

Nous publions la seconde partie de la traduction française d'un texte publié une première fois en espagnol en 2016 sous le titre «La propuesta decolonial desde Abya Yala: aportes feministas y lésbicos », in De la Fuente, Juan Ramón ; Pérez Herrero, Pedro (Eds.), 2016, *El reconocimiento de las diferencias. (Estados, naciones e identidades en la globalización)*, Madrid, Marcial Pons, pp. 53-74.

La première partie est à lire [ici](#).

Revisiter les récits fondateurs : la colonisation, le genre

Dans cette partie, nous présenterons certaines des premières mises en question des récits canoniques de la colonisation du continent, et par conséquent de la théorie décoloniale. Nous parlerons d'abord des travaux fondateurs de María Lugones, qui dialoguent spécialement avec ceux d'Aníbal Quijano. Nous reviendrons ensuite sur les analyses du « viol originel », du métissage et de la race – du point de vue des vaincues.

La critique de Lugones à Quijano : non seulement la race à la place de la classe...

L'article sur « La colonialité du genre » de l'argentine María Lugones, professeure de philosophie de l'Université de Binghamton[1], publié en 2008 en espagnol et en anglais[2], marque un avant et un après dans la visibilité des perspectives féministes décoloniales de l'Abya Yala. De manière très intéressante et contrairement à ce qui se passe actuellement en France, ce premier travail est une critique *féministe* de la théorie décoloniale élaborée par des hommes —et non pas une critique décoloniale de la théorie féministe (dont les autonomes critiquent le courant dominant depuis 25 ans, mais dont elles se revendiquent clairement)[3]. Autre fait marquant, cette critique part précisément d'une réflexion féministe qui affirme d'emblée l'intersectionnalité des rapports sociaux de race, de classe, de sexualité et de genre[4].

En effet, dans son article de 2008, Lugones critique avant tout la complicité des hommes colonisés avec les colonisateur-e-s, et leur incompréhensible manque de solidarité avec les femmes colonisées. Dialoguant principalement avec les travaux de Quijano, Lugones remet en cause radicalement sa thèse principale, selon laquelle la colonisation aurait eu pour effet immédiat et irrémédiable, la racialisation de la population d'Abya Yala —cette affirmation permettant de substituer à la théorie marxiste européenne des classes sociales, une autre théorie centrée sur la catégorisation raciale.

Dans ses travaux, Lugones souligne d'abord le caractère eurocentré, patriarcal, hétérosexiste et naturaliste des prémisses de Quijano. Elle relève ainsi trois points : le supposé dimorphisme biologique, la « naturalité » de l'hétérosexualité et la question du patriarcat. En s'appuyant sur plusieurs auteures, en particulier des théoriciennes autochtones étatsuniennes et une nigériane reconnue[5], elle affirme (1) qu'à l'arrivée des envahisseurs il n'existait pas plus de dimorphisme sexuel tranché que de catégorisation binaire des corps, (2) que l'hétérosexualité n'était pas la seule pratique sexuelle, (3) que le genre tel qu'il est conçu dans le monde occidental n'existait pas et qu'il s'agissait d'une

importation/imposition coloniale. La dite imposition fut un moyen de contrôler les femmes colonisées comme ressources productives, parfois au même titre que les animaux, et de les reléguer en tout cas à la sphère privée[6]. Elle met également l'accent sur les formes d'unions (hétérosexuelles) qui ont été imposées aux femmes colonisées, très différentes de celles réservées aux femmes blanches (ou blanches-métisses) : principalement des unions « libres » informelles, fragiles et dévalorisées, et surtout de nombreux viols par des hommes blancs-européens (et d'autres), la plupart du temps avec l'obligation pour les femmes racialisées-colonisées de porter et d'élever les produits de ces viols. Sans ignorer les logiques d'oppression de genre, au sens européen du terme, et son impact important sur les femmes blanches, Lugones insiste sur le fait qu'on a imposé aux femmes racisées-colonisées non seulement une idéologie et une pratique de genre qu'elles ne connaissaient pas, mais aussi la partie la plus « sombre », extrêmement oppressive et mortifère de cette logique de genre.

Finalement, si Quijano et d'autres reconnaissent, superficiellement, qu'il existe une construction racisée du genre, Lugones affirme que beaucoup plus profondément, la force de travail « créée » à travers la colonisation européenne de l'Abya Yala a été racisée depuis le début et, *dans le même temps*, « mise en genre » [*engenerizada*]. Ainsi, face à la « découverte » de Quijano selon laquelle la race précède historiquement la classe, ce qui implique qu'une logique de race est à la base du capitalisme, Lugones réaffirme la nécessité politique et l'intérêt épistémologique, de prendre en compte l'existence simultanée et non hiérarchisée de plusieurs rapports sociaux : de race, de classe et également de genre et de sexualité. Autrement dit, alors que Quijano pense proposer une alternative théorique au marxisme, Lugones lui rappelle que depuis plus de vingt ans, des lesbiennes et des féministes Afros d'origine prolétaire ont fait voler en éclats la centralité supposée de la classe, en théorisant l'imbrication des relations de pouvoir de sexe, classe, race et de sexualité (Combahee River Collective, 1979), ou avec d'autres outils théoriques, l'intersectionnalité des identités (Crenshaw, 1991).

