

Yuderkys Espinosa-Miñoso est une penseuse, écrivaine, chercheuse, enseignante et activiste féministe antiraciste et décoloniale d'origine afrodominicaine. Elle prépare un doctorat en philosophie à l'Université de Buenos Aires sur la "critique de la raison féministe latinoaméricaine" sous la direction de Maria Lugones. Elle est membre fondatrice du Groupe Latino-américain d'Etude, de Formation et d'Action Féministe (GLEFAS).

Parmi ses travaux les plus connus, on trouve "Escritos de una lesbiana oscura..." (2007), "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos..." (2009), "El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala (2015). Elle a également compilé et coordonné plusieurs publications telles que "Tejiendo de "Otro Modo": Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala" (2014).

Actuellement, elle coordonne deux nouvelles compilations : "Un tal feminismo descolonial: Nuevos aportes a más de una década" et une compilation de textes co-édités avec Maria Lugones et Nelson Maldonado Torres : "Decolonial feminism in Latin-América: Contributions and Challenges" de próxima aparición en Sudafrica y EEUU.

Dans cet entretien avec Fanny Gallot, elle revient sur sa trajectoire militante et théorique dans le mouvement féministe d'Amérique Latine et des Caraïbes.

Fanny Gallot : Peux-tu te présenter, nous dire d'où tu parles et ce qui te semble important dans ta vie pour parler de l'intersectionnalité, du croisement entre classe, race et genre ?

YEM : Je suis née en République Dominicaine dans un quartier populaire de Saint Domingue, la capitale. Je viens d'une famille pauvre, précaire et métisse : mon père est noir, afro-descendant d'une famille d'artisans et ma mère est métisse, elle vient d'une famille paysanne qui a migré de l'intérieur du pays vers la ville pour y trouver de meilleures conditions de vie dans le cadre du grand processus de migration interne qui s'est développé depuis les années 1930, pendant la période de modernisation impulsée par le dictateur Rafael Trujillo^[1].

Comme beaucoup d'autres, ma famille a consacré ses efforts à évoluer socialement, dans le cadre de la supposée démocratie raciale affichée par les élites intellectuelles et les discours officiels, à travers l'éducation des enfants et l'obtention de meilleures conditions de travail. Ainsi, avec le temps, ma famille a réussi à intégrer la classe moyenne urbaine et travailleuse. Mais quand j'étais enfant, on a vécu avec des restrictions très importantes. Tout ceci me semble essentiel à signaler afin de connaître d'où je viens et quels sont mes intérêts intellectuels et politiques.

Il y a deux éléments qui vont marquer mon parcours considérablement, ils ont un rapport étroit avec ma vie, avec ma trajectoire de fille qui a grandi dans un quartier populaire. L'un est le rôle central de l'éducation comme moyen d'ascension sociale et l'autre, une obsession quasi délirante de la part de mon père de développer chez ses enfants la capacité à réfléchir par eux-mêmes et de façon autonome et critique. Ceci allait de pair avec une forte conviction de la liberté et de la capacité humaine à construire sa propre destinée, une capacité qui rejoignait la responsabilité envers soi et envers la communauté.

Mon père était athée et ma mère venait d'une famille catholique, il y avait alors des conflits

permanents entre les deux, mais comme il s'agissait d'une famille nucléaire, patriarcale, le père imposait toujours ses règles. D'une certaine manière cet aspect de ma famille, dans mon cas, a joué en ma faveur car il m'a permis d'éviter de suivre ce que ma mère voulait pour moi : me préparer au mariage et à devenir une bonne épouse, avec tout ce que cela implique : être une bonne femme au foyer, une bonne mère dépendante de son mari.

De son côté, mon père persistait avec l'idée de me donner une bonne éducation qui développe en moi l'esprit critique, ce qui m'a donné l'habitude mais également une proximité critique avec la lecture et la théorie. Cette conviction que seule l'éducation pourrait me permettre d'évoluer m'a permis d'accéder à l'université, bien que ce fût par l'intermédiaire d'un crédit éducatif que j'ai dû rembourser par la suite à la fin de mes études.

Ceci explique aussi pourquoi depuis l'âge de sept ans j'ai vécu avec ma grand-mère dans un quartier résidentiel de classe moyenne travailleuse afin de pouvoir aller dans une école qui me fournisse une bonne formation. J'ai dû traverser là-bas des situations difficiles en rapport avec la classe, le genre et la race. Du point de vue du genre, je n'ai pas été une petite fille conventionnelle. On se moquait de moi à l'école car je ne collais pas aux normes féminines, je cassais le système de genre binaire installé par l'occidentalisation.

Pendant longtemps, j'ai interprété ce mépris dont je souffrais du point de vue du genre. Mais, en réalité, je crois que ce pouvait s'expliquer d'un point de vue « intersectionnel » car au fond, outre le genre, j'accomplissais les stéréotypes de la classe sociale racialisée dont j'étais issue. Je correspondais bien plus au garçon manqué du quartier qu'à la petite fille de classe moyenne avec des aspirations bourgeoises. J'étais une petite-fille qui ne lissait pas ses cheveux crépus, qui portait le « pajon » comme on appelait les filles afrodescendantes qui ne lissaient pas leurs cheveux ou portaient des tresses ; qui jouait pieds nus dans la rue, montait aux arbres, parlait fort et se bagarrait avec les garçons.

Même si je jouais avec des poupées et que je rêvais au prince charmant, je n'étais pas considérée comme un bon modèle de féminité à la façon occidentale bourgeoise.

FG : Quand as-tu croisé le féminisme ?

