



Contretemps publie l'introduction du livre de Jules Falquet, *Imbrication, Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*, paru en février 2020 aux éditions du Croquant. Ce livre s'arrête sur la complexité des identités, des loyautés et des intérêts de chacun-e dans les mouvements sociaux.

*L'ouvrage présente l'histoire de luttes guerrillères (Salvador), Indiennes-paysannes (mouvement zapatiste au Mexique) ou Noires (Brésil, République Dominicaine, USA), ainsi que les mouvements de femmes, féministes et lesbiens du continent : les femmes des Amériques et des Caraïbes nous tendent un miroir exceptionnel pour mieux comprendre « l'intersectionnalité » à un moment de foisonnement des luttes, parfois déroutant. Partant du quotidien de ces mouvements pour parvenir à une véritable « science des opprimé-e-s », ce livre s'adresse aussi bien au public curieux qu'aux activistes et au monde de la recherche.*

\*\*\*

## Introduction de l'ouvrage

La situation sociale, politique, économique et environnementale actuelle, en France comme dans le monde, paraît à beaucoup désespérante. De nombreuses luttes éclatent ici et là, mais la répression est brutale. La volonté de faire émerger des alliances suffisamment larges pour inverser le rapport de forces se heurte à la désorientation politique. Pour quel projet lutter ? Avec qui ? Les organisations de classe traditionnelles (partis, syndicats) qui avaient rassemblé et gagné d'importantes victoires au XX<sup>ème</sup> siècle, sont discréditées, et beaucoup ne savent plus si le prolétariat existe encore — même si la très haute bourgeoisie et les nouveaux riches se portent bien. Les luttes des féministes, transformées en demande de parité et d'inclusion des droits des LGBTQI+<sup>[1]</sup>, semblent devenues un marqueur du monde « occidental », une « preuve de civilisation » au nom de laquelle les gouvernements des anciens pays colonisateurs prétendent

justifier leurs agressions contre les pays du Sud, les migrant-e-s et les quartiers populaires. Quant au racisme, face à la mondialisation-fragmentation du marché du travail et à la complexification des migrations, il a pris tant de formes pour viser tant de cibles que l'on ne sait plus très bien par où l'attaquer : lutte contre les politiques migratoires iniques et pour les papiers, contre la discrimination au logement et à l'embauche, contre l'islamophobie bien française mais aussi internationale ? Lutte pour décoloniser les mouvements dits progressistes ?

Dans ce cadre, quand le terme d'intersectionnalité apparaît en France, il y a quelques années, il déclenche toutes sortes de réactions. Certain-e-s s'en emparent comme d'une manière noble de désigner enfin un point aveugle des luttes antiracistes comme des luttes féministes (et bien plus encore, des luttes de classe), à savoir les femmes faisant l'objet du racisme. A la place de la notion, il est vrai assez insatisfaisante, de « racisées », les femmes Noires<sup>[2]</sup> ou Arabes deviennent visibles en tant qu' « intersectionnelles ». D'autres s'offusquent de l'importation d'un jargon venu des Etats-Unis, forcément inadapté pour décrire les spécificités de la société française. Certain-e-s y voient une mode universitaire ou militante sur laquelle surfer pour obtenir crédits et notoriété. Une petite minorité, dont la voix porte de façon inversement proportionnelle à son poids statistique, pousse des cris scandalisés en assimilant dans une même réprobation conservatrice la supposée « théorie du genre » et l'intersectionnalité. Dans tout cela, l'histoire des idées est bien malmenée et le projet originel lié à ce concept, à savoir la lutte pour la justice sociale, paraît loin (Bilge, 2015). Mais dans le fond, de quoi parlons-nous au juste ?

## **Pour commencer à dissiper le bruit et la fureur**

### ***Sexe, race et classe : ces incompris***

Il existe de nombreuses manières d'essayer de comprendre ces notions complexes que sont la classe (concept accepté quoique souvent mal défini), le sexe (naturalisé à tort, mais tenu pour acquis par la majorité des gens) et la « race » (thème si sensible que par moments, j'y mettrai des guillemets). Pour beaucoup, ces trois notions font référence à l'*identité individuelle* des personnes et constituent en quelque sorte les coordonnées qui les situent les unes par rapport aux autres. Il peut s'agir d'identités « objectives » (les guillemets indiquant que tout cela est toujours relatif —mais est-on ou non, par exemple, propriétaire de moyens de production ?), subjectives (généralement, les personnes blanches estiment en quelque sorte qu'elles n'ont pas de couleur ni de « race ») ou encore assignées (le policier qui frappe à mort une lesbienne noire parce qu'il l'a prise pour un homme et pour un délinquant est indifférent au fait qu'il s'agit en réalité d'une mère de famille qui emmène son fils à un cours de musique —comme cela a été le cas de Luana/Luan Victor Barbosa, à qui ce livre est dédié).

Sous un autre angle, développé notamment dans le cadre des luttes collectives, on peut penser en termes de *systèmes sociaux*. Le système capitaliste serait celui qui produit les classes sociales, le système patriarcal produirait des définitions arbitraires des femmes et des hommes et ferait correspondre fillettes et petits garçons à ces modèles, par la socialisation « positive » et si nécessaire, la sanction. Le système raciste entretiendrait la marginalisation et l'oppression de certains groupes humains par d'autres, au prétexte que des apparences physiques diverses correspondraient à des « races » aux aptitudes différentes.

Enfin, on peut envisager ces notions, comme le fait une partie de la sociologie —et tout particulièrement la théorie féministe matérialiste à laquelle j'adhère—, comme le résultat de *rapports sociaux*. Les rapports sociaux étant eux-mêmes définis comme des rapports de pouvoir ou

ensions qui structurent l'entière du champ social autour d'enjeux —notamment, le travail. Chacun de ces rapports sociaux crée deux groupes antagoniques principaux, dialectiquement liés l'un à l'autre par des intérêts contradictoires<sup>[3]</sup>. Dans cette perspective, les rapports capitalistes qui se sont mis en place sur les décombres du féodalisme et de l'Ancien régime, suite à une double révolution bourgeoise puis industrielle, ont progressivement créé (principalement) deux classes (dites sociales) antagoniques, le prolétariat et la bourgeoisie. Les rapports sociaux de sexe, en prétendant s'appuyer sur la biologie, définissent des femmes et des hommes comme des entités naturelles et immuables —bien que chacun-e puisse en réalité constater la variabilité du « féminin » et du « masculin » avec le temps ou dans différentes cultures. Enfin, les rapports sociaux de race tels que nous les connaissons aujourd'hui sont apparus d'abord avec la « reconquête » de l'Espagne par les reines et rois catholiques contre les Juifs et les Maures, mêlant dans un premier temps une idée de « pureté du sang » avec la religion professée. Puis la découverte d'un continent jusque-là complètement inconnu de l'Europe, arbitrairement baptisé Amérique latine et Caraïbes —que j'appellerai ici plutôt Abya Yala<sup>[4]</sup> ou Améfrique ladine<sup>[5]</sup> et sa colonisation ont donné lieu peu à peu à une nouvelle logique de « race » : les populations locales de ces immenses colonies ont été homogénéisées en tant qu'Indienn-e-s, deshumanisé-e-s, brutalement et massivement assassinées et leurs survivant-e-s sauvagement mis-es au travail, tandis que d'autres populations européennes marginales, puis d'autres populations arrachées au continent africain, ont été envoyées de force dans ces nouvelles colonies et tenues en esclavage. Lorsque la traite a commencé à se développer et à se concentrer sur les côtes de l'Afrique subsaharienne<sup>[6]</sup>, un nouveau discours a assimilé la couleur de peau Noire à un certain nombre de traits réputés intrinsèques, eux-mêmes construits de manière à justifier l'injustifiable traitement réservé à ces Africain-e-s et à leurs descendant-e-s. Simultanément, celles et ceux qui bénéficiaient de leur travail sont devenu-e-s blanc-he-s et se sont attribué les qualités inverses des défauts dont elles<sup>[7]</sup> prétendaient que les premier-e-s étaient affecté-e-s. C'est ainsi que je comprendrai la race ici : comme une construction historique et arbitraire qui n'est basée sur aucune différence de fond en nature —ceci posé, je lui enlèverai généralement les guillemets.