Le viol originel, le métissage, la construction de la race et de la Nation

Pendant longtemps, le récit de l'invasion coloniale, marqué par des batailles et des résistances viriles, a été monopolisé par les hommes, en commençant par les envahisseurs, suivis par les envahis, principalement les fils métis des premiers. Très peu de femmes ont été mises en lumière, si ce n'est pour illustrer la quintessence de « la trahison ». Ainsi au Mexique, on parle beaucoup du « *Malinchismo* », critiquant fondamentalement la *Malinche*, femme indienne accusée d'avoir « trahi sa race », alors qu'en réalité on peut penser qu'elle avait été « offerte » à l'envahisseur à des fins politiques, pour le servir sexuellement, procréer et l'aider en tout. Dans son fameux essai, Octavio Paz suggère que la « femme Indienne violée », la mère primitive (ce n'est jamais une Africaine), est précisément considérée comme une femme « foutue » (*chingada*), et donc stigmatisée, même par ses propres fils. Cela provoquerait chez ces derniers une faible estime de soi aux profondes conséquences —on remarque que les enfants sont toujours pensé-e-s au masculin, et que, au lieu de condamner des violeurs, des hommes blancs-métis, le récit condamne les femmes racisées violées, en leur faisant porter la culpabilité du viol. Et José Vasconcelos, ministre révolutionnaire de l'éducation à partir de 1920, de se charger de populariser l'existence et la supériorité supposée de ce qu'il a nommé la Race de bronze [*Raza de bronze*], un peu avant que Gilberto Freyre ne décrive au Brésil, dans des termes somme

toute positifs et perversément érotisés, les « unions informelles » et les viols par des maîtres blancs, commis sur des travailleuses noires réduites en esclavage, comme la base de la supposée « démocratie raciale » brésilienne. Opposée à certaines formes du racisme ségrégationniste qui ont pu exister aux États-Unis et autres colonies anglaises ou hollandaises, l'idéologie du métissage pratiquée dans les colonies luso-espagnoles a été progressivement construite comme non-raciste, et glorifiée comme telle. Juste un détail, ces hommes blancs-métis et aisés ont oublié le caractère forcé et la terrible violence, pour les femmes racisées et appauvries, de ce métissage. Comme mères, et encore plus comme filles, elles avaient été totalement oubliées de la discussion.

La politologue hondurienne Brenny Mendoza (2001), enseignante chercheuse de l'Université de Northridge de Californie, a été une des premières universitaires à démystifier le métissage. Se basant sur le cas hondurien, Mendoza insiste sur la profonde violence sexuelle que les femmes Indiennes et Afros ont subie et subissent encore, violence qu'elle considère centrale dans un métissage fondé sur le viol et les grossesses forcées, assorti tantôt de la dépossession des enfants, tantôt de l'obligation de les élever, et basé sur le cantonnement de ces femmes aux unions informelles. Comme nous le verrons dans la dernière partie de ce texte, le fameux métissage chanté par les voix dominantes de l'Abya Yala repose en fait sur un viol « originel » suivi d'une longue chaîne de viols de femmes (Indiennes, Afros et aussi métisses), dont la brutalité et les conséquences sont encore loin d'être guéries, d'autant qu'en fait, le phénomène n'a jamais cessé. Les perspectives décoloniales féministes ont là un champ extrêmement vaste à explorer, en plaçant au centre (1) les femmes à la fois comme actrices dans la résistance et comme objet de violence, et (2) la violence masculine, raciste et classiste à la fois, au centre de laquelle se trouvent la violence sexuelle et la procréation forcée, imposées aux femmes racisées et appauvries (Falquet, 2016 a et b).

A un autre niveau de réflexion, qui prolonge le débat sur le viol originel et le métissage, le féminisme décolonial a aussi contribué de manière originale au vaste débat sur rôle des femmes et l'importance du genre dans la construction de la Race (qu'elle soit métisse, blanche, Noire ou Indienne) et de la Nation. En Colombie, Curiel a réalisé à ce propos une recherche inaugurale en analysant soigneusement, à travers ce qu'elle nomme une anthropologie de la domination, le processus d'élaboration d'une des constitutions considérées comme les plus progressistes du continent, celle de 1991 [7]. Ce que Curiel met en avant, entre autres, c'est l'absence quasi-totale de questionnement de la part des constituant.e.s, mais aussi de l'immense majorité de la société civile, sur « la naturalité de la famille » et sur l'« universalité » des catégories à la base du texte constitutionnel, telles que « femmes », « hommes » de même qu'époux, épouse, etc. En effet, ces catégories ne prennent pas en compte l'évidente diversité de modèle des familles qui vivent en Colombie, selon les classes sociales mais, surtout, selon les groupes ethniques. Elles rendent encore moins compte du fait que toutes les femmes ne souhaitent pas procréer, ni le faire dans le cadre familial « occidental moderne » et de classe moyenne. Et surtout, elles occultent le fait que toutes les femmes ne sont pas hétérosexuelles, ni tous hommes. La pensée de la française Monique Wittig, qui considère l'hétérosexualité non comme une pratique ou une orientation sexuelle individuelle, mais comme une idéologie et un système social qui régissent tout le reste, bien que d'une forme presque invisible et surtout sacralisée, constitue un apport déterminant dans ce débat.