YEM : Des années plus tard, à l'université. C'est incroyable, moi, une Afrodominicaine issue d'un quartier populaire urbain, je vais croiser pour la première fois le féminisme grâce à l'académie, presque à la fin de mes études. Je m'inscris à un cours optionnel sur « rôles de genre » et j'y deviens ensuite la meilleure étudiante. L'enseignante est une femme blanche qui a étudié aux Etats-Unis ; elle vient d'une des familles de l'élite du pays. J'apprends petit à petit qu'elle est féministe et lesbienne, et c'est elle qui me met en contact avec le mouvement féministe. Elle le fait par l'intermédiaire de son organisation de féministes lesbiennes, *Mitilene*, qui mène une politique assez radicale pour l'époque. Ce groupe disparaît, peu de temps après, suite à la migration de plusieurs de ses membres vers les Etats-Unis, à la fin des années quatre-vingt.

A la fin des années quatre-vingt-dix, nous avons décidé de créer une organisation qui a été mon premier groupe de lesbienne féministe que nous appelions Ciguay - en langue taina, c'est le nom du lieu où on enterrait les femmes. C'est à ce moment-là que je commence à être confrontée à l'origine de classe de la plupart des participantes du groupe, je ne mesure pas alors le racisme qui l'accompagne : dans différents espaces, on croise des lesbiennes

qui ne viennent pas du féminisme et qui sont des lesbiennes de classe populaire, dont plusieurs portent des surnoms masculins, ce sont des butch qui se confrontent à la binarité du genre et le déstabilisent. Je commence une relation avec l'une de ces filles.

La grande discussion qu'on a alors dans notre groupe c'est : l'ouvre-t-on à ce groupe de lesbiennes ? Malheureusement, les membres de cette organisation refusent d'établir un travail en coopération avec elles. Les enjeux de classe et de race de la majorité des membres du groupe sont alors évidents dans la mesure où ce sont des lesbiennes blanches et blanches/métisses venant de classes privilégiées. Nos intérêts paraissant alors irréconciliables, je décide de quitter le groupe.

Je pars en exprimant ma position dans une lettre de démission. Je continue alors ma relation avec cette fille pendant quelques années et je m'éloigne de l'activisme. Plus tard, j'ai une relation avec un garçon que je rencontre dans les quartiers populaires de la ville de Saint Domingue. J'avorte trois fois avec lui et j'ai finalement une fille, ma fille et compagne de vie, Lia. J'achève cette relation quand ma fille est sur le point d'avoir deux ans et je reviens à la politique féministe en 1993.

Je découvre une autre situation à ce moment-là : la plupart des lesbiennes-féministes et des féministes que j'avais connues à la fin des années quatre-vingt travaillent maintenant entièrement pour la gestion d'État et des politiques publiques envers les femmes ou travaillent, dans le cadre de leurs ONG, pour l'organisation de la quatrième Conférence Mondiale de la Femme, des Nations Unies. Il y a également un espace très important qui réunit toutes les organisations féministes et des femmes dans le pays : la Coordination des Organisations non Gouvernementales de la Femme.

Dans cet espace, je rencontre Ochy Curiel^[2] avec qui j'ai une relation amoureuse de quelques années et une relation politique et de complicité qui dure encore aujourd'hui. Liée au coopérativisme, elle milite depuis longtemps avec des secteurs populaires. Mais au moment où je reprends l'activité politique féministe en 1993, elle est très active au sein du mouvement féministe et fait partie d'un espace appelé l' « Identité, la maison des femmes noires ». Ce groupe va avoir une grande importance car il est l'un des premiers de l'Amérique latine à faire émerger cette question des femmes noires. Au début des années 1990, il organise la première réunion du *Réseaux des Femmes Afro-latino-américaines et des Caraïbes* d'où émerge le réseau des femmes afro-latino-américaines et des Caraïbes.

Avec Ochy, nous allons former un groupe autonome de lesbiennes féministes qui va s'appeler *Las Chinchetas*. Il s'agit d'un groupe itinérant d'artistes et d'activistes dominicaines. Nous y menons un activisme dissident, radical et autonome par rapport à la politique féministe institutionnalisée qui caractérise le féminisme du pays depuis le début des années 1990. Nos actions réinvestissent la rue et l'intervention publique par la réalisation de concerts, de performances et d'activités politiques qui rejettent la politique gouvernementale néolibérale et critiquent la complicité des féministes avec ces politiques. On a recours à l'art comme moyen privilégié pour faire de la politique.

Grâce à leurs interventions et à leurs connections dans les espaces internationaux où l'on débat du sens de la politique féministe latino-américaine, *Las Chinchetas* deviennent alors un référent de la radicalité politique féministe dans le pays et à l'échelle continentale. Notre relation affective et politique nous radicalise également petit à petit : cela fait partie d'un processus de maturation. Cette étape est essentielle pour notre activisme et pour notre trajectoire politique internationale. Deux questions sont essentielles durant ces années d'acquisition d'une voix propre et d'un leadership.

L'une d'elles se pose au moment de notre participation à la VIIème Rencontre Féministe Latino-américaine et des Caraïbes, au Chili, en 1996. C'est un moment très difficile au sein du féminisme latino-américain car on y constate la division brutale existante depuis les années 1990 entre les féministes latino-américaines dans le débat entre autonomie et institutionnalisation. On peut dire qu'il s'agit de la version latino-américaine du débat entre féminisme libéral et féminisme radical. A un autre niveau, on pourrait interpréter ceci également comme le débat entre féminisme de l'égalité et féminisme de la différence.

La deuxième question, c'est que notre proposition (la mienne et celle d'Ochy) d'organiser les prochaines rencontres Féministes Latino-américaine et des Caraïbes en République Dominicaine est acceptée au Chili. Ainsi, malgré l'opposition des féministes institutionnelles dominicaines, les rencontres ont eu lieu chez nous. Cependant, nous ne sommes pas parvenues à négocier que les *Rencontres de Lesbiennes Féministes Latino-américaines et des Caraïbes*, aient également lieu là-bas.