## ***Quels liens entre sexe, race et classe ?***

Quant à la manière dont les liens entre sexe, classe et race ont été pensés, il existe une histoire plutôt longue de la réflexion. L'importance relative du sexe et de la classe pour la Révolution a fait l'objet de débats depuis deux cents ans au moins, avec les St Simonien-ne-s dès les années 1820 et surtout avec Flora Tristan entre 1830 et 1844. Les débats devinrent plus âpres à partir de 1889, avec la IIème internationale, et plus encore à partir de 1919, avec la IIIème —ces deux organisations exigeant comme on le verra au chapitre 1 que l'on mette en veilleuse les questions de sexe pour construire l'unité du prolétariat. Bien plus tard, en 1968, c'est la jeune syndicaliste états-unienne Frances Beal qui, la première, pose par écrit les implications d'être à la fois considérée comme Noire et comme femme. Cependant, c'est aux militantes du *Combahee River Collective* de Boston qu'il revient l'honneur d'avoir collectivement formulé par écrit pour la première fois en 1977 l'idée que racisme, capitalisme, patriarcat et hétérosexualité formaient des systèmes d'oppression imbriqués [*interlocking systems of oppression*]. Pourtant, c'est un autre débat qui est davantage visible à la fin des années 70 et au début des années 80 : celui qui concerne l'articulation entre patriarcat et capitalisme. Ce débat oppose des marxistes plus ou moins féministes à des féministes plus ou moins radicales. Les positions vont depuis l'affirmation que le capitalisme est un système qui englobe le patriarcat (réduit à une instance idéologique ou culturelle) jusqu'à l'idée contraire selon laquelle le patriarcat a précédé le capitalisme et s'observe également dans le socialisme —en passant par diverses positions selon lesquelles les deux systèmes sont articulés mais relativement autonomes.

Ainsi, quand la proposition de l'intersectionnalité apparaît, à la toute fin des années 80 et en même temps que se développe l'épistémologie féministe Noire, beaucoup de choses ont déjà été théorisées, même si elles ne sont pas nécessairement intégrées dans les débats. Il faut aussi constater que les propositions de la diaspora Noire qui vit au Brésil (pourtant numériquement la plus importante) restent inconnues des anglophones ou des francophones, tandis que les anglophones, lusophones et hispanophones passent à côté des apports du féminisme matérialiste francophone.

Les années 1990 voient se développer d'autres tendances. D'une part, des perspectives post-modernes et post-coloniales qui affirment qu'il faut cesser de raisonner sur la base de catégories génériques-universalisantes comme peuvent l'être « les femmes ». D'autre part, un retour progressif de thèses d'inspiration marxiste et/ou globalisantes, comme les courants décoloniaux qui émergent en Amérique du Sud et aux Etats-Unis peu avant le tournant du millénaire et s'enrichissent de perspectives féministes dès la fin des années 2000 — nous y reviendrons.

### ***Trois échelles pour une question***

Quelle que soit la perspective dans laquelle on envisage l'articulation des rapports sociaux, on peut distinguer au moins trois niveaux d'interrogation. Le premier se place à *l'échelle des personnes*, des processus de subjectivation, de la conscience et de l'identité. On se demande alors ce que les différents systèmes et leur conjonction produisent sur les identités, les comportements, les discriminations. On s'interroge également, d'un point de vue épistémologique, sur le point de vue [*standpoint*] sur la société que crée pour chacun-e sa position particulière dans les différents rapports sociaux.

Le deuxième niveau se trouve à l'échelle très macro et abstraite des *systèmes eux-mêmes* : certes, ils se construisent mutuellement, se renforcent ou s'appuient les uns sur les autres, mais il ne s'agit pas d'une simple addition. Ils peuvent être par moments en contradiction ou en concurrence : les normes qu'ils produisent par exemple, s'avèrent bien souvent paradoxales pour les personnes. Plus structurellement, les logiques globales des systèmes semblent aussi entrer en contradiction. Ainsi, par exemple, la tendance du système capitaliste à absorber toute la main-d'œuvre en vue de son exploitation, en mettant les femmes sur le marché du travail salarié, vide les foyers et provoque de manière répétée des crises de la reproduction sociale qui en viennent à menacer la continuité même du système.

Finalement, on peut se demander *comment l'articulation de ces rapports sociaux ou systèmes évolue avec le temps* — et s'ils ont toujours coexisté. Cette perspective s'intéresse alors davantage à la façon dont la dynamique de l'articulation de ces rapports produit le mouvement de l'histoire humaine, tout au moins dans les derniers siècles. Il s'agit alors de revisiter l'histoire linéaire du capitalisme en mettant en lumière l'action de plusieurs dynamiques ou contradictions imbriquées au lieu de la seule contradiction de classe (« sociale ») comme moteur de l'histoire (Falquet, 2016).

## **Projet de l'ouvrage et fondements épistémologiques**

Face à l'érosion des schémas d'analyse et d'action précédents, à la difficulté à mettre en pratique de nouveaux concepts parfois mal compris et au désarroi généralisé causé par le martèlement de l'idée qu'il n'y aurait pas d'alternative, cet ouvrage affirme un double objectif, théorique et pratique. D'une

part, *documenter et mieux comprendre les luttes sociales* qui tentent de résister aux injustices résultant de ces multiples rapports sociaux imbriqués et y cherchent des alternatives. D'autre part, *apporter à la compréhension théorique* du fonctionnement simultané de plusieurs rapports sociaux (tout particulièrement de sexe, race et classe).

Pour cela, l'analyse des *mouvements sociaux* comme producteurs non seulement d'action mais aussi de savoirs et d'analyses, constituera la clé d'entrée. Deux grandes raisons président à ce choix. D'abord, les mouvements sociaux ont l'avantage de se trouver au niveau *mezzo* : ils nous parlent de conscience et d'actions collectives qui s'appuient sur des situations individuelles tout en visant à transformer un cadre structurel, ce qui permet d'observer aussi bien le micro-social que le macro-social. Ensuite, parce qu'ils nous permettent d'aller au-delà des agir-sentir-penser individuels, plus fragiles et souvent plus difficiles à objectiver. La praxis socio-politique, souvent dense, durable, engageante —et pour beaucoup, coûteuse et risquée— constitue au contraire un matériau d'analyse précieux, public, déjà élaboré et partiellement ordonné par les acteur-e-s. Produisant actions, discours, tracts, manifestes et autres documents concrets, elle constitue en quelque sorte la face matérielle et collective de la subjectivation individuelle<sup>[8]</sup>.

