajoutons que la réflexion bouddhiste sur l'interrelationnel va de pair avec une méditation d'égale importance sur l'interdépendance, l'in-permanence et la compassion sans laquelle il n'est pas possible de comprendre pleinement la question de l'inter-être. L'objectif ultime est de pouvoir pratiquer l'interdépendance, de ne pas rester coincé dans la réflexion philosophique

20On pourrait rajouter certains penseurs non rationalistes qui ont eu un certain écho en Occident ; comme les maîtres spirituels de l'Inde, Krishnamurti y Sri Aurobindo.

21 Nandy dit qu'il faut éviter les traditionalismes bornés qui démystifient la modernité en remystifiant la tradition et que nous devons développer des logiques de dialogue critique, d'interaction et de transformation des cultures, grâce à une véritable communication interculturelle.

Historiciser la race. Méthodes et concepts.

Cet article est la traduction d'un essai de Julio Arias et Eduardo Restrepo. « Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas ». Il est paru dans la revue colombienne *Crítica y Emancipación*, en 2010. Traduction Thibaut Rouchon (relecture Claude Bourguignon Rougier).

Le concept de race concept fascine, dans les deux sens du terme. Il produit une attraction irrésistible, des réactions extrêmes, qu'on le rejette ou qu'on l'adopte. Il est également trompeur, car, bien qu'il semble renvoyer à une seule et même réalité, ses définitions sont nombreuses et son univocité est une illusion, résultat de politiques conceptuelles autorisant certaines définitions au détriment d'autres.

Marisol de la Cadena

Introduction

Lorsqu'en 1997 Peter Wade publia un livre sur les dynamiques raciales en Colombie, intitulé *Gente negra, nación mestiza*, il éprouva le besoin d'expliquer pourquoi il y employait le concept de race[1]. Dans son plaidoyer, s'adressant à un public composé surtout de chercheurs colombiens, qui tendaient à appréhender cette notion avec méfiance, il affirmait la nécessité de conserver la catégorie analytique de race. Cette mise au point était indispensable, compte tenu du malentendu occasionné par l'usage d'un terme qui donnait des crises d'urticaire aux lecteurs colombiens. Aujourd'hui, un tel éclaircissement ne serait probablement pas nécessaire, et bien que les crispations n'aient pas disparu pour autant, elle se sont considérablement atténuées.

Durant les années 80 et pendant une grande partie des années 90, tout le monde veillait à ne pas employer le mot « race», les anthropologues colombiens plus encore que les autres. En effet, c'est délibérément qu'ils l'évitaient dans leurs analyses, car il leur semblait indissociable d'une perspective raciste. Il fallait donc

bannir ce mot, lequel, comme l'avait bien démontré la science, n'avait aucune réalité en tant que fait biologique. Pour le remplacer, on faisait appel aux termes suivants : « ethnie », « ethnicité », « groupe ethnique » ou « culture ». On a souvent attribué cette méfiance au mythe de la démocratie raciale latino-américaine ; il expliquerait le refus des intellectuels de ce continent de considérer la race comme un instrument analytique, et leur préférence pour les termes de « groupe ethnique » ou de « culture ».

Même si aujourd'hui on peut encore observer cette attitude, les diverses analyses qui utilisent la notion de race circulent de plus en plus aisément, notamment grâce à l'influence croissante d'intellectuels issus d'horizons où elle est communément admise. L'utilisation relativement commode de ce terme en tant qu'instrument d'analyse théorique par des universitaires états-uniens provoque ainsi l'agacement de certains intellectuels latino-américains. En effet, les chercheurs qui, avec des styles et des personnalités diverses, évoluent dans ces établissements nord-américains tendent à projeter le terme de race dans leurs interprétations sur l'Amérique Latine[2] et, ce, quelquefois avec une certaine désinvolture.

Ces crispations, qui conduisent au rejet ou à l'usage systématique de la race en tant qu'instrument d'analyse théorique et politique, mettent en évidence l'une des facettes de la fascination que nous évoquions dans l'épigraphe. L'autre facette de cette fascination renvoie à la mystification qu'induisent certaines politiques conceptuelles qui autorisent des définitions du concept de race tout en en occultant d'autres. De fait, cette duplicité semble s'appuyer sur un vieux « truc » : il s'agit de présenter la race comme un phénomène construit historiquement et socialement pour la méconnaître immédiatement dans les analyses avancées sur les différences entre le passé et le présent.

Dans cet article, nous aborderons quelques aspects théoriques et méthodologiques nécessaires à l'historicisation du concept de race. Nous souhaitons dépasser l'opinion la plus répandue, qui voudrait que la race soit une construction historique, pour suggérer qu'elle doit être pensée de manière concrète et dans sa singularité, ce qui favoriserait la multiplicité de ses articulations.

Mots, concepts, contextes

Dans son essai *Adieu cultura, A new duty arises,* l'anthropologue haïtien Michel-Rolph Trouillot précise qu'il est nécessaire d'établir une distinction analytique entre les mots et les concepts. Un même mot peut faire référence à différents concepts et, à l'inverse, un seul concept peut renvoyer à différents mots. Pour autant, il ne faut pas confondre la présence ou l'absence d'un mot avec la présence ou l'absence d'un concept. « Une conceptualisation peut survivre à la disparition du mot qui la recouvrait. Les conceptualisations, recouvertes ou non par un mot, n'acquièrent leur pleine signification que dans le contexte de leur développement » (Trouillot, 2003: 98).

Cette distinction élémentaire devient fondamentale lorsqu'on s'attache à historiciser le concept de race et nous pourrions éviter un grand nombre de confusions et de débats si nous parvenions à établir une distinction entre la présence ou non du mot et celle du concept de race (ou, plus précisément, des conceptualisations de la race). Par exemple, la présence du mot « race » dans le registre historique et ethnographique est certes un indice mais en aucune façon une garantie que le concept de race soit opératoire. Le contraire est également vrai : l'absence de ce mot ne signifiant pas nécessairement celle du concept. Des termes comme ceux de « nègre » ou de « pureté du sang » peuvent recouvrir des conceptualisations raciales sans que le mot race soit visible. Cependant, ce n'est pas parce que nous nous trouvons en présence des termes « nègre » et « pureté du sang » que nous sommes en présence du concept de race. Nous sommes donc conscients du fait qu'il est possible de comprendre plus facilement la première acception que la seconde, précisément parce que nous avons tendance à établir l'équivalence entre le mot « race » (ou des mots étroitement associés comme « nègre » ou « pureté du sang ») et le concept de race.

Dans l'introduction à leur ouvrage collectif sur la race et la nation en Amérique Latine, Appelbaum, Macpherson et Rosemblatt proposent une distinction entre la « race » comme fait social – c'est à dire comme phénomène historique contingent qui varie dans le temps et l'espace – et la « race » comme catégorie analytique, instrument théorique, permettant de rendre compte de ces différentes articulations. Afin d'éviter les confusions que l'utilisation d'un seul mot pourrait engendrer, ils proposent d'utiliser le mot « race » seulement pour « marquer les phénomènes qui sont identifiés comme tels par leurs contemporains ». Ils précisent ensuite qu'ils ne pensent pas « que la race ait toujours été employée en référence à la biologie, l'hérédité, l'apparence ou les différences corporelles

intrinsèques, mais sont (sommes) surtout attentifs aux façons qu'ont les acteurs d'utiliser le terme ». D'un autre côté, ils suggèrent que le concept de « racialisation » est un processus « de marquage des différences humaines en accord avec les discours hiérarchiques enracinés dans les rencontres coloniales et perpétués avec les histoires nationales ». Cette distinction entre « race » et « racialisation » leur « permet de faire apparaître l'ubiquité de la race et de la racialisation, tout en soulignant la spécificité des contextes qui configurent la pensée et les pratiques raciales » (Appelbaum et al., 2003: 2-3).

Comme Appelbaum, Macpherson et Rosemblatt, nous considérons qu'il est important d'établir la distinction entre les faits historiques et sociaux liés à la race (dans sa double dimension, comme mot et comme concept) et la catégorie analytique de racialisation (comme outil analytique). Il faut prendre conscience de la différence qui sépare, d'un côté, les catégorisations incarnées dans les pratiques ou les représentations sociales des différents acteurs à différentes époques, depuis des lieux différents ; et, d'un autre côté, les catégories d'analyses à travers lesquelles les chercheurs rendent compte de ces pratiques et représentations. Confondre le plan des « faits sociaux » avec celui des « outils » grâce auxquels on les pense n'est pas le gage d'une meilleure lisibilité ; même s'il est vrai que cette distinction est de caractère analytique, puisque ces « outils » sont aussi des « faits sociaux » difficilement dissociables des outils avec lesquels ils sont saisis.

Appelbaum, Macpherson et Rosemblatt, nous encouragent à historiciser la race dans sa diversité et sa densité spatiale et temporelle. C'est une démarche importante, dans laquelle nous nous inscrivons , même si nous gardons nos distances quant au contenu attribué à la catégorie de « racialisation ». D'après eux, n'importe quel processus de hiérarchisation des différences (qui s'enracine dans les « rencontres » coloniales et les histoires nationales) impliquerait la « racialisation ». De notre point de vue, cela a pour effet d'ouvrir cette catégorie à des processus de marquage hiérarchique qu'il est pourtant possible de distinguer de ceux qui entrent en jeu dans la racialisation. Le potentiel analytique de ce concept tient précisément à la spécificité qui est la sienne, un point sur lequel nous reviendrons plus loin.

*Antériorité***s**

A première vue, il existe un consensus à l'égard des concepts raciaux chez les

différents spécialistes. Il s'agirait de constructions historiques et leurs multiples prolongements ne se limiteraient pas au « racisme scientifique » et à sa réification, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, sous la forme du déterminisme biologique. Pour certains, les idées de race et le racisme sont associés à la différenciation et à l'infériorisation des populations qui caractérisent l'émergence et la consolidation du système-monde capitaliste. Dans cette perspective, l'apparition de la pensée raciale et l'expansion du colonialisme européen, au moins depuis le XVIIe siècle, sont deux processus imbriqués.

Ainsi, dans son livre du début des années 80, intitulé *Le capitalisme historique*, Wallerstein explique pourquoi le racisme constitue l'une des doctrines ou l'un des piliers idéologiques du capitalisme historique. Il signale que le racisme « a été la justification idéologique de la hiérarchisation de la main d'œuvre et de la distribution extrêmement inégale de ses émoluments » (Wallerstein, 1988: 68) : « L'éthnicisation » de la main d'œuvre au niveau global, moment clef de la constitution du système-monde, trouve dans le racisme une idéologie globale justifiant l'inégalité: « Ces discours se sont construits sur l'idée que les traits génétiques et /ou culturels durables des divers groupes humains sont la principale cause de l'inégale distribution de leurs rôles dans les structures économiques » (Wallerstein, 1988: 69).

De son côté, Aníbal Quijano a développé le concept de colonialité du pouvoir, en l'associant à la racialisation des relations du pouvoir. Il soutient que cette racialisation est « le trait le plus spécifique du modèle de pouvoir capitaliste mondial eurocentré et colonial/moderne ». En ce sens, Quijano considère que cette racialisation a essaimé depuis l'Amérique, entraînant une classification mondiale de la population en « identités raciales, qui reposaient sur la division entre dominants/supérieurs « européens » et dominants/inférieurs « non-européens ». Ainsi, « les différences phénotypiques ont été appréhendées comme l'expression externe des différences « raciales ». Dans un premier temps, on prit en compte la couleur de la peau et des cheveux, la forme et la couleur des yeux ; plus tard, au XIXe et XXe siècle, on identifia d'autres traits, comme la forme du visage et la taille du crâne, la forme et la taille du nez » (Quijano, 2000: 374).

Ainsi, pour ces auteurs, il ne fait aucun doute que ces classifications impliquaient une conceptualisation raciale, même si on constate alors peu d'occurrences du mot « race ». Pour Quijano, les différences phénotypiques sont centrales, mais pour d'autres auteurs, comme Walter Mignolo, il y a des moments où la

classification raciale n’est pas ancrée dans les différences phénotypiques mais plutôt dans l’infériorisation de la différence :

Vers le milieu du XVIe siècle, Las Casas proposa une classification raciale et bien qu’elle ne prit pas en compte la couleur de peau, elle était raciale. En effet, elle plaçait les êtres humains sur une échelle descendante, échelle dont les critères de classement dépendaient des idéaux occidentaux et chrétiens. La catégorisation raciale ne revient pas simplement à dire : « tu es nègre ou indien, donc, tu es inférieur », mais bien à dire « tu n’es pas comme moi, donc, tu es inférieur ». (Mignolo, 2005: 43).

Dans un texte précédent, Mignolo considère qu’il peut y avoir classification raciale même lorsque le mot race n’existe pas, du moment que les critères de distinction sont « physiques » ou, ce qui revient au même, « biologiques ». Dans un passage où il analyse l’idée de colonialité du pouvoir de Quijano, Mignolo écrit:

Nous devrions remarquer, au passage, que la catégorie de race n’existait pas au XVIe siècle et que les personnes étaient classées en fonction de leur religion. Cependant, le principe de base était racial. La « pureté du sang », qui avait permis de se démarquer des Maures et des Juifs relevait du religieux, mais en réalité elle se fondait sur une « évidence » biologique. Au XIXe siècle, quand la science remplaça la religion, la classification raciale passa du paradigme de « mélange de sang » à celui de la « couleur de la peau ». Quelles qu’aient pu être ses configurations, le paradigme du monde moderne/colonial en matière de classification épistémologique des personnes reposait sur les distinctions raciales, qu’il s’agisse de la peau ou du sang. Les traits discriminants étaient toujours physiques » (Mignolo, 2001: 170).