Avec tout ceci, j'essaie de rendre compte de ma trajectoire dans le féminisme latino-américain.

FG : Comment te situes-tu par rapport à la « deuxième vague » féministe ?

YEM : Ma proposition d'historicisation démarre depuis la fin des années 1980 parce que, ce qui m'intéresse, c'est une histoire impliquée, une histoire à partir de l'expérience, de mon parcours dans le féminisme, ses débats, ses peines, ses désaccords et disputes. Les quelques livres qui existent sur le féminisme latino-américain racontent l'histoire qui a construit l'hégémonie à l'intérieur du féminisme.

Ma proposition est de faire l'histoire du féminisme latino-américain depuis une position subalterne, car j'ai toujours été du côté de celles qui ne racontent pas, de celles qui n'ont rien de plus que leur propre puissance et leur voix, une voix qui refuse de ne pas se dire et de ne pas être entendue. Je remercie d'ailleurs cette résistance et ces affrontements qui nous permis de prendre position, Ochy et moi.

Ma propre histoire commence donc depuis le moment où j'ai intégré le féminisme, car j'avais alors 21 ans. Ce que j'ai alors pu vivre depuis, c'est cette première rupture autonomie/institutionnalisation dans les années 1990, et une autre rupture après, qui sera en rapport avec la question de l'essentialisme, à la fin des années 1990 et au début des années 2000.

FG : La question des féministes des classes supérieures et blanches ne se posaient alors pas en tant que telle ?

YEM : La première grande rupture dont j'ai été témoin est centrée sur le rapport des féministes avec l'État et avec le monde du développement. Ce que nous appelons institutionnalisation/autonomie concerne cela, ce n'est pas une rupture sur la question de classe ou de race. A ce moment-là, il n'y a pas ce regard-là. Au moins pas de façon ouverte, bien qu'il y ait des questions qui puissent y être reliées. Par exemple, nous, les autonomes, nous avons dénoncé la complicité du féminisme des ONGs et de l'Etat avec les politiques de financement envers des pays du tiers monde menées par le projet néolibéral et impérialiste des Etats Unis et de leurs alliés.

Nous nous affrontions alors aux négociations auxquelles participaient les féministes institutionnelles, libérales et de l'égalité avec les gouvernements néolibéraux des années 1990 avec les agences du monde du développement et de la banque multilatérale comme la BID, la Banque Mondiale, et là l'AID (Agence Internationale pour le Développement). Nous critiquions alors farouchement la complicité des féministes avec les gouvernements de droite et avec les bureaux des Nations Unies. Pourtant, nous n'abordions pas vraiment les différences de classe et de race qui existaient entre nous qui menions le projet autonome féministe.

D'un autre côté, le féminisme autonome n'a pas eu de position consensuelle et visible sur la lutte des classes. Il n'a même pas eu de débat sur notre positionnement à propos du féminisme populaire. Depuis la fin des années 1970, il y a toujours eu des débats dans le féminisme latino-américain sur le féminisme populaire mais nombre de femmes, qui venaient des partis de gauche au début des années 1990, vont adopter un discours du « changement de l'intérieur » et de la supposée restructuration de l'État.

Je dois dire que la plupart de militantes de ce féminisme populaire, tout comme dans les autres courants féministes, étaient d'origine bourgeoise ou de classes moyennes et étaient des féministes blanches-métisses, qui se rendaient dans les secteurs populaires, par l'intermédiaire des ONG, avec l'idée de « conscientiser les femmes ». Une forme de militance assez problématique car elles apportaient aux femmes des secteurs populaires une vérité prémâchée sur leur propre situation.

Dans les années 1980 ces féministes avaient un engagement en direction des secteurs appauvris et un discours anti-État – plusieurs parmi elles venaient même de la lutte armée. Cependant, une fois affaiblis les processus révolutionnaires des années 1970 et 1980, au moment de la fin de la Guerre froide, elles se dépêchent d'accepter et de soutenir les processus par le biais desquels la démocratie libérale représentative s'instaure comme une foi nouvelle, comme un nouvel ordre mondial qui présage le progrès et la paix.

Beaucoup des féministes qui avaient cumulé du leadership pendant les décennies précédentes abandonnent ou transforment alors leurs espaces de lutte pour les adapter à un nouveau scénario. Elles commencent à faire partie d'un agenda transnational pour le développement et pour les Droits Humains, sous le leadership des Nations Unies. Certaines restent dans les ONG, mais avec leur rôle transformé, maintenant dans le service et le remplacement des tâches que l'État néolibéral confie à des mains privées.

Les ONG féministes n'accompagnent plus les mouvements avec un projet révolutionnaire, elles deviennent maintenant la voix des mouvements et des femmes et cherchent à occuper une place dans l'État. Cette voix féministe dans les mains des technocrates est prête à négocier des miettes avec l'État, des politiques de pauvreté et des arrangements dans lesquels elles assurent leur rôle de fournisseuses de services.

Même si je fais ces analyses du fait de mon passage par le féminisme autonome, je peux t'assurer que la rupture entre les autonomes et les institutionnelles n'a jamais été une rupture ouverte d'affrontement de classe. Des années 1960 aux années 1980, dans l'histoire des Rencontres Féministes Latino-américaines, on peut voir des débats et des tensions à propos de l'autonomie du mouvement par rapport aux partis de politiques de gauche. A ce moment, les femmes qui sont à l'origine de la rupture entre autonomie et institutionnalisation marchaient ensemble.