Les premiers apports féministes et lesbiens à la pensée décoloniale ont ainsi mis à nu les insuffisances des récits fondateurs développés autour de la race et du métissage. Les féministes et lesbiennes affirment au contraire la centralité absolue des femmes et du

genre —entendu comme une logique de pouvoir imposée à des populations qui l'auraient ignorée. Elles ont mis en évidence la logique patriarcale, hétérosexiste et naturaliste du regard des « pères » de la pensée décoloniale qui semblent continuer de penser, tels les hommes occidentaux d'hier et d'aujourd'hui, que les femmes (blanches, Noires, Indiennes, métisses et autres) sont à peine plus que des animaux, une sorte de support naturel avec lequel ils peuvent avoir des pratiques sexuelles plus ou moins « hot » et produire une descendance plus ou moins légitime. Et au lieu de s'évertuer à déterminer ce qui est plus important de la race ou de la classe dans la genèse du capitalisme, elles nous rappellent que nous sommes en présence d'une imbrication profonde de plusieurs rapports de pouvoir, analysée depuis des décennies déjà, et que comprendre le rôle du sexe et de la sexualité dans tout cela, est central.

Pratiques concrètes actuelles : le poids des perspectives Indiennes et Afros

Les populations Indiennes et Afros, majoritairement rurales, souffrent directement des attaques extractivistes qui impliquent, entre autres, leur éviction de leurs territoires. A voir si brutalement menacé-e-s leurs modes et conditions matérielles de vie et, en conséquence, leur survie en tant que peuples et même en tant que personnes, il n'est pas étonnant que ces populations contribuent avec autant de vigueur à la perspective décoloniale. Si le mouvement zapatiste est l'un de ceux qui ont lancé le cri d'alerte il y a vingt ans, ce sont les femmes indigènes qui aujourd'hui font les analyses les plus intéressantes de la continuité entre la colonisation européenne, la colonisation créole blanche-métisse et l'actuelle colonisation transnationale.

Pédagogies alternatives et autres formes de production de connaissance

Issu de l'autonomie féministe d'Abya Yala, le *Movimiento de Mujeres del Afuera* (Momufa), s'inspirant entre autres de Margarita Pisano, a été un des plus radicaux dans la critique de la production masculine et académique de la connaissance, affirmant même la nécessité de sortir du milieu universitaire. De fait, depuis des années, le continent a produit des critiques célèbres de la pédagogie dominante, comme celles de Paulo Freire, et d'ardentes défenses de la nécessité d'une politisation de l'art, comme celle d'Augusto Boal. Il n'est donc pas étonnant de constater la vigueur avec laquelle les décoloniales d'Abya Yala cherchent à construire d'autres formes de production et de partage de la connaissance, comme avant elles les féministes afro-étatsuniennes notamment. Elles travaillent à la fois sur des sujets, dans des lieux et à partir de pratiques et de corps « autres »^[8]. Elles ont approfondi les pédagogies alternatives, tant à l'intérieur qu'en dehors des universités et des écoles, et presque toujours avec la volonté à la fois de permettre l'accès du « peuple » et des mouvements sociaux à l'université, et de rapprocher le monde universitaire des réalités du « peuple », en particulier de ses luttes, résistances et connaissances ancestrales. L'objectif recherché est de décoloniser le savoir et simultanément la (les) conscience(s), pariant sur le renouvellement de la subjectivité (individuelle et collective) elle-même. Nous mentionnerons seulement ici deux exemples, tous deux situés à la confluence du monde académique et de l'activisme.

Le travail précurseur d'histoire orale réalisé par Silvia Cusicanqui et l'Atelier sur histoire orale Andine (THOA) dans la Bolivie des années 80, mérite d'être souligné d'abord. A partir d'un travail collectif et de base, populaire plus qu'académique, dans un pays marqué par le coup d'État de 1980, où « la gauche marxiste débattait dans le dos des communautés Aymaras » (Cusicanqui, 2016, p 15), et où le THOA devenait de plus en plus « incroyant » par rapport à la rhétorique multiculturelle, le groupe commença à développer des pratiques expérimentales de production de connaissance situées. Iconoclaste à ses débuts, le THOA a fait ré-émerger « de nulle part » et a rendu visible, entre autres, un mouvement populaire Indien mené par des caciques-mandataires [*caciques apoderados*] qui ont lutté avec détermination dans les campagnes comme dans les villes pour la reconnaissance des droits des populations Indiennes, déconstruisant par la même occasion l'image de communautés Indiennes exclusivement rurales, endormies et passives. Ce travail leur a permis :

« de dialoguer avec les subjectivités émergentes —porteuses de conceptions du monde et d'épistèmes alternatives— qui ont fleuri partout quand on commencé à se faire sentir les effets de la crise étatique des années 1980 » (idem, p. 17).

Conscient de l'importance de la transmission des résultats aux communautés auprès desquelles il avait travaillé, le THOA développait diverses formes de communication non écrite éloignées des formes académiques : *performance* théâtrale, feuillets radio, vidéo et expositions photographiques. Et au milieu des années 90, Cusicanqui s'engage dans des réflexions théorico-méthodologiques qui la conduisent à proposer, à la place de l'anthropologie visuelle, une nouvelle perspective qu'elle nomme *sociologie de l'image*, dont l'objectif est d'analyser les pratiques de représentation. Cet outil lui permet de déconstruire les images classiques qui ont progressivement défini la Nation en construisant son espace et son imaginaire (des gravures coloniales ou du XIX^{ème} siècle à la photographie anthropométrique ou aux narrations visuelles d'évènements politiques), et de dévoiler sa profonde continuité avec les logiques occidentales et modernes.