Deux opérations simultanées , la distinction-hiérarchisation des lieux et des personnes soumises aux technologies de domination, et la légitimation des exclusions par l’exploitation du travail et des territoires, ont indubitablement rendu possible l’expansion coloniale européenne. Quelques-unes de ces distinctions et des hiérarchisations ont été racialisées, mais l’ont-elles toujours été et le sont-elles encore ? En d’autres termes, est-ce que l’unique modalité de la différenciation et de la hiérarchisation associées au colonialisme est la racialisation? Pour les auteurs mentionnés ci-dessus la réponse est, sans hésitation, oui. Cependant, si on examine en détail les fondements de leurs arguments en les confrontant aux informations qui émanent de sources anciennes ou récentes, on peut constater qu’il n’est pas toujours question de racialisation, même lorsque sont en jeu certains aspects que nous tendons à voir comme tels, comme par exemple la couleur de peau ou l’usage de certains mots (Nègre ou Blanc).

Pour être plus précis, l'historicisation de la race comme mot et comme concept, telle que nous la concevons implique fondamentalement que nous historicisions aussi nos catégories analytiques. La couleur de peau ou la notion de pureté du sang ne sont pas nécessairement « biologiques », elle ne sont pas naturellement « phénotypiques ». La « biologie » et le « phénotype », comme la culture, sont des productions, ils ont une histoire relativement récente et ne sont pas pré-discursifs. (Stocking1994; Wade, 2002)3. L'infériorisation des autres, la négation de leur humanité, ne sont pas des phénomènes obligatoirement liés à la race. Ils ne présupposent pas nécessairement une taxonomie raciale, mais plutôt ce phénomène au demeurant fort étendu que l'anthropologie nomme ethnocentrisme.

Il faut faire apparaître ce que Marisol de la Cadena a dénommé les antériorités de la race, c'est à dire, les processus de sédimentation de longue durée qui précédent les conceptualisations de la race proprement dites. Les conceptualisations de la race n'apparaissent pas du jour au lendemain : « Dans le concept de race entrent en jeu des éléments divers, qui sont antérieurs à son émergence : ils se maintiennent et se transforment durant de longues périodes, changent de signification, interagissent en permanence avec les changements pour mieux s'adapter à des lieux et temporalités distinctes, et finissent par laisser un dépôt. Cependant, ces éléments ne peuvent pas être confondus avec les conceptualisations de race, même si, aujourd'hui, cela nous oblige à effectuer un intense travail intellectuel de lecture des archives pour qu'ils n'apparaissent pas comme tels. L'aborder suppose une stratégie que Foucault dénomme « événementialisation »4.

En ce sens, Kathryn Burns (2007: 51) suggère que:

> Historiciser la race ne signifie pas nier les continuités qui existent entre les pratiques contemporaines et antérieures. Évidemment, elles existent. Mais imposer des significations contemporaines de la race pour interpréter les formes de discrimination coloniales, peut nous conduire à ignorer les processus de création de différences et de séparations que nous voulons comprendre.

Cela ne signifie pas non plus que nous revenions à une conception du mot et du concept de race seulement liée au déterminisme biologique de la science de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. En fait, ce que nous souhaitons éviter, c'est la réduction du déterminisme biologique à ses versions « racistes scientifiques » ou eugénistes.

Sortir du déterminisme biologique

Circonscrire la race au scientisme et aux articulations du déterminisme biologique de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, c'est laisser de côté une série de conceptualisations raciales qui n'ont pas nécessairement opéré par le biais de ce déterminisme. A ce propos, Wade soutient qu'il n'est pas possible de limiter les classifications raciales (en tant que mot et concept) à des critères strictement biologiques, car les critères qui constituent ces classifications sont souvent d'ordre culturel. Ainsi, « soutenir le contraire reviendrait à définir comme non raciales la majorité des identifications raciales produites en Amérique Latine, car il est rare qu'elles dépendent seulement de critères biologiques » (Wade, 2003: 271).

Cependant, la propension à établir une distinction catégorique entre le biologique et le culturel est une variable que l'on ne peut soustraire de l'analyse. D'un côté, lorsqu'on parle de « biologie » ou de « nature », on se réfère à quelque chose de beaucoup moins stable qu'il n'y paraît au premier abord, ce qui requiert une étude approfondie de ces notions (Wade, 2002). D'un autre côté, ce qui est considéré comme « culturel » ou « relevant de la culture » se mêle parfois de façon subtile à des discours relatifs au sang, à l'hérédité, aux corps, à l'environnement et à la parenté.

Wade met en évidence les problèmes sous-jacents à l'emploi de la catégorie de « racisme culturel ». Il remarque qu'elle présuppose l'existence de son contraire, c'est à dire d'un « racisme biologique » dont on considère qu'il s'exprimerait dans le « racisme scientifique et l'eugénisme du XIXe siècle au début du XXe siècle, et aussi dans ce principe étasunien selon lequel « une goutte » de « sang noir » définit une personne comme noire » (Wade, 2002: 272). De plus, lorsque nous supposons que le racisme n'est pas limité au « biologique », mais qu'il dépend aussi de références culturelles, la question qui surgit alors est la suivante : qu'est-ce qui différencie une classification raciale d'une classification en fonction de l'ethnie, de la classe ou simplement de la « culture »? (Wade, 2002: 272). Sur ce point, il ajoute :

> Mon intention ici est d'aller au delà de la biologie afin de l'observer avec plus de recul, comme un « artefact culturel. Dès lors, l'apparente et évidente frontière établie entre le culturel et la biologie devient poreuse, floue, tout comme la claire distinction entre racisme culturel et le racisme-biologique (Wade, 2002 : 272).

Nous sommes d'accord avec cette stratégie méthodologique qui consiste à penser

le « biologique » (ainsi que « la nature ») comme un « artefact culturel », et il nous semble également nécessaire de recourir à l'histoire et à l'ethnographie pour voir de quelle manière concrète le « biologique » (ou la nature) se constitue, comment il opère, à travers quelles pratiques et quelles narrations « raciales », localisées spatialement, socialement et temporellement.

Plus encore, nous considérons que ce déplacement implique de penser aussi « la culture » comme un « artefact culturel ». Pour reprendre les mots de Claudia Briones (2005), il s'agit d'élaborer une perspective « métaculturelle ». En effet, ce qu'on considère comme la « culture » à un moment donné est en fait une articulation contingente à un régime de vérité. Celui-ci n'établit pas seulement une frontière entre ce qui est culturel et ce qui ne l'est pas ; il produit aussi les critères à partir desquels penser la différence ou l'identité culturelle. Ce régime de vérité est l'expression de relations de savoir et de pouvoir spécifiques, en lutte permanente pour l'hégémonie, cette dernière étant moins une pure domination que l'espace où s'élaborent les termes mêmes à travers lesquels le monde est pensé ou questionné. En ce sens, Claudia Briones, est claire lorsqu'elle affirme :

> La culture ne se limite pas à ce que les gens font ni à comment ils le font, ni à la dimension politique des pratiques et des signifiés alternatifs qui sont produits. Avant tout, c'est un processus social de signification qui, en même temps qu'il se construit, génère sa propre métaculture […], son propre régime de vérité sur ce qui est culturel et ce qui ne l'est pas (Briones, 2005: 16).

En somme, la métaculture se réfère à ce qui peut émerger à un moment donné comme différence culturelle (ou non), produite culturellement, de la même manière que l'est la notion même de culture (ce qui est également vrai pour ce qui n'est pas culturel mais biologique). Ces deux phénomènes, donc, sont le résultat d'opérations culturelles qui, en de rares d'occasions, font l'objet d'examens approfondis.

Trouillot (2003) soutenait qu'au sein du champ académique, les catégories de biologie et de culture se sont constituées durant la première moitié du XXe siècle comme si l'une était le reflet négatif de l'autre. C'est à dire que la culture était ce que n'était pas la race, et la race ce que n'était pas la culture. La culture renvoyait à deux postulats interconnectés : l'idée que le comportement humain suivait certains patrons ou régularités, indépendamment des individus et celle que la culture se transmettait. A l'inverse, la race était l'inné, le figé, l'inaltérable, l'héréditaire. L'une de premières réactions fut celle de Boas, qui fit glisser la

théorie vers le politique avec sa critique des liens entre race, culture et langage. Tout en laissant sans fondement scientifique les postulats racistes de l'époque, Boas maintenait néanmoins l'idée que la race existait biologiquement. Au fil du temps, comme le précise Trouillot, cela empêcha l'anthropologie d'étudier la race et les effets continus du racisme dans la réalité ; d'autre part, la notion de culture produite par la pensée anthropologique américaine se vida de son historicité et de ce qui avait trait aux rapports de pouvoir (de classe). Ce phénomène l'affecta durant plusieurs dizaines d'années. Dans la même ligne argumentative, Kamala Visweswaran conclut:

> La tentative boasienne de circonscrire la race à la biologie, parce qu'elle ne s'articulait pas à une analyse de la biologie comme champ de signifiants socio-politiques (…), mit l'anthropologie dans l'incapacité de développer une théorie de la race comme ce qui est culturellement et historiquement construit (Visweswaran, 1998:).

Cette hypothèse, que les auteurs cités appliquent à un cas particulier de conceptualisation de la race, à un moment et en un endroit donné, a deux conséquences majeures. La première, et la plus visible, a trait aux discours sur la culture qui se configurent comme des anti-concepts de la race mais en fait reproduisent une matrice de pensée racialiste-culturaliste, dans laquelle les deux concepts se configurent mutuellement. Aussi, parler de culture en ces termes amène nécessairement à parler, implicitement, de la race. Cela fait entrer le discours des experts (où la culture opère comme non-race) dans le spectre analytique de l'étude des conceptualisations raciales.

La seconde conséquence ne se perçoit pas aussi aisément, mais est tout aussi importante. Il semble que si nous pensons la formation discursive en termes foucaldiens, la « biologie », mutation de l'histoire naturelle, émerge comme objet (avec une série de concepts, de prises de position des sujets, de tactiques, voir : Foucault, 2005) et comme condition de possibilité d'une autre façon de penser (avec l'apparition de champs – la morale, la politique, l'économie politique et, évidemment, la civilisation ou la culture – qui sont nettement différenciés de la biologie). Cependant, les positions les plus intéressantes de Foucault, pour l'historisation de la catégorie de race, se trouvent dans ses travaux postérieurs, lorsqu'il démontre qu'avec le régime du biopouvoir, la population devient l'objet de la biopolitique, c'est à dire qu'elle est soumise à une série de technologies de sécurité qui visent son bien-être par le biais d'une régulation, la vie devenant le nouveau champ d'exercice des relations de pouvoir (Foucault). C'est le fameux « faire vivre et laisser mourir, » qui se substitue au « faire mourir, laisser vivre »

du régime de la souveraineté. Dans sa démonstration, Foucault remarque qu'avec la production de la population comme objet de la biopolitique, simultanément, est produite une extériorité à cette dernière, un ensemble d'êtres humains qui devient « jetable » ; on peut les laisser mourir, ou même les faire mourir, du moment que cela permet de faire vivre les autres. C'est ce que Foucault dénomme le racisme d'État.[5]

Cette position qui affirme la co-constitution de la biopolitique et du racisme d'État nous interpelle : elle renvoie à une période antérieure à l'émergence de la biologie comme discipline et du racisme scientifique proprement dit. Elle place la racialisation sur le terrain de la gouvernementalité, du gouvernement des autres et de soi. De façon plus circonscrite, cela nous renvoie à l'émergence des discours experts et de la modernité, où la « nature » et « l'histoire » apparaissent tels que nous le comprenons actuellement, à travers ce que Timothy Mitchell (2000) a dénommé « l'effet de la réalité ».

D'après nous, c'est sur ce point que peut s'établir la singularité de la racialisation, ce qui n'implique pas pour autant de limiter les multiples articulations conceptuelles de la race. La racialisation impliquerait donc un processus de marquage-constitution des différences hiérarchiques de population (dans le sens foucaldien) à partir de diacritiques biologisants qui en appellent au discours d'experts, qu'ils s'inscrivent dans le corps-marqué ou dans le sujet moral, toujours dans le cadre de techniques de gouvernement des populations racialisées.

De ces considérations découlent trois conséquences étroitement liées. En premier lieu, penser en termes raciaux présuppose une transformation anthropologique fondamentale : la distinction de deux entités dans la définition de l'humain. Le concept de race n'est possible que dans la mesure ou l'humain est divisé en deux parties, une partie physico-matérielle et une « autre », telle que l'âme, l'esprit, la raison, la conscience, appellations qui correspondent à des histoires diverses, se recoupent ou non, et renvoient à une dimension immatérielle, ce qui donne du sens à l'humain face aux autres êtres physiques. Comme l'a démontré Todorov (1989), au milieu du XVIIe siècle, le référent racial commence à émerger lorsque l'ordre du discours consacre la séparation entre le physique et le moral, pour ensuite servir de passerelle entre les deux et les réunir. C'est ainsi que les catégories raciales finissent par se relier et définir réciproquement deux entités qui avaient été artificiellement séparées. D'ailleurs, un des éléments qui nous permet d'insister sur la modernité de cette conception se trouve justement dans

le sens donné par cette séparation.

Deuxièmement, il a fallu qu'un changement substantiel dans la façon de concevoir la relation entre ces deux entités se produise. Le concept de race, qui devient crucial avec l'avènement de la modernité fait plus de place à la physicalité. La pensée raciale met quasiment au même niveau la constitution physique et la construction morale, car c'est depuis la première que l'on parvient à définir la seconde. Ainsi, s'il est indéniable que la race passe par une hiérarchie-opposition entre le corps physique et cet autre immatériel, dans laquelle prime cette immatérialité qui est le propre de l'humain, elle le fait en mettant l'accent sur la dimension physique. Il est également clair que cette attention nouvelle portée à la constitution physique constitue le point commun à tous les énoncés raciaux du XIXe siècle, l'apparence externe jouant le rôle d'un marqueur et la composition interne déterminant pour sa part la constitution morale de l'individu et sa place dans la société.