Majoritairement issues de classes privilégiées en dépit de certaines différences de projets

politiques, elles s'opposaient alors à la tentative des partis de gauche d'introduire la lutte des classes au sein des rangs féministes. Elles ont alors dû faire face à la double militance et à cette tentative d'ingérence des partis de gauche. Il se peut que pour cette raison que la question de la classe ait été un peu voilée lors de ces débats entre autonomie et institutionnalisation. La classe apparaissait comme un compromis dans la lutte mais comme une problématisation à l'intérieur du mouvement.

Mais il me semble aussi que cela avait à voir avec le besoin d'effacer nos origines différentes vu que l'on priorisait l'unité de genre, l'unité d'oppression du seul fait d'être des femmes. On supposait que le fait d'être des femmes nous unifiait, alors la question de classe ne ressortait pas de nos débats et oppositions comme quelque chose à débattre entre nous ; cela apparaissait comme une préoccupation pour les stratégies politiques à développer à l'extérieur mais pas à l'intérieur du mouvement.

Ainsi, à un moment donné, les tensions au sein de cette même génération de féministes ont été très fortes et on n'a pas pu en empêcher la rupture. Mais cela n'a pas été à cause de la question de classe car même du côté de celles qui défendaient l'autonomie la plupart étaient des bourgeoises. La rupture a lieu à l'intérieur des intérêts de la classe moyenne qui n'a rien à voir avec la femme travailleuse.

Quant à moi, je vivais une situation d'isolement avec Ochy en République Dominicaine, du fait de notre exclusion systématique de tous les espaces féministes et même des espaces de travail professionnel qui étaient dans les mains de nos anciennes camarades qui se sentaient maintenant questionnées par notre discours contre-hégémonique. Nous vivions ceci en pleine solitude étant donné les distances relatives du fait de vivre sur une île et étant donné que nous n'avions pas à ce moment-là des contacts internationaux ni aucun type de ressources.

C'est au Chili que nous rencontrons un courant féministe qui fait les mêmes critiques que nous et qui se nomme féministes autonomes : j'avais déjà eu des contacts avec certains de leurs écrits qui m'étaient parvenus par le biais de feuilles photocopiées que je garde encore et qui m'ont beaucoup influencée, mais nous n'imaginions pas qu'il s'agissait d'un mouvement large et régional. Quand on a entendu ces féministes, nous nous sommes reconnues dans leurs idées et nous avons commencé à nous nommer féministes autonomes alors que nous nous appelions avant des féministes indépendantes.

Après les 8^e Rencontres des Féministes Latino-américaine et des Caraïbes, Ochy part au Mexique et j'obtiens une bourse d'études en Argentine. Après dix ans dans les luttes féministes je m'aperçois que j'ai besoin de revenir à la théorie pour obtenir des outils conceptuels susceptibles de m'aider à penser la politique féministe latino-américaine, pour produire une pensée critique pour une pratique critique. J'arrive en Argentine en 2001 avec ma fille Lia de 7 ans afin de suivre des études à FLACSO en pleine crise politique et économique. J'avais déjà commencé à écrire quelque chose et, quand j'arrive dans ce pays, je réalise qu'on s'en sert à l'université, qu'il y a des gens qui me connaissent, qui me lisent, tout ceci a été une agréable surprise.

L'expérience de la migration, le fait de venir en Argentine, nous a fait traverser plusieurs expériences de racisme à ma fille et moi. Avant, dans mon pays, mon vécu était tellement naturalisé et je n'avais pas une conscience et un discours antiraciste développé. En République Dominicaine, je percevais certaines choses en rapport avec le genre ou la classe, mais pas avec la race.

Arrivée en Argentine, j'ai continué à m'intéresser à la théorisation féministe et à l'écriture, mais rapidement, j'ai commencé à sentir que ces théories n'expliquaient pas une série de situations que je vivais jour après jour à Buenos Aires. Je les vivais dans la rue mais également dans le mouvement, ma fille les vivait avec ses ami·e·s d'origine bolivienne ou péruvienne à l'école publique située près du bidonville de Bajo Flores.

C'est alors que je suis tombée sur quelques textes de féministes antiracistes, de féministes noires et de couleur aux Etats-Unis qui deviendront pour moi comme pour plusieurs des féministes décoloniales d'Abya Yala[3] des références clés. L'influence d'Ochy a été également importante sur ce point, car c'est par elle et par ses analyses du mouvement des femmes afro articulées au Réseauxde Femmes Afro Latino-américaines et de la Diaspora que je me suis nourrie de ces débats. C'est à partir de là que j'ai commencé à pouvoir travailler à une lecture de la co-constitution de l'oppression.

FG : Peux-tu nous parler de tes livres ?

YE : *Escritos de una lesbiana oscura : reflexiones criticas sobre feminismo y politica de identidad en América Latina*[4], je l'ai réalisé à Buenos Aires. C'est une compilation de mes essais, articles et notes jusqu'en 2007 – certains textes ont d'ailleurs été publiés sur différents supports plus ou moins confidentiels.

Après coup, ce livre permet deux choses qui me paraissent intéressantes : la première, c'est que je me suis décidé à classer des travaux compilés chronologiquement, parce que je voulais montrer comment quelqu'un comme moi, une bâtarde qui provient d'un quartier pauvre de Saint Domingue peut en arriver à l'écriture, écrire son expérience, ce qu'elle pense sur les choses qu'elle a vécues et expérimentées au sein de la politique féministe. Qui aurait cru que quelqu'un comme moi pouvait parvenir à écrire étant donné mon manque de capital symbolique et culturel légitime, étant donné mon manque d'outils dans l'art d'écrire ?

Cela m'intéressait de le souligner, de dire aux gens que oui, nous pouvons, les subalternes, et nous devons nous engager dans la production de notre voix propre, de notre voix. C'était surtout un message pour d'autres gens minorisés, des gens comme moi qui ont été dépossédés de toutes leurs connaissances. C'est quelque chose, qu'avec le travail de mon groupe, le GLEFAS, nous avons essayé de promouvoir, à savoir que les féministes latino-américaines, surtout les subalternes, les racialisées et les appauvries se voient elles-mêmes comme de potentielles penseuses, autrices de leurs idées, de leurs savoirs sur le monde. Nous, les putains, nous pouvons faire de la théorie.