En Équateur, où l'élection de Correa en 2007 a été possible grâce à l'appui du mouvement Indien, il faut souligner le travail réalisé à l'université de Quito, autour de l'intellectuelle et activiste américaine résidant en Équateur Catherine Walsh, qui a travaillé plus de vingt ans à partir des apports de Paulo Freire[9]. Walsh a amplement réfléchi et publié sur la pédagogie décoloniale (2006, 2013). Elle s'est aussi consacrée à un patient travail de création, d'organisation et de préservation des archives historico-culturelles, en l'occurrence, des groupes racisés Afros et Indiens[10]. Elle a ainsi contribué à un important travail de reconstitution de la mémoire de ces groupes et, par conséquent, de l'histoire collective des peuples actuels d'Abya Yala, base indispensable pour approfondir la pensée décoloniale. Côté formation, elle dirige actuellement une Master où nombre d'intellectuel.le.s de la région ont conflué avec des théoricien.ne.s décoloniales étatsunienn.e.s. Aujourd'hui, Walsh coédite avec Walter Mignolo la nouvelle collection de Duke Press « *On Decoloniality* ».

Apports des féminismes « originaires » à la décolonialité : exemples au Guatemala et en Bolivie

La nomination de Rigoberta Menchú comme prix Nobel de la paix en 1992, a marqué un processus progressif de visibilité des populations Indiennes du continent, commencé

avec le slogan de « 500 ans de résistance Indienne, Noire et populaire » qui accompagnait la préparation de la commémoration de la supposée « découverte ». De nos jours, les peuples Indiens —dans leur immense diversité—, se trouvent au centre de nombreux efforts théorico-politiques qui, bien que ne se revendiquant souvent pas exactement comme décoloniaux et cultivant leurs spécificités, contribuent à l'approfondissement et au renouvellement de cette perspective. Nous prendrons l'exemple de deux pays nettement Indiens, le Guatemala et la Bolivie.

Le cas guatémaltèque est significatif non seulement parce que la population Indienne y est restée majoritaire selon certaines estimations, mais aussi parce qu'elle y a subi un pillage particulièrement brutal —d'abord pendant la colonisation, ensuite pendant l'indépendance où elle a été sacrifiée au café allemand et à la banane étatsunienne, puis de nouveau dans la contre-réforme agraire de 1954 impulsée par une dictature militaire appuyée par les États-Unis qui a abouti au début des années 80 à la politique génocidaire du général putschiste Efraín Ríos Montt. La condamnation de ce dernier pour génocide le 10 mai 2013 (bien que suspendue par la suite), a traduit une certaine reconnaissance de la gravité des violences (néo)colonisatrices exercées durant ces cinq derniers siècles envers la population Indienne. A la même période, la grande publicité faite au « calendrier maya » (supposé, selon certain.e.s, annoncer la « fin du monde » en 2012), même si elle n'a pas été prise au sérieux par bon nombre de rationalistes dans et hors du Guatemala, a convergé avec une vague de revitalisation de certains éléments culturels (néo)Mayas qui a marqué y compris une partie des populations Mayas guatémaltèques. Les déplacements forcés provoqués par la guerre qui ont conduit en ville beaucoup d'Indien-ne-s, et la multiplication des ONGs (financées par la coopération internationale dans le cadre du processus de la paix), qui a fourni à certaines femmes et féministes Indiennes un nouvel espace de travail aux critères de recrutement moins racistes et sexistes (Cumes, 2014), ont permis l'émergence d'une nouvelle population Indienne urbaine mieux formée et de classe moyenne, consolidée après la signature du traité de paix en 1996. Les organisations Indiennes, notamment de femmes, ont cessé de se consacrer exclusivement à la survie et à la recherche de membres de la famille disparu-e-s. Le groupe Kaqla, catalyseur et symbole de ces transformations, a été fondé en 1996 par trois sœurs qui possédaient déjà de longues années d'expérience dans le projet révolutionnaire et dans le féminisme. Elles cherchaient à s'éloigner de la politique traditionnelle pour se consacrer à leurs racines Mayas. Kaqla travaille pour l'autonomie et le bien-être des femmes Mayas et de leurs peuples, autour de trois axes : « renforcement de la mission de vie (formation intégrale), création de connaissance (recherche et systématisation) et production de conscience (incidence) »^[11]. Dans leur recherche d'alternatives méthodologiques et théoriques, elles s'appuient sur un travail collectif basé à la fois sur le corps et sur les différentes spiritualités et conceptions du monde des Mayas (Chirix García, 2003; *Grupo de mujeres mayas* Kaqla, 2010). Au fil des années, elles ont réalisé de nombreux ateliers et réflexions entre femmes Mayas, produisant une série de publications tout à fait novatrices dans lesquelles elles exposent non seulement leurs propres analyses et vision du monde, mais aussi des photos et images produites par elles-mêmes, qui expriment de nouvelles visions, comme par exemple des représentations de femmes Mayas « faisant corps » dans la douleur comme dans la joie, et montrent des parties de leur corps en général cachées (Kaqla, 2004).