Un autre choix méthodologique important consiste à se centrer sur des mouvements sociaux essentiellement ou exclusivement *composés de membres de groupes minoritaires*<sup>[9]</sup> dans un ou plusieurs des rapports sociaux. Je me concentrerai ici sur ceux où l'on trouve une grande proportion de personnes socialement considérées comme femmes. Deux raisons à ce : d'abord, la prémisse épistémologique que je partage avec Patricia Hill Collins, pour qui les femmes Noires ordinaires possèdent bel et bien un point de vue spécifique sur leur situation et sur la réalité sociale (1990) ; et Monique Wittig, qui place au centre de son projet de science des opprimé-e-s, les minoritaires qui refusent de se laisser déposséder de leur propre savoir et compréhension des faits<sup>[10]</sup> (1980). Ensuite, le fait que ce sont précisément des minoritaires à plusieurs égards, les femmes Noires de classe populaire, qui ont été les premières à prendre à bras le corps le sujet de l'articulation sexe-race-classe. De fait, jusqu'à aujourd'hui, la très grande majorité des réflexions sur la question est portée par des féministes, principalement racisées.

Troisième élément de méthodologie : tous les mouvements présentés et analysés dans cet ouvrage sont issus du *continent Américain*. Ce choix obéit lui-même à plusieurs considérations. Abya Yala est d'abord mon champ de spécialité, à propos duquel je travaille et où j'ai vécu durant d'importantes périodes depuis trente ans. Ensuite, travailler sur Abya Yala est doublement heuristique. D'une part, parce qu'une colonisation très ancienne, brutale, profonde et durable combinée à deux siècles d'indépendance ont créé entre ce continent et l'Europe une familiarité certaine en même temps qu'une altérité réelle —soit une distance idéale pour nous tendre un miroir particulièrement révélateur. Ensuite, parce que ce qui apparaît d'abord comme un chemin de traverse à travers des régions exotiques et pleines de ferveur révolutionnaire —bien sympathiques mais subalternes et finalement peu propices à la montée en généralité théorique— nous conduit pourtant précisément dans l'arrière-cour des « maîtres du monde », au cœur du néolibéralisme en train de se bâtir. Or, une sorte de privilège épistémique<sup>[11]</sup> se niche dans cette zone géopolitique, durement exploitée mais indispensable, tenue pour quantité négligeable alors même qu'elle se trouve aux premières loges des transformations du capitalisme et dont la population peut être considérée comme les nouveaux *outsider-within*<sup>[12]</sup> de la société états-unienne et par extension, de la mondialisation néolibérale. Nous verrons ce qu'il en ressort en termes épistémologiques.

## Point de vue situé et méthodologie

### Où suis-je ?

Préciser d'où l'on parle est encore souvent vu par les positivistes comme l'aveu d'un regrettable exhibitionnisme-militantisme et d'un parti-pris non-scientifique. Pourtant, je me situe dans la longue lignée d'un féminisme qui a besoin non seulement de savoir d'où les gens parlent, mais aussi qui demande à chacun-e de prendre la mesure du poids de sa position dans sa capacité à voir et à comprendre ce dont elle ou il parle. Ainsi, ma position en termes sociologiques s'énonce comme suit : de classe privilégiée tant dans mon origine que dans la profession que j'exerce (enseignante chercheuse statutaire dans une université parisienne), de nationalité privilégiée (française), blanche, non migrante et enfin considérée comme une femme. En termes politiques, j'essaie de contribuer aux luttes collectives pour abolir les rapports sociaux de classe, de race et de sexe. Je combats ma minorisation comme femme par le féminisme, mais aussi par lesbianisme politique tel que théorisé par Monique Wittig : je lutte de toutes mes forces contre la pensée *straight* en même temps que je tente quotidiennement d'échapper aux rapports d'appropriation privée et collectifs mis en évidence par Colette Guillaumin (2016 [1978])<sup>[13]</sup>.

L'analyse des avantages/inconvénients d'être politiquement ou sociologiquement minoritaire ou majoritaire, en général et par rapport aux personnes et aux groupes dont on parle, d'en être proche ou lointain-e politiquement, emplit des livres entiers : mon objectif ici est simplement de donner quelques éléments aux lectrices et lecteurs afin qu'ielles en tirent leurs propres réflexions. Je sympathise sans aucun doute possible avec les mouvements dont je parlerai ici —ce qui ne signifie nullement une absence d'esprit critique. Au contraire, il me semble que la proximité ou la participation donne accès à plus d'information (surtout dans des mouvements partiellement clandestins du fait de la répression qu'ils affrontent, comme plusieurs de ceux dont je parlerai) et fonde un double droit et devoir de critique. Par ailleurs, ma proximité avec ces mouvements reste relative. Je me trouve même plutôt en retrait, de par ma position sociologique et parce que j'occupe depuis 2003 un poste universitaire à temps complet en France, ce qui a distendu mes liens avec l'autre côté de l'Atlantique et avec la militance. Je m'efforce pourtant de faire perdurer ces liens malgré le manque de temps, car ils me semblent essentiels, tant d'un point de vue épistémologique que personnel. De fait, une part considérable de mes apprentissages théoriques, politiques et humains ont eu lieu dans des régions périphériques de la Mésoamérique (au Chiapas et au Salvador notamment), en participant au mouvement féministe et lesbien, et en proximité avec différents mouvements populaires. Je leur dois énormément et je travaille dans l'objectif de contribuer à leur rétro-alimentation et à leurs luttes, notamment dans le cadre du présent ouvrage.

### Une méthodologie composite

Ma méthodologie combine ici sociohistoire, science politique et anthropologie, alliées à des observations sociologiques et ethnographiques directes. La plus grande partie du matériau provient des recherches dites de terrain que j'effectue depuis trois décennies dans les différentes régions concernées. J'ai vécu au Chiapas presque un an en 1989-1990, avant le soulèvement zapatiste (qui fait l'objet du 2ème chapitre) et je suis retournée de très nombreuses fois sur place. J'ai ensuite vécu plus de deux ans au Salvador (analysé au chapitre 1), pour mes recherches de thèse. J'ai participé au mouvement féministe et lesbien-féministe de la région à chaque fois que je vivais sur le continent. Sur plus de vingt ans, j'ai assisté à plusieurs rencontres continentales féministes et lesbiennes féministes, qui donnent le pouls de ces mouvements et permettent de rencontrer-retrouver les militantes dispersées aux quatre coins du monde. J'ai interviewé et traduit plusieurs d'entre elles. Je

me suis également appuyée sur la littérature grise aussi bien que scientifique, en tentant de mettre en valeur le travail des autrices du continent, surtout Autochtones et Noires. Tout cela nourrit les chapitres 4, 5 et 6. Le chapitre 3 a requis un autre type de méthodologie, s'agissant d'un pays que je connaissais mal (les Etats-Unis) et d'un groupe n'existant plus et auquel en tant que blanche je n'aurais absolument pas pu participer (le *Combahee River Collective*). Je m'étais, à l'origine, proposé de traduire en français sa Déclaration féministe Noire<sup>[14]</sup> et il me semblait important de contextualiser ce texte fondateur : ce travail constitue la base du chapitre 3. Je me suis appuyée très fortement sur la littérature secondaire<sup>[15]</sup>, ainsi que sur un réseau de collègues, complices et amies possédant une connaissance fine des Etats-Unis et des luttes féministes Noires.