C'est un point clé dans la possibilité d'abandonner notre dépendance académique et épistémique vis-à-vis du Nord. Cela implique de nous connaître comme créatrices, que nous perdions la peur de produire de la pensée. Avec ce travail, j'ai fait en sorte que les gens puissent lire une trajectoire, qu'ils voient comment j'avance dans ma pensée, pas nécessairement de manière linéaire, comment je voyage au sein d'une production théorique, dans la construction d'une théorie. Et comment cela en même temps se manifeste dans ma production théorique actuelle. Ce que je veux dire c'est que si quelqu'un comme moi, qui suis née dans un quartier populaire de la République Dominicaine peut le faire, cela veut dire que n'importe qui peut le faire.

L'autre question qui me paraît pertinente, c'est que le livre est un corpus théorique qui

surgit d'un dialogue passionné et en développement avec le mouvement féministe dans lequel je m'inscris en tant que féministe. Ainsi, ces essais sont l'empreinte d'un présent continu, ils sont une écriture vive, en déplacement, qui permet de penser le mouvement féministe tel que je l'ai vécu et traversé. Ils constituent une mémoire du présent. Je suis comme une espèce de chroniqueuse et ces travaux gardent la fraîcheur de celle qui parle et qui dialogue toujours au présent.

Tous ces écrits sont sortis de la passion politique, de mes angoisses, de ma préoccupation pour la politique féministe et lesbienne-féministe. Je suis toujours en train de discuter avec ce mouvement, je suis une voix qui fait partie de ces débats. Quand je me suis rendue compte de cela, après avoir terminé mon livre et au moment de le présenter, j'ai commencé à penser qu'il était possible de reconstruire l'histoire du mouvement féministe latino-américain à partir de ces axes de discussion fondamentaux qui nous ont mortifiés et qui d'une certaine manière forment mon livre de comptes.

Mes prochains écrits, publiés de ci, de là, et qui attendent d'être compilés dans mon prochain livre, sont produits systématiquement avec cet horizon. Depuis ces presque 30 années, on peut retenir que j'ai vécu des débats qui ont produit des fractures importantes, qui ont défini le destin et les contenus de l'action féministe dans la région. Certaines de ces controverses, comme je l'ai déjà dit, ont été celles de l'institutionnalisation/autonomie qui s'est déployée durant les années 1990, une autre, c'est celle que j'appelle, en suivant les termes du débat, celle de l'essentialisme/anti-essentialisme.

Même si ces débats commencent à se profiler depuis la fin des années 1990 à Buenos Aires ou à Mexico, ils n'éclatent réellement qu'à la fin de la décennie au moment de la popularisation de certaines thèses du post-structuralisme et de la critique de l'identité à partir des positions queer : elles produisent des fractures irréconciliables au sein de la politique féministe et de la sexualité dissidente.

Une des choses que je vois dans mon travail, c'est comment ce débat est parvenu à s'imposer en Amérique latine par l'intermédiaire d'activistes académiques locales qui lisent les théories produites par les féministes blanches basées en Amérique du Nord et qui sont parvenues à acquérir une reconnaissance internationale. Grâce à ce groupe restreint d'activistes intellectuelles, ces théories produites par les études de genre et de sexualité sont importées vers l'Amérique latine et accueillies comme la vérité. Moi-même, je dois dire que j'ai fait partie de la vague et que je me suis engagée dans les débats qui ont été ouverts à partir de ce champ.

Cela a été toute une aventure d'aller aux États-Unis et de me rendre compte que, une fois de plus, non seulement nous étions enfermées dans la dépendance académique, mais qu'en plus nous étions prisonnières de théories que même aux États-Unis les personnes de couleur, racialisées et appauvries, ne consomment pas. Des théories qui sont été produites par des personnes blanches pour des personnes blanches bourgeoises. Aux États-Unis, je me suis retrouvée avec tout un mouvement de couleur qui subvertit et s'oppose aux dichotomies et à la binarité du genre et qui l'analyse en relation avec les catégories de classe et de race. J'ai alors été très peinée de constater ce que la colonialité du pouvoir et du savoir fait à nos mouvements.

Mon deuxième livre comme autrice développe également ces questions[5] – j'ai d'autres livres publiés mais comme coordinatrice[6]. Je jette un regard rétrospectif sur la manière dont je pense ces controverses et comment je les perçois à partir d'un point de vue antiraciste et décolonial. J'analyse comment le féminisme autonome a perdu de vue les

différence, ce qui explique que nous ayons été à ce point essentialistes, mais également qu'en dépit d'un discours contre la dépendance économique et les discours développementalistes du Nord, nous avons été eurocentrées dans notre interprétation de l'oppression et dans nos formules de construction de l'utopie.

L'autre chose que je suis en train de travailler, c'est comment nous sommes face à un nouveau scénario qui rend possible le réveil de notre nouvelle conscience. Ce moment organise de nouveaux axes de discussion qui ont à voir avec la possibilité d'une unité des femmes au-delà des différences de classe et de race qui nous séparent, qui ont à voir avec comment penser le racisme non pas comme phénomène, mais comme une *épistémé* intrinsèque de la modernité et ses projets de libération, cela a à voir, et je crois que c'est ici qu'ont lieu les débats les plus élevés, avec la possibilité de nous demander si le genre peut continuer d'être une catégorie fondamentale pour penser l'oppression basée sur l'idée de dysmorphisme sexuel et si nous pouvons ou non depuis les pays colonisés se passer de cette catégorie et en inventer d'autres. Cela est un débat intéressant qui commence à prendre forme actuellement en Amérique latine.