La nouvelle génération de femmes indigènes professionnelles et intellectuelles, stimulée par diverses alliées, y compris la coopération internationale et la FLACSO, s'est dotée de différents groupes et espaces de débats et de formation. Lorsque la FLACSO organise en 2001 la Première rencontre méso-américaine sur le genre, aucune femme Indienne ne se trouve à la tribune, mais elles sont nombreuses parmi les quasi huit cents participantes

(Falquet, 2002). Dix ans plus tard, en 2012, la deuxième rencontre témoigne du développement considérable des groupes et des travaux[12], ainsi que de l'émergence d'importantes théoriciennes Mayas telles que Gladys Tzul Tzul ou Aura Cumes[13]. Marquées par l'influence du *Collectif d'études Mayas*, ces dernières tiennent à marquer certaines différences avec les perspectives décoloniales *stricto sensu*. Elles préfèrent, par exemple, le concept de *colonialisme interne* à celui de colonialité. Leurs apports sont pourtant d'une grande importance pour la pensée décoloniale. Tzul Tzul travaille actuellement sur des propositions épistémiques alternatives portées par les « communautés » Indiennes dans le domaine de la justice. Cumes a pour sa part ouvert une nouvelle perspective sur la question du service domestique, en faisant ressortir dans sa thèse[14] que pour les femmes Indiennes du continent, le service domestique représente bien plus qu'une option de travail ou un emploi obligatoire. Elle démontre qu'historiquement une équivalence entre une femme Indienne et « bonne » a été créée : bien au-delà des réalités statistiques, il s'agit d'un élément fondamental de l'« imaginaire » colonial sur les femmes Indiennes, toujours en vigueur et aux lourdes conséquences (Cumes, 2014).

En Bolivie, où depuis 2006 un président Indien a pris la tête de ce pays nettement Indien[15], l'activiste féministe lesbienne d'origine Aymara Julieta Paredes (co-fondatrice du groupe déjà mentionné *Mujeres creando*), fonde un nouveau groupe, *Comunidad-Mujeres Creando*, un des principaux à théoriser le « féminisme communautaire ». Bien qu'il ne se nomme pas décolonial en tant que tel, le féminisme communautaire possède des points communs avec cette perspective, tels que la revendication d'une longue tradition de luttes populaires et de lutte contre le racisme, et la reconnaissance des rapports multiples de pouvoir, y compris parmi les femmes, puisqu'il existe

« des rapports de classe entre femmes, des rapports racistes entre femmes, des rapports lesbophobes entre femmes, des rapports coloniaux entre femmes, des rapports impérialistes entre femmes » (Paredes 2010 : 118).

Cependant, tous ces rapports sont immergés dans des logiques patriarcales, qui articulent toutes les autres —en luttant contre le patriarcat, on les combattrait toutes. Paredes l'affirme :

« Notre féminisme est antipatriarcal. Par conséquent, il est décolonisateur, dés-hétérosexualisateur, antimachiste, anti-élitiste et antiraciste. » (Paredes 2010 : 120).

En conséquence —et étroitement lié à l'invitation à universaliser la proposition Indienne du « bien vivre »— le féminisme communautaire, basé sur une autre vision/épistème située dans des corps Indien-ne-s, offre une solution pour tou-te-s, au-delà des groupes Indiens et du mouvement féministe :

« notre féminisme veut comprendre nos peuples à partir de nos corps, chercher avec les hommes de nos peuples et de nos communautés le bien vivre en communauté avec l'humanité et avec la nature. Partant de nos corps, cette vision diffère de celles jusqu'alors présentées par les hommes également désireux d'améliorer les conditions de la vie. Mais, étant une proposition pour

toute la communauté et pour notre peuple tout entier, elle montre également le chemin des alliances avec d'autres femmes non féministes et avec les hommes qui désirent aussi ces révolutions. » (Paredes 2010 : 120

Alliances larges contre le militarisme et l'extractivisme néolibéral

C'est en faisant retour sur le Guatemala que l'on comprend mieux les derniers développements du féminisme et du lesbianisme décolonial d'Abya Yala —surtout de son versant plus militant. En effet, le Guatemala illustre clairement l'impact du contexte matériel (nouvelle phase d'extractivisme accéléré à partir de 2004 et surtout de 2008) sur la production d'analyses ancrées dans les (pas si) nouvelles luttes. Ceci coïncide avec la présence dans le champ politique et intellectuel d'une quantité appréciable de femmes Indiennes, impliquées dans les luttes sociales.

Rappelons que l'avenir de la région méso-américaine est défini en bonne partie depuis les États-Unis, dans le cadre du Traité de Libre Commerce Libre États-Unis-Canada-Mexique de 1994 et du Plan Puebla Panama lancé en 2001 à l'initiative du Mexique et de la BID[16]. Dans l'objectif de consolider une immense zone de libre-échange jusqu'au Sud du continent, des « mégaprojets » d'infrastructures sont exécutés pour « valoriser » la région. Cette valorisation signifie en fait, comme pour le reste d'Abya Yala, un nouveau cycle d'extractivisme —hydroélectrique, minier et agricole (monoculture d'exportation)[17]. Au Guatemala, cela revient à réactiver la colonisation interne, spécialement celle de la Frange Transversale Nord —où le pillage et les massacres génocidaires se sont concentrés durant la guerre. Beaucoup des projets de barrages, d'exploitation pétrolière, d'extraction minière (or, nickel) et agroindustriels (palme africaine) se situent dans les lieux mêmes qui ont déjà été marqués par les pires massacres durant les années 60 et 80.