Un troisième élément encore plus significatif est ce que, en paraphrasant Wade, nous pouvons nommer la « biologisation des différences naturelles » (1997b:13). C'est le moment où le concept de race devient récurrent dans l'explication des différences en des termes biologiques. La constitution humaine, sous l'aspect de sa physicalité (externe et interne) est appréhendée en des termes biologiques (Stoler, 1995; Wade, 1997b). Nous nous référons plus largement ici à l'émergence d'une série de savoirs et de discours, qui, depuis l'histoire naturelle de la seconde moitié du XVIIIe siècle, essayent de comprendre au moyen de lois et d'opérations scientifiques le monde naturel. Lois qui, bien qu'elle puissent coexister avec la croyance en un Recteur du monde qui serait Dieu, se constituent comme connaissances séculières, comme « autre » du religieux.

Une transformation que Foucault (2000) identifie clairement dans sa généalogie du racisme et de la biopolitique, et qui implique de voir le monde naturel comme une entité dont les différentes manifestations peuvent être connues, limitées, segmentées, modifiées, grâce à l'usage de la science et la technique. Cette biologisation a des effets importants sur un marqueur de différences qui auparavant, et dans des contextes de racialisation différents, était déjà présent : l'apparence corporelle externe, ou plutôt, ce que, pris dans les conceptualisations mentionnées, nous appréhendons comme extériorité et apparence. Non seulement, les groupes, la couleur de peau, la taille, la forme des cheveux par exemple, commencent à être biologisés mais surtout, ils deviennent, de ce fait, les

marqueurs les plus puissants et les plus significatifs. Depuis la perspective biologiste et naturaliste, qui rend possible le racisme, ces traits deviennent plus évidents et plus clairs, le regard est alors plus aiguisé et plus précis.

Ainsi, le concept de race ne peut entrer dans le discours qu'au moment où la science moderne se constitue en régime privilégié de la production de connaissance. C'est depuis les savoirs experts naturalistes et biologiques qu'émergent les catégories et taxonomies raciales. C'est la race qui permet à la science moderne, depuis sa prétendue autorité et grâce aux ressources dont elle dispose, de passer les longues histoires de discriminations et de hiérarchisations entre les peuples au crible de l'expertise. A ce titre, ce sont ces savoirs experts qui rendent possible ce nouveau regard sur la nature, ces multiples oppositions et les relations entre différentes entités naturelles et biologiques.

Géopolitiques conceptuelles

Le concept de politiques conceptuelles en général et celui de géopolitiques conceptuelles en particulier est avancé par Marisol de la Cadena (2007:13) pour souligner que « les définitions de la race sont dialogiques, et que ces dialogues sont articulés par des relations de pouvoir. La race répond à des géopolitiques conceptuelles locales, nationales et internationales ». Marisol de la Cadena ne se contente pas de signaler que les catégories ne se constituent pas comme des entités épistémiques abstraites en dehors des relations sociales qui les produisent (une façon d'emboîter le pas à Marx, finalement). Elle insiste aussi sur les processus de naturalisation de certains signifiés au détriment d'autres.

En ce sens, il est important de considérer qu'à un moment précis divers systèmes de classification raciale peuvent se superposer et coexister. C'est pourquoi ils ne se succèdent pas comme sur une frise ; on peut de manière concrète, dans un espace et à moment donné, trouver les amalgames les plus divers entre différents systèmes, certains d'entre eux luttant pour s'imposer aux dépends des autres. Cela signifie que les études des catégorisations raciales, qu'elles soient passées ou présentes, doivent prêter une attention particulière à ces amalgames, et ne pas donner pour acquis que les classifications antérieures disparaissent lorsque d'autres ont émergé, ou lorsque certaines formes de classification s'imposent comme les plus autorisées et les plus légitimes.

Dans le texte déjà cité d'Appelbaum et al. (2003), les auteurs suggèrent qu'il est

pertinent d'établir une distinction analytique entre les visions raciales articulées par les élites et celles qui ressortent des pratiques et des narrations des secteurs subalternes. Du point de vue de la méthode, il est nécessaire d'affirmer que les systèmes de classification raciale propres aux secteurs subalternes ne sont pas la simple projection ni l'appropriation mécanique de ceux qu'élaborent les élites et vice-versa, même s'il ne s'agit pas de systèmes indépendants mais en constante interaction. Nous devons donc examiner la spécificité de ces systèmes et leurs étroites liaisons. Nous devons être conscients de ce que les classifications raciales utilisées par les secteurs subalternes ont été moins étudiées, dans la mesure où le gros de la littérature se limite aux classifications établies par les élites mais aussi, et surtout, parce qu'elles sont plus difficiles d'accès, les archives étant rares. La lecture des données existantes doit se faire de manière oblique, à partir de fragments, lorsque n'ont pas disparu les informations relatives aux catégories raciales subalternes du passé.

Si on souscrit à la notion de « géo-politique conceptuelle» proposée par De la Cadena, les classifications raciales des élites d'une localité déterminée doivent être comprises comme le résultat des dialogues que ces élites ont établis avec les catégories raciales qui circulent globalement. On ne doit pas les voir comme une simple reproduction mécanique au niveau local ; elles sont plutôt le résultat d'appropriations et ré-élaborations qui s'opèrent dans des contextes concrets et avec des significations et des implications spécifiques :

> Il ne peut pas y avoir de définition monologique de la race qui rendrait compte de ce qu'elle est dans le procès de l'histoire mondiale. En tant qu'outil de production des différences et de sujets différents, la race se réalise comme un concept au moyen de dialogues et de relations politiques entre ceux qui qualifient et ceux qui sont qualifiés (processus qui peut s'inverser). En tant que concept politique, la race a une caractéristique remarquable : elle prend vie « dans la traduction », dans des relations dont les significations coïncident partiellement mais dont les excès (les non coïncidences) même si ils ont un effet perturbant, continuent de circuler (De la Cadena, 2007: 12-13).

C'est pourquoi l'analyse doit prendre en compte les coexistences, les tensions et les assemblages qui peuvent avoir lieu entre les différents systèmes de classification raciale à un moment et en un endroit donné. On doit aussi envisager les processus à travers lesquels les élites locales s'approprient et transforment localement des catégorisations raciales globales, car les catégorisations raciales populaires ne sont pas un simple reflet de celles que produisent les élites et leurs projets de domination. Cela implique donc de penser les externalités des

conceptualisations de la race, « c'est à dire, les conséquences d'un concept au delà de lui-même » (De la Cadena, 2007: 8).

En guise de conclusion

Il ne suffit pas d'affirmer que la race est culturellement produite et que les différences culturelles sont racialisées. Il est nécessaire d'établir des généalogies et des ethnographies concrètes de l'émergence, du développement et de la dispersion des différentes articulations raciales (ou la racialisation) d'une formation sociale déterminée, sur différents plans. Nous considérons que les conceptualisations sont aussi des faits situés historiquement, dans des contextes d'énonciation qui leur donnent sens. Le but de cette historisation radicale est d'apporter une contribution conceptuelle à la lutte contre la pensée raciale. Une pensée qui pèse encore très lourd, toujours à l'œuvre à travers des ré-agencements multiples, y compris lorsqu'il est question de culture, un concept qui lui est en fait apparenté. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, lorsqu'ils élaborent certains termes pour éviter le mot race, les chercheurs ou les acteurs, à leur corps défendant, remettent en circulation des catégories liées à la race ne peut plus conventionnelles.

Comme nous l'avons expliqué, l'idée n'est pas de proposer une définition concrète de la race pour essayer de l'imposer et mesurer à travers elle différentes « variations » ou « interprétations » . En effet, c'est précisément sur cette attitude que se fonde la politique conceptuelle homogénéisatrice et scientiste d'un certain racisme. Ce qu'il faut, c'est essayer de faire apparaître les présupposés et les cadres de pensée dans lesquels la pensée raciale s'inscrit à un moment donné, présupposés qui ont rendu possible sa prégnance et son hégémonie lors des deux derniers siècles.

La généalogie foucaldienne est une stratégie méthodologique pertinente, qui peut nous éclairer puisqu'elle permet d'examiner les continuités, les ré-articulations, les multiples lignes d'émergence, et d'insister sur les particularités, les événements-expressions spécifiques qui cassent le moule des lectures généralisatrices. Cela nous permettra de ne pas projeter des notions naturalisées comme le phénotype, le sang ou la race, etc… dans le passé depuis notre présent historique ou d'introduire une violence épistémique dans l'actualité en considérant comme une racialisation notre propre sens-commun.

Ce qui est en jeu ici, c'est la conscience de l'étroite marge qui est la nôtre, avec pour limites d'un côté l'historicité de la pensée, de l'autre, celles des interventions possibles. Cette relation peut être formulée comme une double interrogation. Tout d'abord : comment, à partir de cet irrémédiable présent qui est notre condition, réfléchir à des passés si lointains, leur distance ne tenant pas seulement au temps mais aussi à l'horizon spécifique des expériences qui s'y sont déroulées ? Mais aussi : comment penser notre présent immédiat avec des catégories qui ont été élaborées lors d'un passé récent, un héritage qui n'est pas nécessairement le plus adéquat à l'heure de saisir ce qui est tout neuf et encore difficile à cerner. Ces deux questions nous amènent à méditer sur deux points inextricablement liés : le poids de l'historicité de « notre » pensée et la possibilité de connaître d'autres expériences historiques (celles qui constituent son « extériorité », voir même, son « en dehors »).

Bibliographie

Appelbaum, Nancy P, Macpherson, Anne S. y Rosemblatt, Karin Alejandra. (2003). "Introduction: racial nations" in Appelbaum, Nancy P, Macpherson, Anne S. y Rosemblatt, Karin Alejandra (editeurs.) Race and nation in modern Latin America , Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Appelbaum, Nancy P.;Macpherson, Anne S. y Rosemblatt, Karin Alejandra. (2003). « Introduction: nations raciales » dans Appelbaum, Nancy P, Macpherson, Anne S. et Rosemblatt, Karin Alejandra (eds.) Race et nation dans l'Amérique Latine moderne, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Butler, Judith. (2005).Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion, Paris, La Découverte.

De la Cadena, Marisol. (2005). "Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andeani dentities" en Journal of Latin American Studies, No 37.

De la Cadena, Marisol. (2007). "Introducción" en De la Cadena, Marisol (ed.) Formaciones

de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina, Popayán, Envión.

Foucault Michel. (1997). Il faut défendre la société, Paris, Gallimard.

Foucault Michel. (1966).Les mots et les choses.Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».

Foucault Michel. (2004). Sécurité, population, territoires, Paris, Gallimard.

Foucault Michel. (1976). Histoire de la sexualité. La volonté de savoir, Paris, Gallimard.

Hall Stuart. (1992). "The West and the rest: discourse and power" en Hall, Stuart y Gieben, Bram (eds.) Formations of Modernity, Cambridge, Polity Press.

Mignolo,Walter. (2001). "Colonialidad del poder y subalternidad" en Rodríguez, Ileana (ed.) Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad, Ámsterdam, Rodipi.

Mignolo Walter. (2005). La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial Barcelona, Gedisa.

Mitchell, Timothy. (2000). "The stage of Modernity" en Mitchell, Timothy (ed.) Questions of Modernity, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social" en Journal ofWorld-System Research, Vol. VI, No 2 .

Restrepo, Eduardo. (2008). "Cuestiones de método: 'eventualización' y'problematización' en Foucault" en Tabula Rasa, No 8, , Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca,

Sandoval Alonso de, S.J. 1647 De Instauranda Æthiopum Salute. Historia de Ætiopia, naturaleza, Policía sagrada y profana, constumbres, ritos y catechismo evangélico, de todos los ætíopes con que se restaura la salud de sus almas, Madrid.

Sandoval, Alonso de, S.J. (1956). (1627) De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

Segato, Rita Laura. (2007) .La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad, Buenos Aires, Prometeo.

Stocking, George W. (1994). "The turn-of-the-century concept of race" en

Modernism/ Modernity, Vol. 1, No 1.

Stoler, Ann Laura. (1995). Race and education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things, Durham, Duke University Press.

Todorov, Tzevetan. (1983). La Conquête de l'Amérique. La question de l'Autre, Paris, Le Seuil.

Trouillot, Michel-Rolph. (. "Adieu, culture. A new duty arises". In Global transformations. Anthropology and the modern world, New York, Palgrave McMillan.

Visweswaran, Kamala. (1998). "Race and the culture of anthropology", in American Anthropologist, Vol. 100, No 1.

Wade, Peter. (1997). Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia, Bogotá, Uniandes/Universidad de Antioquia/Siglo del Hombre.

Wade, Peter.(1997). Race and ethnicity in Latin America, Londres, Pluto Press.

Wade, Peter. (2002). Race, nature and culture. An anthropological perspective, Londres, Pluto Press.

Wade, Peter. (2003). "Afterword: race and nation in Latin America. An anthropological view", in Appelbaum, Nancy P.; Macpherson, Anne S. y Rosemblatt, Karin Alejandra (eds.) Race and nation in modern Latin America, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Wallerstein, Immanuel.(1983). Le capitalisme historique, México DF, Siglo XXI.