FG : Que peux-tu nous dire sur l'intersectionnalité en Amérique latine ?

YE : Ce que je viens de te dire se rapporte à cette question de l'intersectionnalité bien que cela aille un peu plus loin. Bien qu'effectivement les féministes et les femmes d'origine indiennes et afro aient problématisé le racisme et l'origine indigène et que l'on puisse trouver une histoire de cela depuis la fin des années 1980, cette question a toujours été laissée de côté, repoussée et minimisée par le féminisme continental, peut-être du fait de cette voix hégémonique construite par les femmes blanches-métisses et bourgeoises au sein du féminisme.

Aujourd'hui, avec tout le travail que nous avons fait, nous les féministes afro et indigènes, je sens que le débat prend une plus grande place. En outre, bien que les femmes afro et indigènes soient venues en parlant, discutant avec le féminisme de certaines questions, je pense que nous ne nous sommes pas toujours appuyées sur les meilleurs outillages conceptuels nécessaires pour penser et positionner des analyses déterminées et définir des priorités dans un moment où nous n'étions pas encore capables de systématiser notre voix, notre pensée, nos analyses de la réalité. Cela a été plutôt un développement postérieur. Maintenant, ces dernières années, on peut commencer à construire un cadre théorique conceptuel plus solide pour penser certaines choses à partir de cela.

Par ailleurs, je te dirai que la question de l'intersectionnalité n'est pas encore prioritaire dans la majeure partie des espaces du mouvement. Cela a toujours été une question manipulée de manière manichéenne par un certain féminisme paternaliste. Cela a lieu avec les femmes noires et indigènes, il en va de même avec les lesbiennes : nous avons été souvent utilisées pour colorer les espaces féministes ou pour légitimer les pratiques d'un groupe intéressé. Je te dirais que l'intersectionnalité est en train juste d'arriver, de manière peu croyable, du moins avec ce nom, en Amérique latine à travers les études de genre et les politiques gouvernementales. Parce que de fait, pour les femmes noires et indigènes, l'antiracisme en Amérique latine a été essentiellement activiste.

Pendant longtemps, nous, les féministes et les femmes noires et indigènes, nous ne

prenions pas le temps de systématiser nos idées, celles qui soutenaient nos idées politiques, en même temps que beaucoup de nos pratiques, par manque de maturation en termes d'interprétation du monde, nous nous sommes rendu compte que notre expérience était erratique, et cela explique en partie notre acceptation des productions des femmes blanche eurocentrées.

De ce fait, nous n'avons pas toujours eu en Amérique latine la parole juste, la méthodologie et la conceptualisation qui nous aiderait à expliquer l'oppression de la manière la plus adéquate. On se disait : « bon, il faut prendre en compte la race... ». Mais nous n'avions pas de conceptualisation qui fournisse un langage spécialisé qui positionne l'oppression comme vraie et valide.

Cela a été problématique. Parce qu'en plus, en fin de compte, si tu vas parler à une camarade afro ou indigène de l'intersectionnalité, elle ne va pas te comprendre sauf si elle a été dans certains espaces académiques ou activistes. Cela tient au fait que ce n'est pas un concept endogène et qu'il a été utilisé de manière restreinte par une élite intellectuelle lectrice et studieuse. De fait, le concept d'intersectionnalité est, de tous les concepts qui essaient de problématiser cette question de voir les oppressions de manière articulées, le plus hégémonique.

L'intersectionnalité a été celui qui génère le plus de consensus de toutes les formes proposées et qui tentent de dépasser l'idée du genre comme catégorie fondamentale pour le féminisme. Certaines d'entre nous pensons que cela a à voir avec le fait qu'il s'agit d'une théorie facilement assimilable au sein de l'establishment et des institutions. Les Nations Unies ont commencé à introduire dans certains pays ce concept, la perspective de l'intersectionnalité, comme un programme spécifique à mettre en place avec des femmes afro et indigènes.

De toute manière, il faut reconnaître que ces programmes qui ont l'insertion pour objectif ne partent pas de rien. Cela a été dans beaucoup de cas le produit des luttes des femmes noires qui ont été dans l'académie et qui ont produit et adopté le concept. Dans notre activisme, je pense spécifiquement au GLEFAS, il y a un engagement très fort avec un féminisme antiraciste, avec les processus de décolonisation et avec la production de notre propre théorie féministe.

Au sein de tout cela, il s'agit de penser la manière dont agissent le genre, la classe, la race et l'hétérosexualité de telle façon qu'on ne puisse les séparer parce qu'ils se définissent mutuellement. C'est un thème qui nous passionne et que nous sommes en train de travailler intensément même si toutes les membres du GLEFAS n'ont pas la même position face à cette question et ne suivent pas toutes la même ligne ou le même programme analytique. J'aime cela, cela me paraît bien parce que cela permet des débats intenses entre plusieurs d'entre nous.

Si certaines sont plus disposées à utiliser le concept d'intersectionnalité, d'autres le discutent justement parce qu'elles sentent que c'est un concept qui s'est popularisé et que c'est finalement la plus limitée de toutes les propositions parce qu'elle fonctionne dans le cadre de la loi, dans des espaces institutionnels et de politiques publiques, ce qui n'est pas vraiment utile à la proposition active de transformation radicale et autonome, depuis des logiques qui parient sur la production d'un autre ordre et d'une autre signification que nous essayons de développer.