## Précisions théoriques et conceptuelles

### *Variété de la conscience de soi des femmes*

Si toutes les sociétés aujourd'hui connues semblent distinguer au moins des femelles et des mâles, les manières concrètes dont chacune organise et conceptualise les rapports sociaux de sexe sont extrêmement variées. En 1985, dans un article fondateur, l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu montrait les profondes différences dans la manière de concevoir le sexe, le genre et la sexualité, selon les époques et les cultures. Elle mettait ainsi en évidence trois grandes conceptions de l'identité : naturaliste (mode I), culturaliste (mode II) et socio-logique (mode III).

Dans le « mode I », qui nous est souvent le plus familier, au point de le penser unique, on croit dur comme fer que le sexe est naturel et se décline en deux et seulement deux catégories mutuellement exclusives, femelles et mâles —qui s'incarnent dans les corps des individus. Le sexe est conçu comme central dans l'identité, identité pensée de manière individuelle. Le sexe détermine mécaniquement le genre social (également décliné en deux types réputés aisément reconnaissables et mutuellement exclusifs, les femmes et les hommes). L'hétérosexualité est vue comme le couronnement naturel et la confirmation éclatante de « la différence des sexes », elle-même conçue comme naturelle, universelle et intangible (selon une idéologie que Monique Wittig (1980) baptisa la pensée *straight*<sup>[16]</sup>). Ce mode I, aux expressions variées, domine largement dans les sociétés occidentales contemporaines —et donc dans la majorité des mouvements féministes et LGBTQI qui s'y sont épanouis. La conception naturaliste de l'identité est également présente aussi bien chez les Swahili du Kenya ou les Hijras de l'Inde que chez les Inuit du cercle polaire.

Dans le « mode II », l'identité qui prime est celle de genre. Elle est collective, liée à des pratiques sociales communes et généralement scandée par de multiples initiations et rituels. Elle est appuyée par diverses associations plus ou moins formelles regroupant les femmes, les jeunes femmes, les hommes de tel groupe d'âge, les guerriers, etc. Le sexe n'est qu'un support symbolique du genre, avec lequel il maintient une relation analogique. Cependant, l'on a bien conscience que le genre est avant tout culture et appartenance collective. L'habit, par exemple, fait le sexe. L'hétérosexualité reste aussi obligatoire que dans le mode I, mais elle est différente puisqu'elle met en lien des personnes de genre opposé, indépendamment de leur sexe. Ce mode II, dans toutes ses variantes, domine dans un certain nombre de sociétés non-occidentales<sup>[17]</sup>. Il a donné lieu à bon nombre d'incompréhensions et de condamnations chez bien des colonisateur-e-s et des anthropologues, mais aussi à une certaine fascination chez d'autres, croyant voir des lesbiennes, des gays, des queers ou des trans là où la population concernée organise en fait le respect de l'hétérosexualité. Selon Mathieu, ce mode II peut aussi être discerné chez certaines « féministes socialistes » ou « féministes marxistes » anglo-saxonnes (en France, dans la tendance dite « lutte de classes »). Elle indique aussi que « dans les sociétés occidentales, cette bipartition en groupes de sexe existe dans les

*communautés paysannes. En milieu urbain y correspondent des phénomènes comme les « clubs de femmes » » (pp 221-222).*

Enfin, dans le « mode III », qui caractérise notamment les courants que Mathieu nomme féminisme radical et lesbianisme politique dans les sociétés occidentales contemporaines, on a conscience que le genre est une catégorie politique d'opposition et de hiérarchie, arbitraire, sociale. Comme l'a écrit Christine Delphy (1998), on sait très bien que le genre construit le sexe au cours d'un long processus que Mathieu nomme la *différenciation* des sexes (2014 [1991b]). C'est la société toute entière qui, selon le genre attribué aux personnes, travaille sans relâche les esprits mais aussi directement les corps, en y apposant toutes sortes de marques plus ou moins permanentes destinées à signifier et à naturaliser la « différence » des sexes et surtout, les inégalités de pouvoir (Guillaumin, 1992). Mathieu place également dans ce mode III le mouvement de résistance au mariage qui compta jusqu'à une centaine de milliers d'ouvrières de la soie dans le Delta de la rivière Perle au sud de la Chine entre 1865 et 1935, ou la révolte des paysannes Kono de l'est du Sierra Leone en 1971.

Ainsi, être et se sentir femme (ou homme) recouvre des réalités extrêmement différentes, y compris dans un même espace national. Les analyses des personnes et des mouvements féministes ou LGBTQI dépendent du mode de conceptualisation des liens entre sexe, genre et sexualité dans lequel elles se trouvent. Retenons que Mathieu affirme que le mode II peut favoriser la mobilisation en tant que femmes, sur la base d'une conscience de sexe partagée s'élaborant dans des entre soi de femmes —lorsque ceux-ci sont socialement encouragés. Cependant, cette mobilisation n'est pas nécessairement « féministe » au sens du mode III.

## ***Plusieurs compréhensions du féminisme***

Un autre élément important est la complexité du mouvement féministe, traversé de profonds antagonismes. Monique Wittig (1980) a été la première à souligner l'ambiguïté du terme même de féminisme. Certaines le comprennent comme une défense de ce que Wittig appelle le « mythe de La Femme », à savoir une défense de la féminité et de toutes ses composantes telles que définies par le système patriarcal en vigueur. D'autres à l'inverse visent l'abolition pure et simple des rapports sociaux (de sexe) dont la logique crée les femmes (comme opprimées) et les hommes (comme oppresseurs). Dans une conférence tenue en 1998, Colette Guillaumin (2017) proposait pour sa part de distinguer « la diversité des mouvements de femmes à travers leur mode d'intervention sociale selon qu'ils seraient dans une optique 'corporatiste', 'syndicale' ou 'politique' ». La logique corporatiste signifie se concentrer uniquement sur :

« les intérêts des « femmes en tant que femmes », c'est-à-dire explicitement et intrinsèquement en tant que piliers de leur communauté, définies par les hommes de cette communauté à laquelle et auxquels elles appartiennent. [Il s'agit] en quelque sorte de défense et promotion des intérêts d'un groupe professionnel, celui des épouses et mères [...]. Ce corporatisme serait la défense des vraies femmes [... selon une...] conception des femmes comme éléments d'une communauté où elles doivent prendre leur place, toute leur place et seulement leur place. » (Guillaumin, 2017)

La logique « syndicale » est définie comme :

« la défense des femmes certes, mais également l'acquisition de droits meilleurs ou plus