1Dans la préface à l'édition espagnole.
2Pour une analyse des différents contextes de production des catégories raciales, voir Segato (2007). Voir aussi Bourdieu et Wacquant (2001) pour le débat bien connu portants ur la geopolitique de la connaissance dans ses rapports avec les études de race.
3Il y a ici un parallèle intéressant avec l'argument avancé par Judith Butler (2007) à propos du sexe comme construction. Celle-ci se présente comme si elle ne l'était pas , comme si elle était pré-discursive et ahistorique.
4Cette question de méthode chez Foucault, et sur laquelle nous n'avons malheureusement pas l'opportunité de nous arrêter avec plus de recul ici, a été

étudiée par un des auteurs dans un autre lieu (Restrepo, 2008).

5Sur cette question, l'œuvre de Foucault est cruciale (1997). Ses positions ont donné lieu à de multiples analyses et fait l'objet interprétations nouvelles, qui les connectent à la thématique raciale. Notamment le livre de Stoler (1995), qui représente une des premières réévaluations de l'approche foucaldienne. Stoler critique l'absence de l'ordre colonial dans l'analyse du racisme, de la bio-politique et de la sexualité que fait Foucault, lui reprochant d'être d'eurocentriste. Il est évident que le penseur français, focalisé sur l'Europe bourgeoise et industrielle du XVIIIe siècle n'avait pas pris en compte la dimension coloniale dans ses analyses. Il est clair qu'il n'avait pas étudié l'autre face de la monnaie, celle qui a rendu possible le monde qu'il analysait. Cependant, ses lignes conceptuelles nous donnent des pistes pour comprendre cette relation entre l'ordre colonial et le racisme.

Territorialidad superpuesta y resistencia popular

Fernando Proto (Universidad del Salvador, Buenos Aires)

Estado de la Cuestión

El objetivo general del presente trabajo consiste en describir el proceso de formación del movimiento de resistencia popular frente a la megaminería multinacional en el Valle de Famatina, La Rioja (2006-2017). El Valle de Famatina, situado en la provincia de La Rioja, noroeste de Argentina, desde comienzos del siglo XXI ha sido objeto de interés por parte de las megamineras transnacionales Barrick Gold, Shandong Gold, Osisko Mining Corporation y Midais, centradas en desarrollar actividades extractivas de oro, plata cobre y molibdeno. La disputa por la "licencia social" de los proyectos mineros ha revelado la estructuración de una trama política local coincidente con el interés extractivista de las transnacionales y contraria a la voluntad de la comunidad afectada, siendo consecuencia de ello la formación de movimientos de resistencia popular a través de redes de asambleas vecinales en Famatina y Chilecito, cuyo fin consistió en proteger el recurso acuífero como condición de posibilidad para la práctica agrícola tradicional de la región.
La bibliografía existente sobre megaminería transnacional y movimientos de resistencia en América Latina es extensa, no obstante, la producción restringida al espacio que ocupa el conflicto de Famatina es reducida y puede articularse de acuerdo a tres perspectivas de análisis, en rigor:

a) Producción extractiva y expropiación transnacional del bien común en el contexto de la reproducción global del capital

b) Condiciones políticas nacionales/provinciales para la institución de un modelo de desarrollo minero local sustentable frente al modelo agrícola tradicional y

c) Proceso de formación y desarrollo del movimiento de resistencia popular. Tales perspectivas ponen de manifiesto los tres sistemas de territorialidad superpuesta que disputan el modelo de desarrollo regional en el territorio del Valle, suponiendo el valor del agua como un "bien común" escaso.

a) **Producción extractiva y expropiación transnacional del bien común en el contexto de la reproducción global del capital.**

Maristella Svampa y Mirta A. Antonelli (2009c) han compilado la obra colectiva Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias en la que se describe la intencionalidad de empresas transnacionales mineras de extraer recursos con metodología de explotación a cielo abierto en quince provincias argentinas, en acuerdo político con el Estado nacional y los gobiernos provinciales; la minería a cielo abierto difiere de la tradicional en lo que respecta al mayor nivel de afectación del medio ambiente por la maximización del uso de los recursos naturales, hecho que perjudica el desarrollo local por la expropiación violenta y el dominio extranjerizante del territorio. La comprensión acerca del discurso hegemónico sobre el modelo de desarrollo minero propuesto por el Estado nacional, gobiernos provinciales y las empresas transnacionales es el objeto de debate central de la obra. En este sentido, María Gisela Hadad y Tomás Palmisano (2017) escriben Cuando las territorialidades se superponen: producciones tradicionales, agronegocios y proyectos mineros en el Valle de Famatina donde incorporan el concepto de "territorialidad superpuesta" para demostrar la hipótesis por la cual "la extensión de emprendimientos operados bajo la lógica del agronegocio y diversos proyectos de megaminería en la región contienen disputas manifiestas y latentes con las producciones agrícolas tradicionales y los modos de vida locales. En el caso de estudio, la disputa gira en torno a la apropiación material y simbólica de la tierra/territorio y el agua" (Hadad et al. 2017:5-24). Las autoras comprenden la tecnología productiva centrada en los procesos primario-exportadores como la megaminería, el agronegocio y la infraestructura, en el marco de una política neoliberal que desplaza y desregula la frontera territorial de explotación de recursos primarios, subsumiendo la explotación de lugares comunes a un esquema de mercantilización violenta.

Luego, el conflicto de Famatima reveló la intersección de intereses transnacionales que, en el orden de la explotación del territorio común, atisbó la necesidad de disrupción de la población local, circunstancia que desencadenó la consecuente estructuración de movimientos de resistencia popular. Dado que la competencia por el acceso al agua es determinante para la institución hegemónica de un modelo de desarrollo en la región "la posible instalación de emprendimientos de minería a gran escala con alto consumo de agua e insumos químicos, despiertan una creciente resistencia y organización social conectada con pobladores y pequeños productores con fuerte raigambre territorial. En contraste, esta situación no parece interpelar a los actores del agronegocio. Si bien la explotación minera no ha llegado a instalarse, su potencial amenaza mantiene en vilo a la población desde hace casi una década" (Hadad et al. 2017: 5-24)

La superposición entre el interés transnacional de las megamineras, el agronegocio y la producción agrícola tradicional por la explotación del territorio común es, entonces, el

núcleo del conflicto que María Gisela Hadad y Tomás Palmisano describen a través de la categoría de “territorialidad superpuesta” y que Maristella Svampa y Mirta A. Antonelli comprenden a través de los distintos modelos de desarrollo que unos y otros agentes proponen, en consideración del agua como condición necesaria para ser ejecutados.

Es preciso, asimismo, articular la “territorialidad superpuesta” con la asociación realizada por Maristella Svampa en el artículo Entre la obsesión del desarrollo y el giro eco-territorial: luces y sombras de una problemática, entre neodesarrollismo extractivista y neoliberalismo, expresado en los casos de Perú o México, así como también entre neodesarrollismo extractivista y gobiernos “progresistas”, de izquierda y centro-izquierda latinoamericanos, siendo el caso de Bolivia. En este sentido, Svampa entiende que el giro eco-territorial en América Latina supone una extensión de las fronteras del derecho frente al avance de las industrias extractivas; la defensa del territorio como “comunidad de vida” realizada por los movimientos sociales “se ha constituido cada vez más en el punto de partida de los reclamos de las movilizaciones y movimientos campesinos, indígenas, así como de los nuevos movimientos socio-territoriales. Algo que va conformando lo que podemos denominar como el giro eco-territorial de la región” (Korol 2010:83).

La hipótesis del giro eco-territorial comprende el entrecruce de la matriz indígena-comunitaria con el lenguaje ambientalista, estructurando un discurso ético sobre la territorialidad inscripto, con Martínez Alier (2004) en la lógica de un “ecologismo agrarista” campesino-populista como “ideología y práctica de las luchas populares para la preservación de los recursos naturales en la esfera de la economía moral, y una defensa en términos científicos que valora la biodiversidad y usa razonablemente los flujos de energía y materiales, sin esperanzas injustificadas en las tecnologías futuras (Martínez Alier, 2009:5). Svampa estratifica tres sentidos para la territorialidad, en los que los recursos naturales son significados como bienes comunes y bases de sustentación de las formas de vida comunitaria; de esta suerte es que el “territorio heredado” hace mención a la valoración de la historia familiar/ancestral que acaece como ligadura común de la experiencia vivencial de la comunidad, en tanto el “territorio elegido” se refiere a la elección racional motivada por la búsqueda de una mejor calidad de vida por parte de jóvenes o profesionales que residían en sectores urbanos y optan por un ambiente natural; luego, el “territorio originario” es el propio de las comunidades indígenas, el cual se encuentra en oposición al apetitico mercantil de empresas y autoridades políticas involucradas: “No se trata exclusivamente de una disputa en torno a los “recursos naturales”, sino de una disputa por la construcción de un determinado “tipo de territorialidad” (Porto Gonçalvez, 2001).

Svampa introduce una triple articulación semántica para el término “territorio”, la cual se

funda en la consideración de los recursos como “bienes comunes” concebidos como a priori para la determinación de modelos regionales de desarrollo, los que se subsumen a los conflictos producidos por efecto de la “territorialidad superpuesta” que describen Hadad et al. En la tesis de grado El papel de las políticas públicas mineras (2010–2014) en la Producción de territorialidades de Juan David Sabogal Gaviria (2015), dirigida por el Dr. Oscar Buitrago Bermúdez en el Departamento de Geografía de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, Colombia, el autor comprende el ejercicio soberano del estado sobre la jurisdicción del territorio (Gottmann 1973:2), mientras que la territorialidad se relaciona con el poder ejercido por distintos agentes en el territorio (Raffestin 1993:7). Así es que el territorio y la territorialidad determinan las modalidades de territorialización de la comunidad, en la consideración nuclear del vínculo entre Estado, poder y población.

Supuesto el giro eco-territorial, el Valle de Famatina es territorio (heredado, elegido y originario) en el que se disputa la territorialidad entre cuatro agentes elementales: a) El Estado nacional y gobierno provincial que colaboran con el modelo de desarrollo de b) empresas mineras transnacionales y propugnan un estado de conflicto frente a la resistencia de c) asambleas vecinales autoconvocadas que defienden al agua como bien común garante del modelo de desarrollo agrícola y reciben, a su vez, la colaboración de los sectores pertenecientes al agronegocio extractivista.

b) **Condiciones políticas nacionales/provinciales para la institución de un modelo de desarrollo minero local sustentable frente al modelo agrícola tradicional.**

La territorialidad disputada por efecto de la voluntad de imposición de un modelo de desarrollo o minero o agrícola es interdependiente con el proceso histórico nacional mismo y las condiciones de posibilidad de desarrollo de un proyecto minero sustentable en la región, frente a la hegemonía del modelo agrícola-ganadero. Así es que Facundo Rojas y Lucrecia Wagner (2017) abordan las condiciones laborales y consecuencias socioambientales de la megaminería en La Rioja y Catamarca, entre 1850 y 1914 en Desarrollos fallidos en la minería histórica. Famatina y Capillitas, apuntes para pensar el presente socioambiental, en orden a significar el estado contemporáneo del modelo de desarrollo minero, en controversia con el modelo agrícola tradicional: “Es probable que en la actualidad estén sucediendo procesos con alguna similitud, ya que si bien encontramos salarios más altos y mejores condiciones de vida para los trabajadores, no ha desaparecido el menosprecio, -ahora por parte de las grandes trasnacionales mineras- por la voluntad de las localidades vecinas a los emprendimientos, ni el « olvido » de los dirigentes de discutir modelo de desarrollo regional, más allá de la megaminería. También se subestima el uso abusivo de recursos naturales, en relación, a la valorización prioritaria de ingresos mineros”

(Rojas et al. 2017:281-307).
Desde esta perspectiva, el conflicto en Famatina es ininteligible sin la comprensión contextual del proceso de desarrollo histórico de la minería en la región, de suerte que la apropiación privada de los recursos naturales y de las remuneraciones de los trabajadores ha incidido en la crisis histórica de la actividad, llevando al abandono de la explotación durante décadas; si bien para los autores la explicación más consistente del fracaso minero en la región está dada por los altos costes de la actividad y la dificultad de acceso de medios de transportes –centrados en la explotación agrícola-ganadera como esquema de desarrollo nacional-, la orientación de la población local hacia actividades de cultivo tradicional fue también relevante para el caso.
Facundo Rojas et al., consideran como a priori de su estudio la interpretación de Orlando Caputo Leiva (2010), según quien en el siglo XXI la maximización de las tasas de ganancia de las empresas multinacionales productoras de bienes y servicios fue generada « captando parte de las remuneraciones de los trabajadores y parte de la renta de los recursos naturales de los Estados y de otros propietarios, y parte de las ganancias de la pequeña y mediana empresa » (Caputo Leiva 2010:1).

En la tesis Cuatro siglos de minería en La Rioja, Argentina: Su contribución al desarrollo económico provincial escrita por Ranulfo Eduardo Bazán (2017) para la Maestría en Historia Económica y de las Políticas Económicas de la Universidad de Buenos Aires y dirigida por el Dr. Miguel De Marco, el autor restringe la causal del conflicto minero iniciado en el año 2006 a razones vinculadas con la gestión política provincial “al tratar de imponer, en soledad, la explotación de los yacimientos mineros, sobre todo después del dictado de la ley de ambiente en 2002, sin cumplir con la normativa relacionada con el llamado a audiencias públicas” (Bazán 2017:215). El autor señala, asimismo, que la ineficaz gestión política fue la que impidió la institución de un modelo de desarrollo minero sustentable, sobre la base del recurso de mayor valor competitivo de la provincia.