C'est pour cela, que nous préférons continuer à travailler sur d'autres propositions, comme

Une « histoire du féminisme latino-américain depuis une position
subalterne ». Entretien avec Y. Espinosa-Miñoso redaction

<https://www.contretemps.eu>
celle du Collectif du Combahee River, d'Audre Lorde, de Hill Collins ou plus récemment de Maria Lugones[7] qui parle d'une fusion ou une co-constitution de l'oppression. Je te dirais que notre travail comme féministes décoloniales antiracistes en Abya Yala reprend ces apports, mais avance en les approfondissant.

FG : Quel est l'apport de Maria Lugones au sujet de l'intersectionnalité ?

YEM : Maria Lugones est engagée dans l'idée d'une politique de coalition. La proposition de Crenshaw ou celle de Hill Collins est davantage inscrite dans le point de vue des femmes noires au sein du féminisme, ce que nous respectons, bien sûr comme le respecte également Maria Lugones qui vit aux États-Unis depuis plus de 20 ans et a fait partie du féminisme de couleur et qui travaille près d'elles.

Mais ce que propose Lugones, c'est plus une politique de coalition que d'identité, c'est la différence entre une politique intersectionnelle et les concepts de fusion, de co-dépendance et de co-constitution que propose Maria. Elle pense les apports et les limites de ce que proposent Crenshaw ou Hill Collins pour proposer l'idée de fusion. Ce qu'elle essaie d'expliquer dans son travail, c'est que la proposition de Crenshaw permet d'ouvrir la porte pour voir ce qu'il manque dans la théorisation, ce qui est absent, rien de plus.

Pour Maria, les catégories dominantes comme le genre et la race ne permettent pas de rendre compte de comment la femme noire reste toujours en dehors du spectre, un lieu vide, un sujet indicible, étouffé par l'imposition catégorielle. Un livre très connu des années 1980 en parlait déjà : « Toutes les femmes sont blanches, tous les noirs sont des hommes, et certaines d'entre nous sommes courageuses ». Ces femmes courageuses sont celles que les catégories dominantes ne permettent pas de voir, celles qui doivent se créer un espace par la force.

Ce que Crenshaw explique très bien, c'est comment il y a toute une partie entre les grands groupes homogènes qui composent la catégorie qui ne peut pas être observée précisément parce qu'elle est « entre deux » : la femme noire envisagée selon les grandes catégories est moitié femme (blanche) et moitié noire (homme), ce qui selon Maria Lugones fait d'elle une espace de monstre, un Frankenstein. Mais en réalité, cela n'est pas une femme noire !

Ce que j'aimerais faire à partir de cette analyse de Maria Lugones, c'est essayer d'avancer vers une proposition qui ne se termine pas nécessairement avec une politique particulariste, avec des lois particulières pour les femmes noires. L'idée de Maria Lugones, et que nous défendons également au GLEFAS, c'est qu'à partir de cette absence, nous pouvons continuer à approfondir une théorie qui permet de réviser les vérités féministes qui tentent d'expliquer comment fonctionne l'oppression.

Nous souhaitons, entre autres, dans toutes ces choses éviter de tomber dans une théorisation qui conduit à la production de nouveaux particularismes. Le problème de l'intersectionnalité, c'est qu'elle continue de penser le genre comme une catégorie universelle qui pourrait être appliquée de façon indépendante à toutes les sociétés et à toutes les époques et ce en continuant à penser la classe et la race de manière parallèle et indépendante sans pouvoir rendre compte de comment opère l'oppression de telle manière qu'il est impossible de séparer le genre, la race et la classe... C'est cela l'idée de fusion.

Une chose que fait Maria, c'est affirmer que les noires et les indigènes ne sont pas des

femmes parce qu'elle pense que les femmes comme le genre, en réalité sont un type de sujet qui appartient à la modernité européenne. La catégorie de genre travaille à l'intérieur de ce que l'on considère comme humain, à savoir les personnes blanches d'origine européenne. Le reste des gens, ceux des peuples colonisés, ont été considérés comme non-humains, comme des bêtes.

Cette idée, cette classification sociale mondiale, c'est ce qu'il y a derrière l'idée de race telle que l'explique Quijano. Pour Maria, la femme blanche est humaine parce qu'elle est la compagne de l'unique être véritablement humain : l'homme blanc européen. La femme blanche est humaine simplement parce qu'elle est la reproductrice de son espèce, la reproductrice de la race et du capital.

Ce que dit Maria, c'est que la « femme » - et l'homme - racialisé·e·s comme non-humains, comme bêtes, n'ont pas pu être envisagés avec le genre car la manière dont a été construite la catégorie doit servir à construire un sujet libre, tandis que de l'autre côté, il s'agit pour les gens non-humain·e·s d'être au service de la métropole, au service du sujet libre.

L'idée d'espace privé propre aux femmes n'a jamais été quelque chose de spécifique aux femmes racisées. Pas plus que l'idée de fragilité, l'idée de beauté n'a pas été attribuée à la femme racisée.

Les racisées ne sont pas des femmes pour le moins dans la mesure où l'on prend ce modèle de ce qui est une femme et qui en réalité correspond au modèle dichotomique et binaire qui a été pensé à partir de l'homme et de la femme blanche. Ainsi, le genre, la classe et la race, sont co-déterminés au sein d'un système moderne colonial de genre. Il ne peut pas y avoir de genre (masculin/féminin) dans le sens moderne s'il n'y a pas de personnes racisées, traitées comme des bêtes, dédiées à produire des biens et des services pour les gens de la métropole.

Il n'est pas possible de continuer en pensant ces catégories séparément et comme si elles se croisaient et s'additionnaient dans différents corps, parce que ce n'est pas comme cela. Chaque position a à voir avec les autres : « le genre nous unit, la classe nous sépare ». En réalité, ce point de vue est problématique parce que le genre est toujours déterminé par la classe et la race, et vice-versa. Si les classes nous séparent, le genre ne peut pas nous unir étant donné qu'il est défini par elles. Ainsi, la division de genre n'est pas seulement de genre.