Directement touchées par les intimidations, les violences et les meurtres des groupes de sécurité des transnationales et/ou étatiques, par le pillage et les déplacements forcés, quand elles ne sont pas directement les premières cibles d'attaques spécifiques centrées sur le viol collectif, les femmes Indiennes se sont mobilisées dans les luttes paysannes et Indiennes mixtes (Falquet, 2016 b). Dans ce contexte est né le groupe de femmes Amismaxaj (Asociación de mujeres indígenas de Santa María de Jalapá [18]) qui, dès 2003, a construit peu à peu une réponse qui, à partir de 2010, a pris le nom de « féminisme communautaire » (Cabnal, 2015) comme en Bolivie, sans pourtant avoir été en contact. Dans les premières années, Amismaxaj a contribué à la « revitalisation de l'identité ethnique du peuple dans son territoire », en menant une lutte sur deux axes : d'une part la défense du territoire ancestral contre les latifundistes, l'introduction de semences transgéniques et les entreprises minières transnationales —et d'autre part contre le féminicide et la violence sexuelle exercée envers les petites filles dans leurs propres communautés, parfois justifiée par la naturalisation de traditions supposées. Depuis lors, Amixmasaj articule la défense du territoire (ethnique-spirituel et matériel) avec celle du corps des femmes (leur ultime territoire propre) :

« C'est une incohérence cosmogonique que de défendre la terre, sans défendre les corps des petites filles et des femmes qui vivent en elle. [...]Ni le socialisme ni le féminisme ne seront émancipateurs s'ils ne font pas la connexion entre le corps et la Terre. Peu à peu, cette consigne est devenue vitale dans nos

réflexions. Effectivement, c'est sur le corps des femmes, et aussi sur la terre, que toutes les oppressions sont construites, mais c'est aussi dans nos corps que l'énergie vitale est enracinée pour nous émanciper, nous guérir avec la terre et nous permettre de continuer. Il y a un conflit territorial historique à propos du corps des femmes et de la terre, et les femmes Indiennes ont été expropriées de leur corps, comme l'est la terre » (Cabnal, 2015 : 80).

Ainsi, le féminisme communautaire s'affirme comme une proposition épistémologique, qui à partir des femmes Xinka, vise à

« la libération des oppressions historiques structurelles à partir de notre premier territoire de réappropriation et de défense qui est le corps, en relation avec notre territoire-Terre » [\[19\]](#) .

A partir de 2007, ce qui était au début une consigne territoriale contre les transnationales minières devient un énoncé politique central du féminisme communautaire au Guatemala : « Réappropriation et défense du territoire corps-terre ». Ce qu'elles synthétisent dans cette consigne, c'est une analyse puissante selon laquelle l'extractivisme —menace immédiate qui entraîne militarisation, violences sexuelles, assassinats et pillage—, constitue l'un des derniers avatars du patriarcat colonisateur.

En plaçant au centre le corps des femmes Indiennes comme objet de toutes les violences mais aussi comme sujet individuel et collectif, première source matérielle et spirituelle de résistance, le féminisme communautaire avance des propositions majeures. À partir des pratiques concrètes au croisement des luttes féministes, Indiennes et antiracistes contre l'extractivisme, le féminisme communautaire théorise la connexion entre les différentes formes de violence contre les femmes Indiennes : avant la colonisation, pendant celle-ci, à l'indépendance et, plus récemment, pendant la guerre contre-révolutionnaire des années 80 et jusque dans l'actuelle militarisation néolibéral. Ce faisant, elles situent la violence patriarcale et raciste contre les corps des femmes racisées, que certaines nomment génocide [\[20\]](#), au centre de la longue histoire qui va de la colonisation à la recolonisation.

Bien que toutes les auteures et tous les groupes mentionné.e.s ne se soient pas toujours dénommé.e.s, et ne se désignent pas nécessairement aujourd'hui, comme féministes et/ou lesbiennes décoloniales, en remontant de nombreuses racines plus anciennes et en suivant le fil du féminisme « autonome » d'Abya Yala depuis le début des années 90, nous avons pu tisser une toile complexe. Y apparaissent des militantes, des universitaires et des artistes situées dans différentes positions de race et de classe, qui développent des réflexions contextualisées à partir de luttes anciennes et actuelles, contre l'oppression, l'exploitation, le pillage, la violence et la guerre. Elles mettent toujours davantage en lumière le lien entre la colonisation déprédatrice du territoire-Terre, et la colonisation du corps des peuples d'Abya Yala, spécialement des corps des femmes racisées et appauvries.

À ce propos, il est pertinent de revenir sur une remarque de Brenny Mendoza (2014) sur le travail de Lugones. Mendoza suggère de façon intéressante que Lugones fonde son argumentation sur l'inexistence du genre avant la colonisation, à partir d'auteures autochtones des États-Unis telles que Paula Gunn Allen (1986), critique littéraire et poète, ainsi que sur les travaux d'Oyeronke Oyewumi (1997), sociologue Yoruba du Nigeria. Que constaterait-on si l'on s'appuyait sur les analyses les plus récentes produites directement

par des féministes et les lesbiennes racisées d'Abya Yala? Des féministes Afro-brésiliennes comme Sueli Carneiro (2005) et Jurema Werneck (2005), ou Afro-dominicaines comme Ochy Curiel, démontrent qu'en même temps qu'existaient des aspects particulièrement favorables aux femmes dans les cultures Afros anciennes ou actuelles, on y trouvait également des éléments hétérosexistes et patriarcaux qu'il fallait combattre en même temps que ceux de la société globale-moderne-éclairée-occidentale. Les féministes communautaires et/ou décoloniales Indiennes, pour leur part et avec leurs nuances respectives, critiquent toute idéalisation des cultures préhispaniques et du « fondamentalisme ethnique », qui —sous le regard de l'Occident— tente de naturaliser des éléments culturels patriarcaux récemment inventés comme s'ils résultaient d'une véritable tradition (Cumes, 2009). Pour Paredes, plus que d'imposer un patriarcat qui n'existait pas antérieurement, la colonisation a scellé avec ce qu'elle appelle *patriarcat préhispanique*, une alliance durable qu'elle baptise *jonction patriarcale* [*entronque patriarcal*]. Au Guatemala, les féministes communautaires, qui avaient auparavant nommé ce processus « reconfiguration de patriarcats », font leur ce nouveau concept. Et Amismaxaj définit le féminisme communautaire comme « une transgression qui part d'un regard critique sur l'identité ethnique essentialiste pour construire une identité politique qui nous permette, à partir de ce que nous sentons en tant que femmes originaires, de questionner notre logique culturelle d'oppression historique issue d'un patriarcat ancestral originaire [21] et qui se réactive avec la pénétration du patriarcat colonisateur » [22]. En conséquence, lutter contre un patriarcat ou l'autre s'inscrit dans une lutte intégrale et simultanée contre les différents rapports de pouvoir imbriqués.