Bazán describe sucintamente el proceso de formación del movimiento de resistencia de los asambleístas riojanos, quienes dieran origen a la Asamblea de Vecinos de Famatina y a la Asamblea de Ciudadanos por la Vida de Chilecito, reunidos ambos por la consigna “El Famatina No se Toca, Sí a la Vida”.
De acuerdo a Marian Sola Álvarez (2013) en La disputa por la licencia social de los proyectos mineros en La Rioja, Argentina “Fueron varios los elementos que influyeron en la configuración del problema y en la inmediata movilización de los pobladores: el vínculo identitario que los habitantes del Valle guardan con el sistema serrano, la valoración del agua como un bien escaso, que posibilita la vida en una región caracterizada por su escasa

disponibilidad y la negativa percepción sobre la actividad minera desplegada durante siglos en la zona" (Sola Álvarez 2013:31). En concordancia con la inscripción de las prácticas políticas locales dadas al conflicto, Sola Álvarez entiende que la fragilidad de los dispositivos legales de La Rioja1 y su debilidad institucional fue concomitante frente a la presión de las empresas mineras transnacionales, en tanto "la alianza del gobierno provincial con el sector minero ubica a este actor público, proclive a prácticas clientelares y autoritarias, como el principal promotor de la actividad extractiva" (Sola Álvarez 2013:39). Al igual que Bazán, la autora recorre el proceso de formación de las asambleas vecinales en Famatina y Chilecito, pero a diferencia del primero, que enfatiza el conflicto institucional acontecido por la fractura del peronismo provincial en el orden institucional, Sola Álvarez sindica la modalidad de coerción propagandística utilizado por las empresas mineras a través de la consigna "un mundo imposible sin minería" y del gobierno de La Rioja, instalando la imagen de una "minería amigable". Sobre este último aspecto es que se extiende también Antonelli (2007) en El discurso de la "minería responsable" y el "desarrollo sustentable": notas locales para reconstruir políticas que nos hablan en lengua global.

c) **Proceso de formación y desarrollo del movimiento de resistencia popular.**

Si bien la bibliografía correspondiente a las perspectivas de análisis a) y b) aborda el sentido de la resistencia de los movimientos sociales frente al poder transnacional de los proyectos megamineros, la producción en torno al proceso de formación y desarrollo de las asambleas vecinales de Famatina y Chilecito asume tres rasgos generales, a saber, la de constituirse en su carácter a) descriptivo, b) crítico o c) propagandístico.
Laura Leguizamón y Andrea Moreno (2013) en La vida no se negocia. Famatina, La Rioja 2006-2014 analizan por medio de fuentes documentales y testimoniales el modo en que la población local deviene en movimiento de resistencia; y en este sentido, identifican una primera etapa de formación y un segundo momento multiplicador, en el que los docentes convocan a la comunidad para informar sobre los efectos de la minería a cielo abierto en las formas locales de producción agrícola. El artículo comprende también el momento en el que el gobierno provincial ejerce evidente coerción en favor de los proyectos mineros, de lo cual se infiere una crisis de representatividad por la que "pesaban más las promesas de regalías que la demanda social, tampoco había un adecuado control de las empresas que pretendían instalarse a explorar solamente según lo expresaban los gerentes" (Leguizamón et al. 2013:50), sucediéndose, luego, un período de persecución de militantes, judicialización y represión de la protesta. Por último, las autoras mencionan las contradicciones al interior del bloque de asambleístas mismo, en quienes la polarización se dio a consecuencia de la

controversia por participar políticamente o no hacerlo. Dicha decisión se vio sucedida por la constitución del partido político “Bloque la vida no se negocia”, que participa con triunfo en las elecciones.

En Famatina. Las vetas de un conflicto de Daniela Miranda e Irina Stojanoff (2016), los actores intervinientes en el conflicto son situados históricamente en el marco de una perspectiva antropológica y marxista, con las siguientes preguntas como estructurantes de la argumentación, en rigor: “¿Cómo el capitalismo se “inserta”? ¿Qué resistencias encuentra? ¿Cómo está conformada la asamblea de autoconvocados? ¿Cuál es el rol del Estado en este conflicto?” (Miranda et al. 2016:18). Así, Famatina es concebida como “modelo” de lucha y resistencia popular en América Latina frente a los intentos de expropiación violenta del neocolonialismo extractivista, en tanto es dicho que la comunidad del Valle forma su consciencia no sólo frente a la amenaza por las mineras de perder el reservorio acuífero como fuente garante del modelo de desarrollo agrícola tradicional, sino también por la coerción criminalizante y la represión estatal: “En el caso de Famatina si bien se logró en repetidas ocasiones frenar la instalación de los proyectos mineros en el Cerro, las condiciones legales no se han modificado y la eventual instalación de un nuevo proyecto es una amenaza constante que depende de la relación de fuerzas entre los actores que intervienen” (Miranda 2016:20). En este sentido, ante la ausencia de una legislación que proteja de manera sólida la situación de amenaza permanente, la expropiación transnacional del territorio y hegemonización de un modelo de desarrollo minero a cielo abierto depende de la fortaleza circunstancial del movimiento de resistencia popular; de aquí que María Magdalena Sosa Daniele presentara su tesis de grado con el título La problemática de la minería en el Famatina-La Rioja-Argentina. La necesidad de introducir un proyecto de ley que prohíba la actividad minera metalífera a cielo abierto (2014).

Por último, el análisis de la Ley de Glaciares y la situación del movimiento social en Famatina es realizado por María Eugenia Di Paola y Dolores María Duverges (2013) en Famatina: Minería, Participación y Ley de Glaciares, en el Informe Ambiental Anual 2013 editado por la Fundación Ambiente y Recursos Naturales, donde concluyen que “A nivel de los diferentes poderes del Estado, es actualmente el Poder Judicial quien se consolida como el principal garante en la aplicación y observancia de las disposiciones establecidas en la Ley de Glaciares. Ello frente a la falta de implementación por parte del Ejecutivo de las medidas dispuestas en dicho texto legal y que hacen a su plena vigencia y a la observancia de sus objetivos, lo que en definitiva hace a la preservación del ambiente regulado. Vital relevancia cobra el rol asumido por la ciudadanía, la que por sí sola se moviliza y recurre a los medios de comunicación y a la Justicia, ejerciendo sus derechos y reclamando la

aplicación de la ley" (Di Paola et al. 2013:336).

De acuerdo a la bibliografía existente, la disputa por el tipo de territorialidad en el Valle de Famatina (territorio heredado, elegido y originario) ha determinado la estructuración de un conflicto entre agentes estatales-transnacionales y movimientos populares-campesinos apoyados por el sector de los agronegocios, cuyo eje está dado por la apropiación/expropiación violenta de la base de sustentación acuífera –en tanto bien común- del modelo de desarrollo agrícola tradicional. El proceso acontecido en Famatina es ejemplar en el orden regional latinoamericano, donde situaciones análogas se han replicado en las últimas dos décadas, teniendo en cuenta el establecimiento de nuevas formas de neocolonialismo, concomitantes con esquemas neodesarrollistas de base extractivista neoliberal y apoyados, en ciertos casos, por gobiernos progresistas. Las categorías de análisis del caso más relevantes se corresponden con la teoría post-marxista, en tanto los movimientos de resistencia que disputan territorialidad frente a la transnacionalización de los bienes comunes han sido estudiados a partir de la hipótesis del giro eco-territorial o eco-comunitario, y ello también, desde la perspectiva teórica de la acumulación por desposesión de David Harvey que supone la posibilidad de mercantilización de espacios comunes.

Bibliografía

Claudia Korol (eds.), (2008).Triple frontera : resistencias populares a la recolonización del continente. Buenos Aires: América Libre.

AAVV, Horacio Machado Aráoz, Colectivo Voces de Alerta (2011). 15 mitos y realidades de la minería transnacional en la Argentina. Buenos Aires : CEPAL.

Acselard, H (Org.), (2004) Conflitos ambientais no Brasil, Ed. Relume. Dumará: Fundaçao Heinrich Böll, Rio de Janeiro.

Antonelli, M. (2007). El discurso de la "minería responsable" y el "desarrollo sustentable": notas locales para reconstruir políticas que nos hablan en lengua global. Revista AlFilo. octubre.

Bebbington, A. (2007). Los movimientos sociales frente a la minería: disputando el desarrollo territorial andino in José Bengoa (Eds.), Movimientos sociales y Desarrollo territorial rural en América Latina, Santiago de Chile: Catalonia.

Bebbington, A. (Eds.), (2007). Minería, Movimientos sociales y respuestas campesinas, Lima:IEP.

Bebbington, A. (2009). Actores y Ambientalismo: continuidades & cambios en los conflictos socioambientales en Perú, in De Echave J. (eds.), Minería y Territorio en el Perú. Conflicto, resistencias y propuestas en tiempo de globalización. Lima: edición conjunta Programa de Democracia y Transformación Global, Conacami, Cooperación, Univ. Mayor de San Marcos.

Bazán, R. (2017). Cuatro siglos de minería en La Rioja, Argentina : su contribución al desarrollo económico provincial. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas

Caputo Leiva, O. (2010). El dominio del capital sobre el trabajo y la naturaleza. Nueva interpretación de la crisis actual. Disponible en línea (10/06/2018): http://www.lemondediplomatique.cl/El-dominio-del-capital-sobre-el.html

De Echave, J. (2008). Diez años de minería en el Perú. Lima: CooperAcción.

Di Paola, M, Duverges, D.M. (2013). Famatina: Minería, Participación y Ley de Glaciares, in Abascal, Eduardo (2013) Informe ambiental anual 2013: Premio de Monografía Adriana Schiffrin: undécima convocatoria. Buenos Aires: Fundación Ambiente y Recursos Naturales.

Escobar, A. (2005). El post-desarrollo como concepto y práctica social, in D. Mato (Eds.), Políticas de Economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Gottmann, J. (1973). The significance of territory. Virginia: The University Press of Virginia.

Gudynas, E. (2002). Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sustentable. Buenos Aires: CTERA.

Gudynas, E. (2009a). La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador. Revista de Estudios Sociales (32), 34-47.

Gydynas, E. (2009b). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual, in Extractivismo, Política y Sociedad, Quito : CAAP (centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social).

Hadad, M., Palmisano, T. (2017). Cuando las territorialidades se superponen: producciones tradicionales, agronegocios y proyectos mineros en el Valle de Famatina (La Rioja, Argentina). Revista Iberoamericana de Viticultura, Agroindustria y Ruralidad, 3 (10), 5-24.

Harvey, D. (2004). El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión. Socialist Register. Disponible en línea (08/06/2018) bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/social/harvey.pdf

Leguizamón L. (2013). La vida no se negocia. Famatina, La Rioja 2006-2014. Anuario del Centro de Estudios Históricos « Prof. Carlos S. A. Segreti »,1(13), 35-56.

Miranda, Daniela y Stojanoff, Irina (2016). Famatina. Las vetas de un conflicto. IX Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. Ensenada, 5, 6 y 7 de diciembre de 2016.

Martinez Alier, J. (2004). El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración. Barcelona: Flacso.

Naredo, J. M. (2006). Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas. Editorial Siglo XXI, Madrid.

Porto Gonçalvez, C. (2001). Geografías, Movimientos Sociales. Nuevas Territorialidades y Sustentabilidad. México: Siglo XXI.

Raffestin, Claude (1993). Por uma geografía do poder. São Paulo: Editora Atica

Rojas, Facundo y Wagner, Lucrecia (2017). « Desarrollos » fallidos en la minería histórica: Famatina y Capillitas, apuntes para pensar el presente socioambiental. Trabajo y sociedad, (28), 281-307. Recuperado en 10 de junio de 2018, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1514-68712017000100016&lng=es&tlng=es.

Sabogal Gaviria, J.D (2015). El papel de las políticas públicas mineras (2010–2014) en la Producción de territorialidades. Cali: Universidad del Valle.

Santos, M., (2005). O retorno do territorio. En “Reforma agraria y lucha por la tierra en América Latina, territorios y movimientos sociales”, en OSAL. Observatorio Social de América Latina. 16 (6). CLACSO.

Sola Álvarez, Marian (2012) Conflictos socioambientales en torno a la mega minería metalífera. El caso de Famatina, La Rioja, Argentina. Disertación de Maestría. FADU/UBA, Argentina.

Sosa Daniele, M (2014) La problemática de la minería en el Famatina-La Rioja-Argentina. La necesidad de introducir un proyecto de ley que prohíba la actividad minera metalífera a

cielo abierto. Universidad Siglo XXI.

Svampa, M. (2009). Movimientos Sociales, matrices político-ideológicas y nuevos escenarios en América Latina. I Jornadas de Análisis Crítico. Bilbao, 14-15 de noviembre de 2008. Problèmes d´Amérique Latine (74).

Svampa, M. (2009a). La disputa por el desarrollo: conflictos socio-ambientales territorios y lenguajes de valoración, in De Echave J. (Eds.) Minería y Territorio en el Perú. Conflicto, resistencias y propuestas en tiempo de globalización. Lima: edición conjunta Programa de Democracia y Transformación Global, Conacami, Cooperación, Univ. Mayor de San Marcos.

Svampa, M. (2009b). Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial. Trabajo presentado 2° Seminario internacional de pensamiento crítico "Teoría y praxis política latinoamericana. Las izquierdas latinoamericanas frente a la crisis del capitalismo: hacia nuevos paradigmas sociales y políticos –el Buen Vivir-", Senplades. Instituto de Altos Estudios Nacionales, Grupo independiente de jóvenes ecuatorianos. Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica, CLAES, Quito. 9-11 de diciembre de 2009, mimeo.

Svampa, M. (2009c). Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales. Buenos Aires, Editorial Biblos-UNGS.

Documentos audiovisuales
A cielo abierto. Documental (2007) Carlos Ruiz.
El gobierno y los monopolios mineros. Documental (2012) Partido Obrero.