---

équitable, bref une conquête et une recomposition de la distribution sociale, celle des rôles et celle des biens, de façon à ce que hommes et femmes atteignent une sorte d'équilibre statutaire de partenaires, sans d'ailleurs que le statut de « femme » et celui d'« homme » soient eux-mêmes interrogés. » (idem)

Cette logique n'interroge donc pas non plus l'existence même des femmes et des hommes, même si elle cherche ce qu'on nomme parfois l'équité. Enfin,

« La perspective diffère encore si on envisage le féminisme comme mouvement « politique », c'est-à-dire comme un mouvement qui a un projet de société ou qui cherche à en produire un » (idem)

Comme nous en avertit clairement Guillaumin,

« la « défense du droit des femmes » et l'anti-sexisme ne sont pas nécessairement liés à une préoccupation d'émancipation, parfois même au contraire [...] Qu'est-ce, en effet, que « les intérêts des femmes » ? Parfois, on croit répondre en demandant : « les intérêts de quelles femmes ? », mais c'est une mauvaise question. Ce ne sont pas les femmes qui sont différentes (quoique bien évidemment elles le soient dans leur existence quotidienne), ce sont leurs choix politiques qui le sont. Et ensuite, ce sont leurs possibilités matérielles qui le sont et ne permettent pas les mêmes décisions pratiques. » (idem)

Cette réflexion sera particulièrement utile pour comprendre certaines positions de femmes Indiennes zapatistes que nous analyserons dans le chapitre 2 : il est tout à fait possible d'être organisées en tant que femmes, y compris dans un projet révolutionnaire, sans avoir de projet d'émancipation pour les femmes, ou en faisant des choix politiques « surdéterminés » par des possibilités matérielles qui ne permettent pas, justement, de formuler toutes les revendications que l'on estime désirables. Patricia Hill Collins (1986) signale un phénomène ressemblant pour les femmes Noires, qui peuvent avoir une analyse très affûtée des injustices mais taire certaines revendications quand elles se savent dans une situation matérielle défavorable. Elle suggère donc de repenser l'activisme pour comprendre la manière dont les femmes Noires agissent dans un cadre de « structures d'opportunités » bien particulier.

Enfin, un travail d'Elsa Galerand (2006) sur la plus grande « organisation-parapluie » transnationale de femmes se revendiquant actuellement comme féministe (la Marche mondiale des femmes (MMF)) montre à quel point différentes féministes peuvent comprendre de manières très variées les « intérêts des femmes ». Galerand se demande comment apparaît, ou non, une « classe des femmes » (que la MMF pourrait « représenter ») qui se mobiliserait en fonction de ses intérêts dans les rapports sociaux de sexe. En analysant deux revendications qui causent alors des désaccords dans la MMF (l'interruption volontaire de grossesse et le lesbianisme), elle fait apparaître plusieurs paradoxes. Elle constate tout d'abord que les revendications qui font consensus sont celles qui sont liées à la dénonciation de la mondialisation et des rapports Nord-Sud (autrement dit, au capitalisme et au colonialisme-racisme). En revanche, IVG et lesbianisme (au sens de Wittig), qui sont pourtant des revendications-clés si les femmes veulent pouvoir décider de leur procréation et tenter d'échapper à l'appropriation, divisent. En d'autres termes, des revendications qui devraient logiquement être au cœur de la lutte de la MMF puisqu'elles sont centrales pour l'organisation des rapports sociaux de sexe, sont justement celles qui ne font pas consensus. Galerand ajoute que

l'analyse que font les féministes québécoises du refus de certaines femmes « du Sud » face à ces revendications, est doublement problématique. D'une part, parce que les premières estiment que c'est un « retard culturel » ou l'existence « d'autres priorités » (sous entendu, matérielles et « plus sérieuses ») qui explique les réticences des secondes. D'autre part, parce que l'analyse montre à quel point ce sont en réalité les féministes du Québec qui ont une compréhension réductrice de l'IVG et du lesbianisme, comme s'il s'agissait de « lubies » ou de revendications « de confort », alors que l'imposition de pratiques hétérosexuelles suivies de grossesses forcées est au cœur de l'oppression matérielle des femmes.

### **Quelques précisions sur la race (et la classe)**

Comme les « rapports sociaux de sexes », le concept même de « rapports sociaux de race » reste insuffisamment utilisé malgré son importance pour dénaturaliser les logiques racistes et les étudier d'une manière pleinement sociologique. Rappelons avec Danièle Juteau (2017) que Guillaumin (1972) a été la première à souligner que le racisme n'était pas le traitement inégalitaire et injuste de groupes différents qui lui préexisteraient, mais bien la logique qui crée idéologiquement puis produit socialement et modèlè physiquement ces groupes en vue de leur imposer un traitement différencié — tout particulièrement le travail esclave ou forcé. J'entendrai ces rapports sociaux de race comme Guillaumin, à savoir comme des *rapports d'appropriation physique des corps comme machines-à-force de travail*, légitimés par une puissante idéologie de la Nature<sup>[18]</sup> qui se forge progressivement dans le système colonial de plantation organisé par la traite transatlantique. Cependant, si Guillaumin pense particulièrement à la mise en esclavage de populations Africaines et à la naturalisation du marqueur « peau noire », pour ce qui nous intéresse, il faudra également inclure dans l'équation les très nombreuses et très diverses populations autochtones du continent Américain<sup>[19]</sup>. Beaucoup d'entre elles ont également fait l'objet de contrainte au travail sous différentes formes, voire de mise en esclavage pure et simple, même si d'autres sont parvenues jusqu'à aujourd'hui à éviter le contact avec le monde occidental. C'est pourquoi il faut souligner l'existence de plusieurs logiques de rapports sociaux de race construisant plusieurs groupes « racisés » bien différents, de même qu'il existe en fait plusieurs sortes de groupes « racisants ». Nous aurons l'occasion de revenir sur ces questions dans l'ouvrage, tout particulièrement dans sa deuxième partie.

En effet, on aura dans ce livre un aperçu d'une grande variété des logiques de racisation. Les populations Noires et blanches d'Abya Yala diffèrent de celles des Etats-Unis, mais aussi de celles de la France métropolitaine : on se gardera donc de tout parallèle hâtif. Les rapports sociaux de race constituant les populations Indiennes diffèrent également de ceux qui créent les populations Noires. Quant au métissage, absolument central politiquement, sociologiquement et dans la vie concrète des personnes, il s'avère extrêmement complexe et capital pour comprendre le continent. Il a abouti à créer toutes sortes de groupes au-delà des catégories connues en Europe (Indien-ne-s, Noir-e-s et blanc-he-s). Il existe par exemple de nombreuses logiques de métissage entre populations Indiennes et Noires, produisant des populations parfois considérées comme Afrodescendantes (Garifuna), d'autres fois comme Indiennes (Miskito). Et plus largement, comme le montrent les fameuses « peintures de castes » du XVIIIème siècle, il existe une infinité d'unions possibles entre personnes elles-mêmes métissées qui complexifient la situation. Il ne faut pas s'y tromper cependant : ce métissage ne signifie aucunement une atténuation du racisme, qui reste orienté vers un idéal général de blanchiment. Quant aux populations blanches créoles, du fait même du métissage, je les qualifierai parfois de blanches, parfois de blanches-métisses (même s'il existe de très nombreuses façons de les dénommer selon les contextes). En effet, si la plupart apparaissent comme privilégiées dans les rapports de race sur le continent, lorsqu'elles sont en Europe ou aux Etats-Unis, la plupart

sont traitées comme racisées. Cela, même si certaines populations d'origine européenne ont mis leur point d'honneur à éviter tout « mélange » et s'enorgueillissent parfois de posséder un sang de rhésus O<sup>[20]</sup>.