De cette façon, elles apportent des éléments très précieux, tant épistémologiques que pratiques, pour approfondir la réflexion sur certains sujets d'intérêt majeur pour les féministes, les lesbiennes matérialistes, les antiracistes et les anticapitalistes dans d'autres parties du monde (Falquet, 2016). Elles permettent d'abord d'approfondir l'analyse historique de l'hétérosexualité comme système politique et son imbrication complexe avec les rapports sociaux de race et avec la colonisation, ou l'analyse de la race et de la colonisation comme étant étroitement imbriquées avec l'hétérosexualité. Elles permettent ensuite de penser plus en profondeur la logique d'imposition simultanée de la reproduction sociale et biologique à certains groupes humains et à certaines régions du monde – aussi bien dans la première phase d'accumulation primitive qui commence avec l'invasion d'Abya Yala et qui a permis l'émergence du capitalisme, que dans l'actuelle phase d'accumulation par pillage. Ainsi, elles proposent des outils déterminants pour penser le passé et l'avenir de la mondialisation néolibérale dans une perspective globale, et construire des alternatives.

Traduit de l'espagnol par Hanitra Andriamandroso

Bibliographie

Allen, Paula Gunn, 1986. *The sacred hoop. Recovering the feminine in the American Indian traditions*, Boston, Beacon Press.

Barrios, Luisa, 2000, « Lembrando Lèlia Gonzales », http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n23_p347.pdf

Cabnal, Lorena, 2015, « Corps-territoire et territoire-Terre : le féminisme communautaire au Guatemala » : entretien avec Lorena Cabnal, *Cahiers du Genre*, n° n°59, pp 73-90.

Carneiro, Sueli, 2005, "Noircir le féminisme". *Nouvelles Questions Féministes*, Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes, Vol. 24, n° 2. pp 27-32.

Chirix García, Emma Delfina y Grupo de Mujeres Mayas Kaq'la, 2003, *Alas y Raíces, Afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il Ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*. Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaq'la.

Combahee River Collective. 2005 [1979]. "Déclaration du Combahee River Collective". (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et "race". Repères historiques et contemporains. *Cahiers du CEDREF*. Paris : Université Paris-Diderot. Pp 53-67.
<https://cedref.revues.org/415>

Crenshaw, Kimberlé Williams, 1991, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color », *Stanford Law Review*, n°43. Pp 1241-1299.

Cumes, Aura, 2009, « »Sufrimos vergüenza »: mujeres k'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala », *Desacatos*, n° 31, septembre-décembre, México, CIESAS, pp. 99-114.

Cumes, Aura, 2014, « La « india » como « sirvienta » : servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala », Tesis para optar al grado de doctora en antropología, CIESAS, Mexico, 286 p.

Curiel Ochy, 2014, *La Nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá, Brecha lesbica & Buenos Aires, En la Frontera.

Cusicanqui, Silvia, 2016, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Falquet, Jules, 2001, Compte-rendu de la Première Rencontre Méso-américaine d'Etudes de Genre, Antigua, Guatemala, 28-31 août 2001, *Cahiers du genre*, pp 269-270.

Falquet, Jules, 2016 a, « La combinatoire *straight*. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales », *Cahiers du genre*, pp73-96.

Falquet, Jules, 2016 b, Pax neoliberalia. *Perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence*. Paris : Editions iXe. 192 p.

Federici, Silvia, 2014 [2004], *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Marseille : Senonevero, Genève - Paris : Entremonde.

Garay Zarraga, Ana, 2014. *La Minería transnacional en centroamérica : lógicas regionales e impactos transfronterizos. El caso de la minería de Cerro Blanco*. Informe OMAL (Observatorio de multinacionales en América Latina, Madrid & Bilbao) n° 10 : <http://omal.info/spip.php?article6457>

Gómez, Francisca, 2013, « Ginocidio en Guatemala », 11 sept 2013, blog de l'association *Comunicarte*, <http://noticiascomunicarte.blogspot.fr/2013/09/ginocidio-en-guatemala.html>

Grupo de mujeres mayas Kaqla, 2010, *Rub'eyal Qik'aselmal. Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos. Propuesta metodológica a partir de la experiencia de las mujeres mayas de Kaqla*. Guatemala.

Grupo de mujeres mayas Kaqla. 2004. *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*. Guatemala. 226 p.

Lugones, María, 2008, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, n° 9, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, pp. 73-101.

Mendoza, Brenny, 2001, "La demitologización del mestizaje en Honduras : evaluando nuevos aportes", *Mesoamérica*, n°42, Northridge : California State University, pp. 256-279.

Mendoza, Brenny, 2014, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Mexico : Herder, 452 p.

Oyewumi, Oyeronke, 1997, *The invention of women. Making african sense of western gender discourses*, Minneapolis : University of Minnesota.