FG : Peux-tu m'expliquer ce qu'est le GLEFAS ?

YE : C'est le Groupe Latino-américain d'Études, de Formation et d'Action Féministe. Il est né en 2007. Initialement, c'est une proposition que j'ai lancée et proposée à certaines de mes complices. L'idée était d'outiller un espace intermédiaire entre l'activisme et l'académie, un espace pour la production de théorie engagée à l'extérieur de l'académie, pour la recherche et la formation politique à destination des mouvements sociaux. Finalement, le GLEFAS a fini pas être également utile à l'académie parce que nous sommes parvenues à positionner certains enjeux exclus des débats habituels, comme proposer certaines directives méthodologiques ou des développements conceptuels depuis des positions généralement pas prises en compte.

La proposition politique partait depuis le féminisme autonome et antiraciste et à dérivé en féminisme décolonial à mesure que nous avons approfondi et radicalisé notre regard et nos analyses. Je l'ai proposé à partir de la conviction que nous avons besoin d'un espace pour articuler et visibiliser les apports, les théories et l'activisme qui nous étions en train de faire, nous, féministes autonomes, radicales, contre-hégémoniques, et dont plusieurs d'entre nous étaient des femmes racialisées. Cela parce que le féminisme hégémonique construisait et construit toujours sa propre histoire, sa propre version des faits et occulte systématiquement ce que nous sommes en train de faire à partir des marges. En outre, cela m'intéressait de mettre en place un espace qui promouvrait la rencontre, l'échange, le travail conjoint et l'écoute entre nous et qui permettrait d'alimenter en retour notre pensée et notre action.

Au sein de l'autonomie, il y a eu une rupture parce qu'une partie des autonomes ont commencé à prendre des distances avec certains des postulats extrêmes soutenus par la première génération. Ces féministes autonomes comme je l'ai dit auparavant, avaient une lecture qui pour plusieurs d'entre nous apparaissait comme limitée, auquel on associait certaines pratiques autoritaires et d'invisibilisation des apports que nous étions, nous la seconde génération, en train de faire.

Pour certaines d'entre nous, il y avait également un problème qui avait à voir avec la question de l'origine de classe et de race, d'engagement dans les mouvements sociaux qui étaient en train de lutter dans le continent contre l'impérialisme, le marché, le colonialisme interne, la colonialité, les luttes territoriales et antiracistes... Cela était impensable pour le groupe initial d'autonomes, ce qui a rendu impossible le fait de continuer à travailler ensemble.

Pour ces femmes que nous reconnaissons comme nos mères politiques, le féminisme devait se maintenir à part de ces mouvements mixtes dont les intérêts n'étaient pas en premier lieu centrés sur les luttes anti-patriarcales. Pour nous au contraire, le féminisme autonome, radical, antiraciste décolonial, doit être ouvert, il doit faire coalition, il doit se lier avec tous les autres mouvements et les luttes d'Amérique latine. Ainsi, nous nous sommes liés et nous avons établi des dialogues avec les mouvements indigènes et afro.

Nous voulons nous nourrir et apprendre de ces mouvements, nous voulons leur fournir également nos apports. Discuter par exemple de la manière dont nous comprenons l'autonomie, la relation avec l'État, la relation avec les projets de gauche. Pour nous autres, il y a eu un moment où l'autonomie féministe seule n'était plus suffisante. Alors nous nous sommes rendues compte que notre regard s'était complexifié. L'idée du GLEFAS c'est d'apporter d'une part sa contribution à la production d'une théorie féministe latino-américaine engagée avec une vision géopolitique, décoloniale et antiraciste ; et d'autre part, de nous coaliser avec les mouvements sociaux et territoriaux et d'y apporter notre point de vue.

Le GLEFAS a un portail virtuel depuis lequel nous dispensons des formations politiques depuis 2007. Ces cours s'appuient sur les processus de renforcement de l'activisme et la prolifération des approches antiracistes et décoloniales dans la région. Nous sommes également nourries de toutes ces théories féministes, par les mouvements sociaux et toutes les personnes engagées dans une transformation sociale par la base^[8]. Nous avons également un tout petit éditeur indépendant qui s'appelle « sur la frontière », tout en minuscules, où nous publions pour faire connaître les voix de femmes racialisées, marginales et contre-hégémoniques du féminisme.

Propos recueillis par Fanny Gallot et traduits par Fanny Gallot, Bettina Ghio et Irène Pereira.

Image d'illustration : image de la Casa Abya Yala de Matagalpa (Nicaragua).

Notes

[1] Militaire et homme politique dominicain qui exerce une dictature après un coup d'état de 1930 à 1961.

[2] Ochy Curiel, « Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité : interview avec Ochy Curiel (République Dominicaine) », *Nouvelles Questions Féministes*, 1999, Vol. 20, N°3

[3] Jules Falquet, "[Les racines féministes et lesbiennes autonomes de la proposition décoloniale d'Abya Yala](#)", 2 parties, Contretemps, avril 2017. *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.*

[4] Yuderkys Espinosa Miñoso, *Escritos de una lesbiana oscura : reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. - 1a ed. - Buenos Aires : En la Frontera, 2007.

[5] Yuderkys Espinosa Miñoso. Textos seleccionados. En la frontera, Bogota, Colombia, 2017.

[6] Yuderkys Espinosa Miñoso (coord.) Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Vol. 1 En la frontera, Buenos Aires, 2010 ; Yuderkys Espinosa, Diana Gomez, Karina Ochoa (Eds), *Tejiendo de Otro Modo : Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial de la Universidad des Cauca.

[7] Maria Lugones, « Attitude joueuse, voyage d'un « monde » à d'autres et perception aimante », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 18 | 2011, mis en ligne le 01 janvier 2011.

[8] Glefes.org