Il faut aussi évoquer les liens complexes mais étroits que la race possède sur le continent avec la classe. On sait que la compréhension marxiste classique des classes sociales et du développement du capitalisme occidental a été récemment questionnée par la théorie décoloniale. Le péruvien Anibal Quijano (2000) notamment, a affirmé que la formation des classes en Abya Yala avait été assez différente de celle qui avait prévalu en Europe. Sur le « vieux continent », l'analyse marxiste montre comment un processus historique de plusieurs siècles a progressivement transformé des sociétés féodales, en faisant apparaître des communes libres à partir du milieu du XI<sup>ème</sup> siècle, puis des bourgs et des villes franches, au sein desquelles une bourgeoisie s'est peu à peu formée, dont on connaît le destin historique accompli à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle : renverser le monde féodal et prendre le pouvoir. Cette bourgeoisie s'est ensuite consolidée tout au long du XIX<sup>ème</sup> siècle, en même temps que se développait sur les décombres de l'ancien régime une véritable révolution industrielle. Après un accouchement particulièrement long et éprouvant, celle-ci donnait le jour à une nouvelle configuration sociale où certains finirent par discerner une nouvelle classe sociale en formation, qui fut baptisée prolétariat et à qui ils présagèrent un avenir radieux.

Dans l'Abya Yala, rien de tout cela. Les choses commencèrent plus tard mais beaucoup plus brutalement en 1492 par un immense génocide qui anéantit vraisemblablement 90% de la population originelle, extrêmement diverse, transforma brutalement en « Indien-ne-s » les rares survivant-e-s et les mit aussitôt au travail. C'est la raison pour laquelle Quijano affirme que bien avant l'apparition du prolétariat en Europe, la première classe sociale qui permit l'accumulation primitive —qui devait engendrer le capitalisme— était en fait une population racisée. Pour le dire très rapidement, selon Quijano, les Blanc-he-s se seraient ensuite et jusqu'à aujourd'hui, réservé l'accès au travail salarié — à la prolétarianisation comme condition « noble » si l'on peut dire. Nous ne pouvons ici rentrer dans la complexité des débats ouverts par cette réflexion. Cependant, il est utile de souligner que sur le continent, la race et la classe sont effectivement liées d'une manière spécifique.

Ainsi, jusqu'à aujourd'hui, la couleur foncée de la peau y reste très fortement corrélée à une position sociale très défavorisée. Pourtant, il y eut depuis le début de la colonisation, par le mécanisme des affranchissements, du rachat ou de la fuite, des Noir-e-s et des Métis-ses libres. Certain-e-s possédant même des esclaves, voire devenant à leur tour trafiquant-e-s, comme une partie des célèbres Agoudas, accédant à des positions sociales éminentes. Si les Indien-ne-s, davantage confiné-e-s ou réfugié-e-s dans le monde rural, connurent structurellement moins d'ascension sociale, l'un d'entre eux —Benito Juárez, au Mexique— fut cependant deux fois élu à la présidence du pays, en 1861 et 1867. Au demeurant, la « couleur » de la peau n'est pas l'élément déterminant de la classification ethnico-raciale pour les Indien-ne-s : c'est généralement la maîtrise ou non d'une langue Indienne qui est utilisée, notamment dans les recensements<sup>[21]</sup>. Il est donc difficile de superposer rigoureusement les positions de classe et de race, tout du moins en fonction de marqueurs phénotypiques. D'autant plus que l'on trouve aujourd'hui, notamment au Brésil et en Argentine, de larges pans de populations blondes aux yeux bleus dans les plus basses classes sociales.

De plus, Abya Yala n'a pas réellement connu l'évolution de structures féodales vers un système capitaliste via une urbanisation progressive suivie d'un processus révolutionnaire, ni à la formation d'un couple dialectique bourgeoisie/prolétariat. Il y eut certes des *Quilombos* et des *Palenques*<sup>[22]</sup> essentiellement Noirs et des « zones de refuge » Indiennes, rompant partiellement avec les chaînes esclavagistes et féodales, mais aucune ville franche ne se développa. De même, bien qu'on ait assité

à d'importantes luttes pour l'indépendance, mobilisant des pans entiers des populations Indiennes et Noires à l'orée du XIXème siècle, on ne vit pas à proprement parler de processus révolutionnaire détruisant les anciennes classes. De fait, l'industrialisation et la prolétarisation des classes populaires furent très longtemps et presque partout empêchées par le maintien du latifundisme agro-exportateur et du péonage. La paysannerie et le prolétariat agricole restèrent et demeurent extrêmement importants jusqu'à aujourd'hui. Ainsi, la peau foncée est associée à l'absence de privilèges, mais aussi souvent à la ruralité ou aux emplois informels urbains, plutôt qu'au prolétariat industriel.

## **Être Indien-ne ou Noir-e en Amérique latine**

A manière de résumé, retenons que pour Abya Yala, parler de populations Indiennes peut renvoyer à des situations assez différentes, que l'on peut regrouper autour de trois pôles. Des populations urbaines, généralement issues de migrations internes assez récentes, parlant la langue nationale et en partie « fondues » dans le reste de la population métisse —elles constituent parfois la majorité de la population Indienne. Des populations rurales-paysannes —souvent descendantes des peuples vassalisés par les grands empires Aztèque, Maya et Inca, ont été graduellement obligées à un processus de « colonisation agricole » interne les repoussant vers des zones inhospitalières. Enfin, des populations rurales-forestières, y compris les populations dites « non-contactées » souvent descendantes des populations qui étaient demeurées en dehors des grands Empires préhispaniques, généralement monolingues et parmi les moins « intégrées » au reste de la société. Dans leur ensemble, les populations Indiennes, même urbaines, revendiquent généralement un lien très fort avec le territoire-Terre, qu'elles défendent avec la dernière énergie car il est associé à leur vie culturelle et spirituelle et donc à leur existence-même en tant que groupes spécifiques. Il est extrêmement rare de trouver des Indien-ne-s dans les classes supérieures, même si la dernière décennie a vu émerger de nouvelles générations d'intellectuel-le-s Indien-ne-s (au Brésil ou au Guatemala par exemple) dont les travaux constituent une des composantes les plus stimulantes de la littérature du continent.

Les populations Noires quant à elles, si elles revendiquent très souvent leur ancestralité, ne possèdent généralement pas le même lien au territoire-Terre —même lorsqu'il s'agit de communautés rurales et paysannes ou forestières installées au même endroit depuis longtemps, comme c'est le cas des communautés *quilombolas* du Brésil ou *palenqueras* de Colombie. Une partie très importante de la population Noire est urbaine, parle la langue dominante même si elle utilise parfois également un créole propre, et l'éventail des appartenances de classe est plutôt plus ouvert que celui des populations Indiennes. Une part sans doute plus importante est prolétaire agricole ou industrielle, alors qu'il existe une plus forte tradition de petite paysannerie parmi les populations Indiennes, certaines étant parvenues à conserver des terres (rarement les mêmes qu'il y a cinq cents ans) malgré la colonisation.