Palencia Prado, Tania, 2013. *Ginocidio contra mujeres indígenas*, Ensayo para el grupo Actalianza, Ciudad Guatemala, 118 p.

Paredes, Julieta, 2010, « Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario », en Yuderkys Espinosa Miñoso (dir.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano*, t. 1. Buenos Aires : En La Frontera : 117-120.

Tzul Tzul, Gladys, 2015, « ¿Cómo construyen crítica las comunidades indígenas? Un acercamiento a las formas de la exclusión epistémica », *Lasforum Review*, XVI, 1, 12-13.

Walsh, Catherine (ed.), 2013, *Pedagogías decoloniales : prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.

Walsh, Catherine; Garcia Linera, Alvaro; Mignolo, Walter (eds.), 2006, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento, / Interculturality, Decolonization of The State and Knowledge*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 128 p.

Werneck, Jurema, 2005, « Ialodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes ». *Nouvelles Questions Féministes*, Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes, Vol. 24, n° 2. pp 33-49.

Notes

[1] Elle est également directrice du Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation and Culture de la même université.

[2] Le texte est publié en espagnol la même année dans la revue colombienne *Tábula rasa*, et en anglais dans un Web-dossier du programme Worlds & Knowledges Otherwise (WKO) du *Center for Global Studies and the Humanities* de l'Université de Duke (« The coloniality of Gender », 2008, https://globalstudies.trinity.duke.edu/wpcontent/themes/cgsh/materials/WKO/v2d2_Lugones.pdf).

[3] En France, où les critiques radicales (lesbiennes, anticapitalistes et antiracistes) à l'intérieur du féminisme ont peu de visibilité et où le mouvement est plus faible, différents secteurs antiféministes, profondément misogynes et souvent lesbophobes, se servent davantage de la critique décoloniale contre le féminisme que contre la colonialité elle-même.

[4] Curieusement, en France au contraire, certains courants de pensée décoloniale, qui opposent la race à la classe et surtout au sexe, sont assez conservateurs en ce qui concerne la sexualité, affirmant même parfois que la sexualité est une question « sans intérêt » ou « un luxe » pour les personnes prolétaires et racisées vivant dans les quartiers populaires

[5] Oyeronke Oyewumi, sociologue Yoruba du Nigeria, s'appuie sur l'insignifiance du genre dans la culture Yoruba pour critiquer l'universalisme du concept occidental de genre (1997). Une partie des Afrodescendant-e-s d'Abya Yala sont précisément d'origine Yoruba.

[6] La thèse d'un enfermement brutal des femmes dans la sphère privée est aussi proposée quelques années auparavant, dans une autre réflexion et concernant un autre continent, par la marxiste italo-étatsunienne blanche Silvia Federici, dans le cadre d'une réflexion historique sur la « Chasse aux sorcières » du Moyen Âge européen (2004).

[7] Elle a ouvert la voie pour que beaucoup de nations d'Abya Yala puissent se revendiquer peu à peu pluriethniques et multiculturelles dans la décennie 90.

[8] Certaines parlent de leur *cuerpa*, ma corps au féminin (*mi cuerpa es mía*, ma corps est mienne), slogan impossible à rendre en français.

[9] Catherine Walsh est professeure et directrice/fondatrice du Doctorat en Études Culturelles Latino-américaines, et coordinatrice de la Chaire d'Études Afro-andines de l'Université Andine Simón Bolívar, dont le siège est en Équateur. Elle a reçu des distinctions de la part de l'Université de Duke.

[10] Catherine Walsh a été la coordinatrice du Fonds Documentaire Afro-andin, et continue d'y participer.

[11] <http://ambulante.com.mx/es/director/mujeres-mayas-kaqla>

[12]

<http://docslide.net/documents/ii-encuentro-mesoamericano-de-estudios-de-genero-y-femini-smos.html>

[13] Depuis 2015, les deux Font partie du GLEFAS.

[14] Dirigée par Aída Hernández.

[15] Bien qu'il y ait des groupes très différents et même en conflit ouvert, en particulier entre la Sierra et la Selva.

[16] Les principaux financeurs sont la BID, la Banque mondiale, l'Union européenne, la Société andine de développement (SAD), la Banque de l'Amérique centrale d'intégration économique (BCIE) et la coopération au développement des États-Unis, du Japon et de l'Espagne : Pickard, Miguel, novembre 2002, *Tout ce qu'il faut savoir sur le Plan Puebla Panama* : <http://risal.collectifs.net/spip.php?article91>

[17] À peu près un quart du territoire de l'Amérique centrale a été cédé en concession à des transnationales (Garaye Zarraga, 2014).

[18] Elles ne sont pas Mayas mais Xincas, un autre groupe Indien qui était officiellement considéré comme disparu et qui est aujourd'hui en voie de réapparition, précisément dans le cadre de la défense de son territoire contre l'accaparement.

[19] <http://amismaxaj.blogspot.fr>

[20] Fortement marquée par ces réflexions, Tania Palencia Prado, essayiste métisse a proposé le concept de génocide (2013) diffusé par la journaliste et activiste Maya Quiché Francisca Gómez (2013).

[21] Qu'en Bolivie, elles nomment patriarcat préhispanique.

[22] <http://amismaxaj.blogspot.fr>

Jules Falquet est militante féministe, maîtresse de conférences à l'Université Paris7 et chercheuse au CEDREF (Centre d'Enseignement, de Documentation et de Recherches pour les Etudes Féministes)- Page personnelle : <http://julesfalquet.wordpress.com/>