Interview d’Ochy Curiel

Interview : **Jules Falquet** et **Lissell Quiroz** (collaboration de Claude Bourguignon Rougier)

Cet entretien a été réalisé le 22 février 2018 lors d’un voyage à Paris d’Ochy Curiel, figure centrale du féminisme décolonial d’Abya Yala, à Paris. Intellectuelle, militante, artiste, elle se définit comme une lesbienne-féministe afro-dominicaine, antiraciste et anticapitaliste, chanteuse-compositrice et anthropologue sociale. Nous avons souhaité retracer son parcours et l’interroger sur ses positions théoriques et politiques dans son continent d’origine et de résidence —née en République Dominicaine, elle a vécu au Mexique, au Brésil, en Argentine, et réside actuellement depuis plus de dix ans en Colombie. Elle nous a consacré près de deux heures d’interview durant lesquelles nous avons pu aborder sa biographie, sa formation politique, sa carrière universitaire, ses engagements dans le féminisme décolonial ainsi que l’art comme forme de mobilisation politique.

Je suis née en République dominicaine et j’ai vécu là-bas jusqu’à l’âge de 30 ans. Je crois que cette expérience a été fondamentale pour moi, pour mieux comprendre le féminisme décolonial, cette expérience qui était personnelle, et politique surtout, parce que c’est là que j’ai commencé mes différentes formes d’activisme ; et surtout parce que c’est l’île de Saint-Domingue, que nous nous partageons entre la République dominicaine et Haïti, qui a été le point d’entrée de la colonisation : c’est là qu’a eu lieu la toute première installation européenne. Et c’est là que j’ai commencé mon activisme féministe, d’abord d’une manière très large dans le mouvement des femmes en général —et au début, comme j’avais suivi des études de travail social, en lien étroit avec le mouvement paysan.

Ensuite, nous avons construit ce qui a été pour moi une des expériences organisationnelles peut-être parmi les plus importantes, qui visait à agir sur les oppressions de sexe-race-classe et sexualité : la Maison pour l’identité des femmes Afros, que nous avons construite dans les années 90. Nous avons organisé la première rencontre continentale de femmes Noires des Caraïbes en 1992. C’est aussi à ce moment-là que je me suis revendiquée en tant que lesbienne féministe. À l’époque, je ne comprenais pas aussi clairement qu’aujourd’hui la question du régime politique de l’hétérosexualité, mais je politisais déjà la sexualité. Puis, peu avant de quitter le pays pour émigrer au Mexique (après avoir déjà quitté à l’âge de vingt ans ma ville de naissance,

Santiago, pour la capitale, Santo Domingo), nous avons rejoint avec Yukerdys Espinosa, ce qu'on appelait le courant autonome du féminisme latino-américain et des Caraïbes. Déjà, en République dominicaine, nous questionnions la logique d'institutionnalisation du féminisme. Nous avons approfondi ces positions au contact des compagnes mexicaines et d'Amérique centrale.

L'art, aussi, a été fondamental pour moi. En effet, je suis artiste par mon héritage paternel. Petite, l'art comptait déjà pour moi et il m'a toujours accompagnée dans mon parcours. Il a été pour moi une façon d'exprimer mes positions politiques, collectives et personnelles. Dans les années quatre-vingt-dix, j'ai fait partie de ce qui s'est appelé en République Dominicaine le Collectif des Artistes Alternatifs. Pour ces artistes, femmes et hommes, il était fondamental de récupérer l'héritage africain, les rythmes, les rituels, les visions cosmogoniques, qui, du fait du racisme structurel, étaient considérés comme « sauvages » et dépréciés. Et ce moment-là fut très important pour moi, même si je chantais déjà les femmes et la perspective féministe depuis longtemps. Car aujourd'hui, rétrospectivement, cette expérience avec les artistes du mouvement alternatif, je la situe comme un espace très décolonial, par ce qu'on y faisait.

C'est la somme de toutes ces expériences, de tous ces antécédents politiques-clés, qui m'ont fait devenir une féministe décoloniale et qui m'ont amenée à la rencontre de la proposition, de l'option décoloniale, qui complexifie les questions historiques, socio-économiques, sociales, et qui m'a renforcée dans l'idée de me nommer comme féministe décoloniale.

Pour présenter en France le féminisme décolonial d'Abya Yala, que dirais-tu ?

La première chose que je dois préciser, c'est qu'en Amérique latine et aux Caraïbes beaucoup de personnes se disent féministes décoloniales. Il y a un certain temps, j'ai connu un réseau de féministes décoloniales très liées au monde académique. C'est une tendance qui se renforce de plus en plus, il y a toujours plus de gens qui se disent décoloniaux.

Mais ce dont je veux parler, moi, c'est d'autre chose —je veux parler du groupe auquel j'appartiens. En majorité, nous sommes activistes dans les différents courants politiques que j'ai mentionnés plus haut —des courants que je considère comme critiques du féminisme hégémonique et qui sont aussi bien des féministes afro-caribéennes, des féministes autonomes, que des artistes qui font de la

politique à travers l'art. Ces positions marquent, je crois, une différence avec les féministes d'origine universitaire qui ont uniquement une activité théorique au sein de l'Université, mais n'ont pas de rapport avec les mouvements sociaux car elles ne sont pas activistes dans les mouvements sociaux. Je pense que c'est une différence fondamentale.

Je vais donc donner une définition de ce que j'entends pour ma part, par « féminisme décolonial ». Je dis toujours que le féminisme décolonial est une reconnaissance et une récupération de différents mouvements politiques —auxquels certaines d'entre nous ont participé—, qui complexifient le lieu du politique, ses théorisations et jusqu'à sa méthodologie.

D'abord, le féminisme décolonial reprend en bonne partie le thème de l'imbrication des oppressions. Et ce thème est emprunté au féminisme noir des États-Unis, mais aussi fondamentalement aux Afros-latines et Afros-Caribéennes qui, depuis les années 80, posent la question du racisme et du sexisme dans cette région du monde, en montrant que le racisme structurel s'est construit à partir de l'idéologie du métissage, qui crée une série de hiérarchisations raciales. Or fondamentalement ces femmes ont été invisibilisées, alors même que ce sont elles qui sont les plus affectées par le racisme structurel, en raison de tout ce qu'implique l'emploi informel, le travail domestique, toute l'extension présente de l'esclavage ancien. Cela a été un apport très important pour le féminisme décolonial. Je dis souvent que sans ces femmes, il est impossible de penser un féminisme décolonial.

Une autre racine du féminisme décolonial a consisté à reprendre la proposition de l'autonomie féministe, qui a commencé à s'élaborer au cours de la décennie 90 et qui interroge la dépendance du mouvement féministe vis-à-vis des institutions internationales, telles que la Banque mondiale, l'ONU, le FMI, la coopération internationale du Nord. Toutes ces organisations commencent à définir, à cette période, une série de priorités, d'agenda pour les pays dits « du Tiers-Monde ». C'est ce qui entraîne l'institutionnalisation du mouvement féministe —même si le mouvement féministe n'est pas le seul concerné : tous les mouvements sociaux ont été affectés par cette évolution. En outre, cette autonomie féministe propose une manière autogestionnaire et autonome de faire de la politique —autonome par rapport aux États et aux institutions internationales, donc aux États-nations, aux partis politiques et à la coopération internationale. Selon moi, le féminisme décolonial ne peut pas se penser sans l'autonomie féministe.

De plus, le féminisme décolonial reprend en bonne partie ce qui avait été fait il y a très longtemps par les féministes et les femmes des classes populaires : le fait de comprendre l'inégalité sociale aussi à travers la question de la classe sociale. C'est-à-dire que l'analyse matérialiste —non pas seulement à partir de la question des revenus, mais de ce qu'est la classe sociale, avec toute la question de l'habitus, avec tout ce que cela signifie, comment on est situé par les privilèges matériels, de classe— est aussi fondamentale pour comprendre comment l'Amérique latine s'est configurée, tant par rapport à la géopolitique internationale qu'au niveau interne dans nos pays et comment les hiérarchies de classe se sont établies au cours du temps.

L'autre chose qui me semble fondamentale pour le féminisme décolonial, c'est l'analyse qui a été faite par des camarades du projet intitulé MCD (Colonialité Modernité Décolonialité), l'option décoloniale, à partir du concept de colonialité proposé par Aníbal Quijano, de la notion de matrice coloniale du pouvoir et du travail sur la relation entre la modernité occidentale et le colonialisme. Cela a fait surgir une série de concepts comme par exemple les degrés d'humanité qui existaient dans le monde, et qui dans notre région en particulier ont à voir avec la racialisation, les privilèges de race et de sexe. À partir de la colonialité du pouvoir telle que l'a analysée Quijano, on fait apparaître un ensemble de colonialités, comme la colonialité de l'être, identifiée par Nelson Maldonado-Torres, qui analyse, à partir d'une vision philosophique et en reprenant en partie les apports de Fanon, cette relation entre modernité et colonialité ainsi que ses conséquences. Il y a eu des gens qui n'ont pas été considérés comme humains, ou vus comme des sous-humains, tout juste perçus comme étant une force de travail à exploiter. Ça, c'est le colonialisme et on peut le voir encore aujourd'hui dans la plupart des situations. Nous avons aussi repris le concept de colonialité du savoir parce nous constatons qu'il existe un ensemble de connaissances qui sont légitimées et d'autres qui ne le sont pas. L'Université, étant l'institution la plus légitimée, représente la colonialité du savoir. Se pose toute la question de la performance, du comment écrire, comment sélectionner les bibliographies qui seront légitimées, la question de la concurrence inter-académique, tout cela fait partie de la colonialité du savoir.

Enfin, le concept-clé pour nous, c'est celui de María Lugones : la colonialité du genre, qui permet de penser que le genre n'a pas été universel, que précisément, dans la relation modernité/colonialité, les femmes esclaves, par exemple,

n’étaient pas considérées comme des femmes selon la logique blanche et européenne qui était en train de s’élaborer dans cette partie du monde. Cela nous a mises en position de questionner une grande partie de la théorie féministe établie. Nous avons repris en grande partie les analyses des afro-féministes, en problématisant un ensemble de catégories à propos desquelles, a priori, on aurait pu croire qu’il y avait consensus. Par exemple : qu’est-ce qu’une femme ? Nous avons commencé aussi à problématiser la division sexuelle du travail, notion sur laquelle Angela Davis a beaucoup travaillé. Par exemple : qu’est-ce que la division sexuelle du travail ? Pour certaines, cela ne se réduisait pas à la division sexuelle du travail, cela englobait également la division sociale et la division raciale du travail. Pour nous, c’est une chose qu’il faudrait ethnographier, afin de voir comment ce processus s’est mis en place, dès le début ; depuis le colonialisme jusqu’à nos jours. En tout cas, le concept de colonialité du genre est très important car il permet de problématiser plus avant les bases fondamentales du féminisme, sur lesquelles tout le monde semblait s’accorder.

D’autre part, pour moi, le féminisme décolonial, ça doit être une pratique politique —pas seulement une pensée ou une épistémologie. C’est une des critiques que j’adresse à une grande partie des propositions décoloniales, à savoir d’en rester à théoriser, à conceptualiser… Ce qui est certes très important pour pouvoir construire un discours politique et pour en cerner la complexité, mais il faut aussi du concret. Et c’est ce que certaines d’entre nous tentons de faire : rendre le féminisme décolonial, concret —à travers différents collectifs que nous construisons et dont une caractéristique importante est l’autonomie, vis-à-vis de l’État, des partis politiques et de la coopération internationale.

De plus, cela signifie aussi décentrer l’écriture. Je pense en particulier que, pour la plupart d’entre nous, féministes décoloniales, nous nous consacrons à l’écriture et que de surcroît, nous nous adressons à un public expert. Or, en tant qu’artiste, je crois que l’art est très important pour élaborer d’autres manières de faire de la politique collective. C’est pour cela que je fais partie de La Tremenda revoltosa1, une batucada dans laquelle je fais un travail avec des tambours. Je fais aussi partie d’un festival de documentaires critiques que nous organisons chaque année à Bogotá, la Globale. Autrement dit, il ne peut pas y avoir de féminisme décolonial sans une pratique politique collective en dehors des institutions. Cette pratique politique doit être autonome et en plus, ses principes doivent être anticapitalistes, antiracistes, anti-sexistes et anti-hétérosexistes.

Un autre point qui me semble fondamental pour certaines d'entre nous, c'est l'apport des matérialistes françaises, qui nous permet de comprendre les femmes et les hommes comme des classes de sexe et de comprendre l'hétérosexualité en tant que régime politique. Et là, c'est vraiment l'apport fondamental de Monique Wittig. Cela signifie que si l'on problématise bien ce que dans d'autres mouvements on appelle « la sexualité » (pour nous, il n'y a pas de différence entre les logiques de sexe et celles qui régissent la sexualité), alors on voit que ce régime politique qu'est l'hétérosexualité affecte l'ensemble des rapports sociaux —aussi bien les rapports de sexe que les rapports de classe et les rapports de race. En affectant ainsi l'ensemble des rapports sociaux, ce régime définit aussi la géopolitique, il définit les logiques selon lesquelles l'État-nation agence les relations sociales qui s'établissent en son sein, en ce qui concerne les rapports homme/femme, femme/femme, homme/ homme, mais aussi les types de familles et de légitimation, ou encore l'exploitation du travail. Tout cela est défini par le régime de l'hétérosexualité. Et c'est là notre position lesbo-féministe : comprendre le régime de l'hétérosexualité comme quelque chose qui va bien au-delà des aspects conceptuels et idéologiques, comme dirait Wittig, et qui s'étend à la production du monde social, à la matérialité de la vie.