Enfin, sur le plan du vocabulaire le plus adapté pour nommer ces différentes populations, l'ouvrage montre mes évolutions et mes hésitations. Elles se placent à plusieurs niveaux. D'abord, plusieurs termes sont utilisés par les populations concernées : ils diffèrent selon les régions mais aussi les périodes, les luttes produisant souvent de nouvelles dénominations, qui ne sont pas adoptées au même rythme par tout le monde. Ensuite, la traduction en français varie elle aussi selon les pays francophones concernés, les courants théoriques et politiques ; de plus, elle évolue. Ainsi, lorsque j'ai commencé mes recherches, le terme « autochtone » était utilisé presque exclusivement au Québec, tandis que le reste de la francophonie employait essentiellement le terme « Indien ». En effet, la traduction de l'espagnol *indígena* (terme généralement considéré comme moins dépréciatif qu'*indio*) ne saurait être « indigène » qui, faisant référence à un statut colonial bien particulier,

constituerait non seulement un complet anachronisme mais aussi un certain mépris de l'histoire, sachant que les Européens de l'époque pensaient être parvenus en Inde et non pas en « indigénie ». En dehors de ce problème de choix du terme en français, on notera que toute une partie des mouvements du continent se nomment *Indios* ou *Indígenas* et très peu se disent *Autóctonas*.

Par ailleurs, j'ai moi-même suivi plusieurs usages successifs, pour être au plus près des termes utilisés par les première-s concerné-e-s tout en restant intelligible pour le public francophone. La nouvelle terminologie proposée par les féministes antiracistes comme la théoricienne afrobrésilienne Lélia González (que l'on rencontrera au chapitre 4), puis plus récemment par le courant décolonial, peuvent déconcerter. Répétons donc qu'Abya Yala désignera dans cet ouvrage, l'Amérique latine (Mexique, Amérique centrale, Amérique du Sud) et les Caraïbes, à l'exclusion des États-Unis et du Canada. Le terme Améfrique latine, en revanche, inclura les États-Unis. Afin d'éviter les anachronismes et les effets de mode, j'emploierai également la désignation classique d'Amérique latine et des Caraïbes, dans la mesure où elle a très longtemps été utilisée par les militant-e-s du continent pour se nommer et reste en vigueur en dehors des cercles décoloniaux. De la même manière, j'écris parfois Noir-e, parfois Afro, parfois Afrodescendant-e, ou encore Américain-e, selon les contextes et en fonction des périodes d'écriture des chapitres, sachant que même parmi les militant-e-s, l'usage n'est pas tranché. Enfin, pour ce qui est des populations Indiennes, beaucoup préfèrent aujourd'hui des termes qui ne les assignent pas à une erreur géographique et coloniale (autochtones, premières nations, peuples originaires, peuples premiers) ou mieux, qui les désigne de manière non-homogénéisante, par le nom de leur langue spécifique, au reste souvent différent de celui qui leur avait été attribué par les anthropologues. Ainsi au Guatemala, la majeure partie des Indien-ne-s sont plus précisément Maya, mais les groupes Maya se subdivisent en ethnies très différenciées dont les langues ne sont pas mutuellement compréhensibles, comme les Mam et les Kakchikel ou les Ixil. Au Mexique, les Purépecha ont choisi de revendiquer cette appellation plutôt que l'ancien « Tarasque » qui les qualifiait. Dans les Andes, les Kichwa ne sont autres que les Quechua. Je m'efforcerai ici en tout cas de respecter les usages contextuels des un-e-s et des autres.

## Présentation des chapitres

Les six chapitres qui composent l'ouvrage ont un double objectif. D'abord, sur un plan socio-historique, documenter l'histoire et l'action de mouvements sociaux à travers la perspective de l'imbrication des rapports sociaux de sexe, race et classe. Il s'agit notamment *d'aller au-delà de l'idée que les mouvements sociaux sont, ou devraient être avant tout, basés sur la mobilisation d'identités* —tout particulièrement les mouvements de femmes ou de populations racisées, souvent si naturalisées que l'on s'étonne que leurs mouvements ne soient pas unis et monolithiques. L'essentialisme stratégique qui semble poindre parfois dans certains de ces mouvements mérite d'ailleurs, lui aussi, d'être interrogé à l'aune de l'imbrication des rapports sociaux. Il s'agit également de saisir la complexité de la conscience des individu-e-s qui les composent, et des évolutions de cette conscience de soi dans le cadre de luttes collectives. Ensuite, sur le plan épistémologique, l'ouvrage cherche à comprendre les liens entre positions multiples minoritaires et élaboration d'analyses complexes de la réalité sociale. On vise aussi à mieux saisir comment la production des savoirs est liée aux dynamiques de participation, d'autonomisation et d'alliance avec d'autres mouvements sociaux « mono-cause » (organisés pour transformer un seul rapport social). Enfin, on tentera de montrer dans quelles conditions peuvent émerger à partir de groupes sociaux minorisés à tous les égards, des projets politiques larges, qui aillent au-delà de leurs intérêts spécifiques et soient susceptibles de produire un changement global —avec pour horizon l'abolition simultanée de tous les rapports sociaux de pouvoir.

Le premier chapitre porte sur l'expérience des (ex)-guérillères du Salvador, petit pays d'Amérique centrale de 6 millions d'habitant-e-s, qui traversa douze ans de guerre révolutionnaire marxiste-léniniste (1980-1992) revendiquant la réforme agraire et la démocratisation du pays, après un long processus prérévolutionnaire porté par un fort mouvement populaire qui souleva l'ensemble du pays à partir de 1970. J'y ai moi-même vécu plus de deux ans, de 1992 à 1994, juste après la signature des accords de paix, pour y mener des recherches doctorales sur la participation des femmes au processus révolutionnaire puis au redéploiement du mouvement des femmes dans l'après-guerre. Simultanément à ce travail de recherche, en tant que (très jeune) féministe, j'ai participé à ce processus autant que je le pouvais et que les Salvadoriennes me permettaient de le faire. Ce premier chapitre reprend un article-bilan publié en 2009 sur ce que je comprenais à l'époque comme l'inévitable et utile autonomisation des femmes et de leur mouvement, des partis politiques de gauche classique. En effet, j'avais constaté un soutien paradoxal des organisations révolutionnaires « de classe » aux revendications des femmes —une forte incitation à leur engagement, assortie d'une limite à ne pas franchir : ne pas « diviser la lutte » en se revendiquant d'un féminisme forcément « (petit) bourgeois ». J'avais alors en tête l'exemple très français de la prise de distance du mouvement féministe par rapport aux partis de gauche, après d'âpres débats notamment avec les organisations gauchistes (Boon et Al., 1983).