D'autre part, le féminisme décolonial reprend une série de propositions, d'analyses, d'approfondissements, de visions cosmogoniques émanant d'un autre type de groupes dont la légitimité n'a pas été reconnue tout au long de l'Histoire. Dans le cas qui nous intéresse ici, il s'agit en particulier des peuples indigènes, Afro-américains et Indiens, qui ont pensé le concept de Buen Vivir (le Bien-vivre). Bien que ce concept aujourd'hui soit en train de s'institutionnaliser, il n'en demeure pas moins une construction collective, qui se situe en dehors de la logique individualiste du capitalisme, hors de la logique consumériste qui nous affecte tou·te·s. L'idée à la base du Buen vivir est de reconnaître l'importance des arbres, de la mer, de l'eau et de l'ensemble des « éléments » comme faisant tous partie d'un même cosmos. C'est une pensée qui s'élève contre la séparation entérinée par la logique positiviste qui « autorise » l'être humain masculin à dompter et exploiter la nature. Une logique à l'opposé de celle du Buen Vivir. Pour le Buen Vivir, il n'y a pas de séparation entre les êtres, qui font partie d'un même tissu communautaire, ni entre les personnes et les mondes naturels qui font partie de ce tissu social.

Enfin, un autre aspect que nous reprenons et qui est très important pour nous,

c’est la reconnaissance de la généalogie de luttes politiques, et là, pour moi en tout cas, il est question de nos ancêtres, ces femmes et ces hommes noir·e·s, esclavisé·e·s, et de leurs luttes, qui sont notre source d’inspiration. Cela signifie amener à la reconnaissance de ces ancêtres, de leurs savoirs, de leurs apports, et cela traverse notre spiritualité (spiritualité qui n’a rien à voir avec les religions instituées). La spiritualité constitue une inspiration, et même une protection pour tout ce que certaines d’entre nous sommes en train de faire.

Je crois qu’en dernier ressort, lorsque nous nous sommes définies comme féministes décoloniales, et en ce qui me concerne lorsque je me suis déclarée afro-féministe, cela a pris beaucoup d’importance en termes de ce que signifie construire la vie. En effet, c’est cela, selon moi, le féminisme décolonial. C’est un processus en construction : après plus de 500 ans de colonialisme —non seulement sous la forme du fait colonial mais également de la colonialité, en ce qui concerne la vie, la connaissance, les choses auxquelles nous donnons de l’importance —nous détacher de tout cela est un processus qui n’a rien de facile. Il est plus facile de le théoriser que de le matérialiser. Pour résumer, le féminisme décolonial d’Abya Yala auquel j’adhère est un courant politique qui me correspond parfaitement et qui condense en quelque sorte ce que je veux être dans la vie.

Dans tout ce mouvement, dans toute cette définition, quel est le rôle des lesbiennes ? Peux-tu développer un peu ce sujet ?

Je crois que le rôle joué par les lesbiennes féministes d’Abya Yala, même sans se désigner comme féministes décoloniales, a été celui que je viens d’exposer, c’est-à-dire de permettre la compréhension de l’ordre hétérosexuel. Du moins, le rôle joué par certaines lesbiennes, car je dois dire que toutes les lesbiennes féministes ne conçoivent pas les choses de la même façon. Je pense qu’il y a encore beaucoup d’essentialisme chez certaines lesbiennes féministes qui disent comprendre le régime de l’hétérosexualité, mais qui se concentrent sur une mise en valeur, une « politisation de la vulve », avec une volonté de la mettre au centre de la politique. Personnellement, ce n’est pas ma manière de voir les choses.

En tout cas, la majorité des féministes autonomes d’Amérique latine étions (et sommes toujours) des lesbiennes féministes. C’est un phénomène important, qui a probablement à voir avec le fait que l’autonomie a été pensée dans la sexualité, dans le corps, notamment, et que cela permet un positionnement plus autonome,

aussi bien dans la pensée que dans l'action politique. Donc le rapport entre ce courant autonome et le lesbianisme féministe est quelque chose, je pense, de très important à saisir.

Cependant, au sein même des lesbiennes féministes, dans la façon dont nous pensions de façon homogène les lesbiennes féministes, se manifestait un certain racisme, que certaines d'entre nous qui venions d'expériences antiracistes (en particulier certaines Dominicaines, comme moi, certaines camarades de Bolivie, comme les Mujeres creando et Julieta Paredes, et certaines camarades brésiliennes) avons commencé à soulever. Et je me souviens que lors de la 6ème rencontre continentale lesbienne-féministe qui a eu lieu en 2007 au Chili, et même depuis la 4ème, qui a eu lieu au Brésil en 1999, nous les lesbiennes féministes afro-descendantes avons commencé à porter le thème du racisme comme une question importante qui n'était pas suffisamment analysée au sein des expériences des lesbiennes d'Abya Yala.

Donc ce n'est pas un hasard si ce sont ces mêmes lesbiennes féministes antiracistes, qui se revendiquent Afros ou Indiennes, qui sont aussi importantes dans ce féminisme décolonial. Car je crois aussi que le point où l'on est situé·e en termes de race, de classe, de sexe, entre autres, contribue à forger une conscience que Patricia Hill Collins appelle le privilège épistémique. Cette conscience n'est pas suffisante, mais c'est un élément important. En ce sens, je considère que les lesbiennes féministes ont été centrales dans l'émergence du féminisme décolonial, pour penser cette imbrication plus complexe que proposent les féministes Afros, mais que nous avons élargie et complexifiée, et qui permet de comprendre comment la modernité occidentale s'est construite —et évidemment l'analyse de l'hétérosexualité est une clé, articulée au marxisme et à d'autres choses.

Quelle est la position des féministes décoloniales, en particulier de GLEFAS, face au féminisme hégémonique occidental ou occidentalo-centrique?

Je dois d'abord préciser ce que j'entends par féminisme hégémonique et féminisme blanc. Une des idées auxquelles je crois et qui n'est pas de moi —elle provient de nombreuses compagnes, notamment des femmes Afros, des féministes populaires – , c'est cette manière de penser qui soutient que le féminisme est un mouvement pour les femmes et que ce sont les femmes qui doivent agir face à cette subordination, car ce sont les femmes qui en sont affectées. Mais

simultanément, je crois aussi à la nécessité de problématiser la manière dont les femmes sont affectées. Pour certaines, le racisme ne les affectait pas, le classisme non plus : de ce fait, elles pensaient que la libération des femmes était en fonction d'abord d'elles-mêmes, puis de quelques-unes qui leur ressemblaient beaucoup, c'est-à-dire privilégiées, notamment par la race. Le féminisme est une proposition issue de la modernité, comme beaucoup de propositions de transformation sociale qui coïncident avec l'émergence du socialisme, du communisme, etc. Et cela contribue à penser les catégories d'analyse à partir d'expériences particulières. Dans le cas présent, cela a commencé avec l'Europe, puis les États-Unis d'Amérique, or cela marque notre féminisme, à Abya Yala, par la colonialité du savoir.

Ce que je dis n'est pas valable seulement pour moi —moi aussi, j'ai pensé cela, que toutes les femmes étaient des sœurs, que nous étions solidaires entre toutes, etc. Jusqu'à ce que nous nous rendions compte qu'il y avait parmi les femmes des logiques de pouvoir, d'exploitation… Or, les catégories pour analyser la subordination des femmes, jusqu'à aujourd'hui, continuent d'être peu problématisées, à quelques exceptions près. J'ai l'impression que le féminisme, en général, ce féminisme hégémonique, continue à centrer ses analyses sur le genre, sans le problématiser, sans complexifier où se situe ce genre, et en pensant que ce sont les femmes qui vont sauver d'autres femmes de leur exploitation et de leur subordination. Certes, il y a eu beaucoup de courants politiques différents, tant en Europe qu'aux États-Unis, puis en Amérique latine et aux Caraïbes et sous d'autres latitudes encore, mais il me semble que beaucoup de ces courants continuent de penser que le genre constitue la lutte fondamentale à mener, comme la lutte qui nous a construites comme femmes. De toute évidence, c'est un féminisme assez raciste, parce qu'il ne prend pas en considération la question de la race, mais également classiste. Et qui plus est hétérosexiste. Pas seulement du fait d'être ou non lesbiennes, mais dans la manière de positionner l'analyse politique par rapport à la subordination des femmes « en général ».

Nous disons que le féminisme hégémonique est blanc, car il pense d'abord à partir d'une expérience particulière, européenne ou nord-américaine, ou dans le cas de l'Amérique latine, à partir du blanc et du blanc-métis. Et cela, c'est un problème. C'est un problème politique. C'est un problème théorique, en plus, le fait de ne pas traiter cette question de manière plus complexe. C'est cela que nous disons. Ce féminisme hégémonique peut être incarné—en général, il est

incarné par celles qui ont des privilèges de race, classe, de sexualité. Mais il peut être incarné par celles qui ne sont pas nécessairement, dans leur expérience, en situation privilégiée. Et c'est ce que reproduisent beaucoup de féministes, y compris des féministes Afros. Nous parlons en termes de complexification, c'est-à-dire de compréhension des rapports sociaux de manière beaucoup plus complexe.

Évidemment, en tant que membres du GLEFAS, en tant que féministes décoloniales, nous continuerons à critiquer ces positions qui sont des positions privilégiées, en tous cas, des positions en rapport avec des privilèges que les personnes peuvent avoir. Car on peut avoir des privilèges, même parmi nous… Il est capital de les critiquer, pour pouvoir défaire les systèmes d'oppression. Ce n'est pas seulement pouvoir dire « nous sommes opprimées », c'est dire « nous sommes situées à telle ou telle place du système d'oppression ». Sinon, qu'allons-nous faire avec les privilèges ? Je parle de privilèges, non pas seulement au plan individuel, moral, mais en ce qu'il s'agit des effets de rapports sociaux.

Peux-tu nous présenter le GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista), sa généalogie, son évolution, ses actions ?

L'initiative du GLEFAS revient à Yuderkys Espinosa. J'entre moi-même dans ce projet dans un deuxième temps. Yuderkys Espinosa commence à travailler avec des compagnes péruviennes, autour d'un féminisme critique. Puis presque immédiatement, nous la rejoignons pour en faire un projet plus internationaliste, dans le sens où nous ne souhaitions pas qu'il repose uniquement sur nous deux, Dominicaines, ou sur les Péruviennes, mais aussi sur d'autres compagnes qui, en Amérique latine et aux Caraïbes, à Abya Yala, pensaient déjà plus ou moins dans la même direction : qui pensaient le racisme, le classisme, le régime de l'hétérosexualité, la géopolitique.

En tout état de cause, aux débuts du GLEFAS, qui a maintenant douze ans d'existence, nous ne nous pensions pas comme décoloniales, mais plutôt comme féministes critiques. Là, sont arrivées de nouvelles compagnes. Certaines se situaient entre position universitaire et activisme, comme moi par exemple, d'autres étaient des activistes, d'autres étaient dans l'université en tenant une position critique.

Ce n'est approximativement qu'au bout de cinq ans qu'est apparu ce thème de la décolonialité, que nous avons commencé à l'aborder. Les apports du projet

colonialité et modernité ont vraiment été importants pour nous —même s'il faut souligner que le projet colonialité et modernité ne reconnaît pas ce que les féministes critiques y ont apporté. Autant nous reconnaissons ce qu'ils ont apporté, autant la réciproque n'est pas vraie.

Lorsque nous avons découvert ces propositions, nous avons commencé à les étudier. Elles faisaient écho à nos préoccupations et nous ont paru intéressantes, d'un point de vue féministe critique. Quand María Lugones propose le concept de féminisme décolonial et que nous commençons à la lire et à comprendre ce qu'elle entend par « colonialité et genre », nous avons été très touchées. C'est à partir de ce moment-là que nous avons commencé à nous nommer « féministes décoloniales » au sein du GLEFAS. Mais il fallait donner corps à ces notions. Ce que nous avions compris au plan théorique, il fallait le traduire concrètement dans le GLEFAS. Et c'est un défi que nous tentons de relever jusqu'à aujourd'hui.

Un des problèmes que nous rencontrons au GLEFAS, qui est également une force intéressante, c'est que nous vivons toutes dans des pays différents. Par conséquent, l'action collective n'est pas aisée à mettre en place. Ces derniers temps, nous avons décidé que chacune d'entre nous, au nom du GLEFAS et de ses principes (qui sont ceux d'un féminisme antiraciste, anticapitaliste, anti-hétérosexiste, etc.) puisse mener une série d'actions sous ce large parapluie de principes politiques et théoriques.

Nous faisons aussi très souvent des choses ensemble, d'une part en créant des espaces de réflexion politique (conférences, séminaires, journées d'étude, etc.), d'autre part, en contribuant à la formation politique des mouvements sociaux, et même de certaines compagnes universitaires critiques. Pour cela, nous créons des cours, virtuels et présentiels, afin d'impulser ce mouvement de pensée du féminisme décolonial.

En troisième lieu, nous menons, chacune dans le pays où elle se trouve, des actions suivant ces principes. Par exemple, en Colombie, je joue comme je l'ai dit dans la batucada féministe la Tremenda revoltosa, qui selon moi, fait partie des propositions décoloniales, bien qu'elle ne fasse pas partie du GLEFAS —mais elle s'y articule. Ou par exemple, le festival de films documentaires critiques, la Globale de Bogotá, fait aussi partie des actions menées à partir du GLEFAS. Au Mexique, Carmen Cariño2 réalise tout un travail avec les territoires [indiens] et la question des méga-projets. Il y a aussi María Teresa Garzón, qui mène un travail à

partir de l'Académie (en l'occurrence, le centre de recherches CESMECA, à San Cristóbal, au Chiapas), en développant le féminisme et la pensée critique. En Colombie, Yuderkys Espinosa génère beaucoup d'espaces de pensée critique. C'est ainsi que nous procédons, et tout cela fait du GLEFAS plus qu'un collectif unique, unifié, une sorte de plate-forme. Nous discutons de principes sur lesquels nous sommes en accord et, à partir de là, nous diffusons cette pensée.

Et donc, jusqu'à présent, quels sont les apports majeurs du GLEFAS en termes d'action et de théorisation ?

Cela peut sembler un peu fort, mais je dirais que le GLEFAS est la référence en ce qui concerne le féminisme décolonial à Abya Yala, surtout pour ce qui a trait à la manière de faire de la politique. Nous ne sommes pas dans l'université seulement pour y gagner des galons académiques : ce qui nous intéresse, c'est une articulation avec les mouvements sociaux, avec de nombreux mouvements et pas uniquement avec le mouvement féministe —avec le mouvement indien3, le mouvement afro, et avec les groupes décoloniaux qui existent, y compris dans d'autres pays.

La proposition de développer la formation politique a été vraiment fondamentale, parce qu'un nombre très important de personnes est passé par nos cours en plus de dix ans. Je crois que cela a impacté la pensée décoloniale de beaucoup de gens qui auparavant ne se disaient pas décoloniaux, ne connaissant pas la proposition. Et cela a permis de connaître la production des féministes Noires, des féministes Indiennes d'Abya Yala, d'autres groupes Indiens tels que les Mapuches, par exemple.

Une grande force du GLEFAS, c'est justement d'offrir cette possibilité de théoriser, de discuter, de faire connaître et de réviser les théories, mais à partir des pratiques politiques —les nôtres et celles d'autres personnes qui nous sont proches. Pas seulement le petit groupe du GLEFAS, qui compte actuellement sept personnes : autour de ce noyau, il y a en orbite tout ce qui s'est développé à partir du GLEFAS.

Je crois que nous constituons vraiment une référence très importante, et cela nous fait très plaisir, car cela a coûté beaucoup de travail. En effet, nous sommes autonomes donc ce n'est pas si facile, au sens où nous n'avons pratiquement aucune ressource. D'où l'invention des formations virtuelles, sans quoi nous n'y

arriverions pas. Je crois que nous avons eu beaucoup de succès et que nous sommes très reconnues aujourd'hui, du moins en Amérique latine et même au-delà.

Que penses-tu du courant décolonial plus académique, qui est chaque fois plus présent et plus visible ?

Cela a un rapport avec ce que Silvia Rivera Cusicanqui appelle l'économie de la connaissance, et avec les facilités qu'offrent les lieux de savoir légitimés. Examinons d'abord, justement, les hommes décoloniaux : Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, tous ces penseurs célèbres. Ils sont en majorité dans l'Université, mais pas simplement dans des universités : ils sont dans les universités du Nord. Je comprends que la position d'être issu d'une diaspora et les disputes auxquelles ils doivent se livrer dans ces universités, du fait de leur origine latino-américaine devant se battre face à l'hégémonie blanche, constitue un aspect important de l'équation. Et probablement, comme je peux l'observer également dans les courants théoriques post-coloniaux, cette situation leur a permis de prendre davantage conscience d'où ils viennent. Et cela, je les admire profondément. Cependant, avoir une place dans ces universités leur donne des possibilités, des possibilités de traduction par exemple, à des moyens académiques, des publications, des cours ou des invitations internationales, notamment. Et c'est aussi pour cela qu'ils occupent la place qu'ils occupent aujourd'hui dans le champ.

Ce qui se passe à Abya Yala est plus ou moins similaire, il y a des personnes qui sont placées dans l'Académie,qui sont, disons, reconnues en Amérique latine, et qui jouissent de ces privilèges. Et avec le courant décolonial, il va se passer la même chose, comme avec nombre des propositions qui ont été radicales un jour : en s'institutionnalisant, elles perdent de leur radicalité. On le voit venir, en fait on le constate déjà. Le courant décolonial est désormais à la mode, y compris dans des lieux académiques où on pensait qu'on ne le verrait jamais. C'est une mode épistémologique, une mode « politiquement correcte » mais sans rapport avec une véritable position décoloniale. Et à chaque fois, ce courant décolonial est de plus en plus colonisé, parce qu'au lieu de se détacher des logiques de production, par exemple, d'une série de catégories homogénéisantes, d'une série de méthodologies, maintenant, les gens croient qu'il faut étudier les colonisé·e·s. On peut certes dire que l'anthropologie l'a toujours pensé, mais disons que maintenant, lorsque certain·e·s affirment vouloir être proches des populations

indiennes ou des populations afros, c'est toujours la même logique qui se poursuit : ces populations restent la matière première, tandis que les honneurs académiques vont toujours vers les mêmes. Par exemple, je critique beaucoup Mignolo, car s'il théorise, c'est à partir de savoirs de nombreux peuples indiens, mais en général, il ne le reconnaît pas. Voilà ce qui est en train de se passer.

Et il se passe la même chose avec les féministes décoloniales… Je pense qu'il faut le dire, le critiquer, le combattre. Il faut bien sûr voir quelle a été l'expérience, qui a fait quoi, précisément… Mais de fait, c'est bien ce qui est en train de se passer. Et une partie d'entre nous qui avons un pied dans l'université et qui sommes activistes en même temps, nous retrouvons dans un grand paradoxe. Bien souvent, je me demande ce que signifie le fait d'apporter de la théorie critique à cette institution, alors que cette institution la vide aussitôt de sa radicalité. C'est une question que nous devons nous poser tous les jours. Et en tous cas, l'Académie est un espace de dispute : en son sein, c'est une bataille qu'il nous faut mener.

À présent, nous allons aborder un autre thème. Si l'articulation entre sexe, race et sexualité est très présente dans la théorie féministe décoloniale, comme tu l'as montré, en revanche, que devient la classe ?

Je crois qu'elle est toujours présente. Par exemple, au sujet des afro-latines et des afro-caribéennes, quand nous analysions la situation des femmes noires—probablement sans formaliser en termes marxistes toutes ces catégories— lorsque nous l'évoquions, c'était toujours pour rappeler que la majorité des femmes noires se trouvaient dans le marché du travail informel, du travail domestique, qu'elles étaient paupérisées. Cet aspect a toujours été présent, dans le féminisme noir, toujours. Pour certaines autres féministes, c'était peut-être un aspect séparé, mais pour nous c'était une dimension centrale. En outre, il était essentiel de poser ce rapport, surtout à la fin des années 80, dans un mouvement noir mixte d'Amérique latine, où prévalait ce que nous appelions le modèle « classisme plutôt que racisme ». De nombreux activistes noir·e·s disaient : ce que nous devons résoudre en priorité, c'est le problème de la pauvreté, pour que les Noir·e·s puissent connaître une ascension sociale et qu'ainsi disparaisse le problème du racisme.

C'est pourquoi nous avons toujours insisté sur le fait de lier ces deux questions. De plus, c'est bien ce qui constitue la proposition décoloniale : dire qu'il est

impossible de penser le racisme sans penser le classisme. De même que penser l'hétérosexualité sans le classisme est tout aussi impossible. Et je crois que dans la proposition décoloniale, cette dimension est toujours présente. Je pense qu'on perçoit tout particulièrement l'importance de la race parce qu'historiquement, en raison du déficit de reconnaissance de la race en tant que catégorie et en tant qu'expérience de vie qui traverse l'histoire de notre continent, il fallait la souligner. Mais je crois que la classe n'a pas été oubliée. Peut-être y a-t-il des secteurs qui l'isolent, qui ne lui donnent pas d'importance, mais je crois qu'elle a toujours été présente dans l'analyse.

Nous aimerions insister sur cette question, car bien souvent, ce sont des personnes racisées de classe moyenne ou supérieure qui s'abritent derrière une sur-insistance à propos de la race, alors qu'elles sont pour leur part dans un processus d'ascension sociale (en termes de position de classe). Il existe une sorte de nationalisme « racial » qui dit : « tous derrière / avec nous pour la race », en invisibilisant complètement les différentes positions de classe et en tentant de s'appuyer sur des « bases » racisées, de les unifier sous une même bannière « de race », alors qu'en fait, ces autres racisé·e·s ont des intérêts assez distincts, parce qu'il s'agit de populations très prolétaires, habitant·e·s des bidonvilles, sans papiers, migrant·e·s primo-arrivant·e·s…

Oui, je suis tout à fait d'accord. Par ailleurs, je crois aussi que soutenir le féminisme décolonial au plan théorique, passe par la question de la classe. Pour le dire plus clairement, c'est aussi parce que nous avons des privilèges de classe que nous sommes en train de théoriser, d'écrire, de lire sur le féminisme décolonial. Nous n'avons pas forcément une origine de classe moyenne, mais nous y avons accédé par une ascension sociale. Et c'est à partir de cette nouvelle position que nous avons pu théoriser, faire des conférences et réaliser telle ou telle chose. Il s'agit d'un des défis fondamentaux auxquels nous devons faire face. Comment allons-nous questionner nous-mêmes nos propres privilèges de classe, mais aussi de race et de sexe ? Je suis d'accord avec votre analyse : on ne peut pas oublier la classe. Il est impossible de le faire parce que c'est le lieu du privilège ou du non-privilège racial qui te place aussi dans des positions de plus ou moins grandes vulnérabilités sociales (bien que je n'aime pas ce terme). Mais regardons les choses en face : qui sont les gens qui sont à la rue ? Ce sont des gens à la fois pauvres et racialisés. C'est là que réside la grande force de penser l'imbrication des rapports sociaux.

Pour terminer cet entretien, nous voudrions aborder le thème de l'Artivisme. De quelle manière dirais-tu que ces mobilisations artistiques décoloniales participent à la déconstruction de cette colonialité ?

Cette question me plaît beaucoup, car elle est fondamentale pour moi. Je crois que ce qu'on appelle art possède une capacité de mobilisation sociale incroyable dont on ne s'est pas suffisamment rendu compte —et je ne parle pas seulement des mouvements décoloniaux, mais de tous les gens qui sont en construction politique.

Je crois d'abord, et plus encore aujourd'hui,que la technologie confère la possibilité d'informer et donne énormément de possibilités à la fois. Ensuite, le travail flexible exige toujours plus de temps pour le travail. Enfin, l'Académie exige que tu publies toujours plus, que tu produises des articles, que tu fasses je ne sais quoi pour pouvoir être reconnue. De ce fait, les gens n'ont plus tellement de temps pour pouvoir s'asseoir et lire un journal, comme il y a un certain nombre d'années. Or l'art a la possibilité —je pense là concrètement à la musique—, d'apporter un message rapide, qui en plus parle aux émotions, car un texte ne va pas nécessairement toucher toutes les émotions que va pouvoir toucher une chanson, un rythme ou quoi que ce soit d'autre. Et avec toute cette complexité des vies que nous menons, l'art est d'un accès plus aisé pour beaucoup de gens. En tous cas, c'est mon vécu personnel. Mais il faudrait que ce soit un art, que beaucoup appellent Artivisme, avec une proposition politique très claire, ce qui n'est pas simple. Cela paraît facile, mais pour moi c'est la partie la plus difficile de ce que je fais. Cela m'est plus facile d'écrire un texte sur le féminisme décolonial que de concrétiser le féminisme décolonial dans notre batucada, la Tremenda Revoltosa. Parce que cela signifie penser aux rythmes, penser des mots d'ordre, penser des mouvements, penser à l'impact sur les gens pour que le message passe suffisamment… Mais je crois que précisément grâce à la dimension émotionnelle de l'Art, il y a une grande potentialité, surtout pour les gens plus jeunes, n'est-ce pas ? Aujourd'hui, beaucoup ne vont pas s'asseoir, comme nous faisions à une époque, pour lire un livre en entier. Je crois chaque fois davantage que l'Art est très puissant, pour pouvoir faire des choses à travers lui. Et les exemples, tels que celui de la Tremenda Revoltosa ou de la Kalalú Danza, c'est-à-dire l'école décoloniale que nous mettons en place chaque année en République dominicaine, nous donnent raison. Le fait que les petites filles, les jeunes, des jeunes filles vont danser, à travers les rythmes mais tout en dansant,

ça leur permet de connaître l'histoire de notre île, de savoir pourquoi les violences contre les femmes existent, de comprendre pourquoi on dit toutes les horreurs qu'on dit aux filles noires, et de le ressentir dans leur corps, à travers la danse, le chant…

Bien évidemment, cela ne garantit rien. En fait, rien ne garantit rien. Mais je crois que c'est une possibilité que nous avons qui est impressionnante. Et je suis le témoin historique des possibilités que cela offre. Je crois que nous devons faire plus d'art. Et aussi, disons-le, parce que ce monde est tellement affreux que c'est une espèce de baume, quelque chose qui nous permet de respirer…

Éléments de bibliographie d'Ochy Curiel (en français et en espagnol) :

Ouvrage propre en espagnol :

Curiel, Ochy (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación.* Bogotá : Brecha Lésbica y Editorial En la Frontera.

Textes parus en français :

Curiel, Ochy (2007), Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste. Mouvements, 51 (3), 119-129.

Curiel, Ochy (2002). La lutte politique des femmes face aux nouvelles formes de racisme. Vers une analyse de nos stratégies. Nouvelles Questions Féministes, 21 (3). p.84-103.

Curiel, Ochy, 1999, "Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité", interview réalisé et traduit par Jules Falquet, Nouvelles Questions Féministes, 20 (3), 39-62.

Numéros de revue co-coordonnés, parus en français et en espagnol :

Curiel, Ochy, Falquet, Jules, Masson, Sabine (Eds.) (2005). Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes, Nouvelles Questions Féministes, 24 (2).
En espagnol : (2005) : *Feminismos disidentes en América latina y el Caribe*. México : Fem-e Libros ediciones.

Discographie :

Marginal (1999)
Ellas, Nosotras (2002)