Ce premier chapitre analyse ainsi le paradoxe qui permet à une organisation très structurée de mobiliser des militantes sur un projet faisant centralement référence à des intérêts de classe (prolétaire), qui plus est définis au masculin, alors que le profil sociologique de ces militantes est tout autre. Je m'y concentre sur la construction idéologique<sup>[23]</sup> de ce processus « d'arrondissement des femmes », une notion que j'emprunte à Mathieu (1985 a). J'éclaire ensuite les conditions de possibilité de la (prise de) conscience individuelle et collective, par différentes femmes, d'intérêts spécifiques « en tant que femmes », en lien avec un processus de prise d'autonomie organisationnelle par rapport aux partis et à un rapprochement avec le mouvement féministe continental.

Il s'agit donc de réfléchir à ce que peuvent signifier les « intérêts » des femmes, alors qu'elles sont traversées par d'autres rapports sociaux, ici tout particulièrement de classe. Il s'agit aussi de penser la façon dont certaines Salvadoriennes ont, à la suite de leur expérience dans la guérilla, tenté de construire un mouvement prenant en compte à la fois la lutte contre le système capitaliste et des perspectives féministes. Ce premier chapitre permet également de constater la fausseté de l'idée selon laquelle les mouvements se construisent sur la base des identités « préexistantes » des militant-e-s. Bien au contraire, c'est au sein même des luttes que les individus construisent progressivement une conscience de leurs intérêts et un projet politique. Ce projet ne correspond pas forcément mécaniquement à leur position sociale objective et peut aller bien au-delà, voire contre, certains de leurs intérêts « objectifs ».

Le deuxième chapitre se penche sur une autre lutte armée, apparue à peine deux ans après la fin de la guerre au Salvador, dans un territoire très proche et pourtant profondément différent. Alors que la guérilla salvadorienne concernait l'ensemble d'un petit pays ethniquement très homogène, dans une claire perspective marxiste-léniniste, la lutte néo-zapatiste, tout en suscitant un enthousiasme considérable dans tout le pays et à l'étranger, ne concerne qu'une partie restreinte d'un Etat particulièrement déshérité et méconnu du pays, le Chiapas. Cette lutte est menée de surcroît par un acteur presque exclusivement paysan-Indien. Ainsi, après avoir analysé un mouvement posant à la fois des questions de classe et de sexe, on examinera un mouvement où c'est la race (fortement corrélée à la classe mais mise en avant à l'exclusion de celle-ci) qui se combine au sexe.

L'interrogation se déploie en deux temps. Le premier correspond au tout premier travail de terrain que j'ai réalisé pendant presque un an, entre 1989 et 1990, à propos de la scolarisation différentielle des fillettes Indiennes au Chiapas. J'avais alors l'impression que les fillettes, et plus

largement les femmes Indiennes, étaient prises en tenailles par une contradiction entre d'une part la nécessité d'étudier au moins autant que les garçons pour pouvoir « se débrouiller » dans le vaste monde métis et d'autre part, la volonté (parentale et communautaire) de les préserver de la violence raciste, voire ethnocidaire, des logiques acculturatrices du système scolaire —cela d'autant plus que leur était assigné le rôle de principales agentes de transmission de la langue maternelle et de la culture quotidienne. Cette assignation, pour efficace qu'elle soit sur le plan collectif pour garantir une certaine « préservation culturelle », me semblait problématique, car reposant sur la contradiction entre des intérêts en tant que femme et d'autres en tant qu'Indienne, ainsi que sur l'obligation pour les femmes de faire passer leurs intérêts « en tant que femme » derrière leurs intérêts « en tant qu'Indienne » et surtout derrière les intérêts supérieurs de leur communauté voire des populations Indiennes en général. Le deuxième temps s'ouvre quelques années après, lorsque l'un des tout premiers textes que le soulèvement zapatiste fait connaître est une « Loi révolutionnaire des femmes zapatistes ». Il s'agit alors de comprendre comment les Indiennes zapatistes ont réussi à affirmer des intérêts « en tant que femmes » dans une organisation politique originellement marxiste-léniniste, en se structurant en tant que femmes mais sans quitter l'organisation « mixte », et surtout comment depuis leur propre position minoritaire dans les rapports sociaux de sexe comme dans ceux de race, elles ont réussi à concilier leurs intérêts de race et de sexe.

Cependant, en examinant cette loi plus précisément, on se rend compte que les choses sont plus complexes et que la diversité des Indiennes empêche de penser leurs intérêts comme pleinement unifiés. Qui plus est, elles doivent éviter le piège d'une instrumentalisation par l'Etat, qui tente d'utiliser un discours « de genre » pour attaquer une des bases de la survie matérielle et culturelle des populations Indiennes : l'accès collectif à la terre. A nouveau, on insistera sur l'importance du contexte pour comprendre comment s'imbriquent concrètement les rapports sociaux. D'abord, le contexte historique et politique : les situations de guerre, répression et clandestinité ou de polarisation socio-politique intense, restreignent considérablement les possibilités de penser et d'agir de manière complexe. Ensuite, le contexte culturel, qui implique une conceptualisation particulière du sexe et du genre. Ici, une conception proche du mode II semble avoir favorisé l'organisation « en tant que femmes », même si cela ne préjuge pas d'orientations « féministes ». Enfin, sur le plan épistémologique, on verra qu'un point de vue minoritaire dans les deux rapports permet de comprendre qu'il est possible de concilier ses intérêts de sexe et de race, là où des femmes blanches (comme moi-même) ou des hommes Indiens (comme leurs parents et camarades) tendent à les traiter comme opposés.

Le troisième chapitre reprend un travail de sociohistoire réalisé en 2005 depuis la France, en plein débat sur la question des signes religieux à l'école. Tentant un pas de côté dans les débats très virulents concernant le racisme au sein du mouvement féministe français, avec le souhait de faire réapparaître dans la discussion aussi bien les différences de classe que la question de l'hétérosexualité, je me consacrai alors à traduire la Déclaration féministe Noire du groupe états-unien *Combahee River Collective*. En effet, ces militantes avaient proposé une analyse particulièrement importante des effets imbriqués de quatre systèmes d'oppression simultanés et qu'elles se refusaient à hiérarchiser : le racisme, le patriarcat, le capitalisme et l'hétérosexualité. Cependant, elles avaient posé ce débat dans un contexte historique et culturel bien différent et assez mal connu en France, qu'il me semblait capital d'explicitier. Je me livrai alors à une longue recherche bibliographique —aidée par les immenses progrès d'internet et plusieurs complices-intermédiaires politico-culturelles— qui m'amena à mieux cerner les conditions de possibilité de production d'une telle analyse et à mieux comprendre les pratiques politiques proposées, en conséquence, par le groupe.

Il s'avère particulièrement intéressant, avec ce chapitre, de rattacher pour une fois les Etats-Unis

non pas tant au monde occidental et au Nord qu'au reste du continent Américain. J'y propose également un changement d'échelle. En effet, il ne s'agit plus d'un vaste mouvement social possédant une dimension armée, affectant un important territoire sur plusieurs décennies, dans un contexte majoritairement rural et paysan. Au contraire, on parle ici d'un groupe de quelques dizaines de personnes à peine, essentiellement de classe populaire, mais cette-fois-ci urbaines. Et au lieu de saisir les rapports sociaux imbriqués à partir de certaines contradictions apparentes, il s'agit de comprendre comment les rapports sociaux sont analysés par des personnes placées en situation minoritaire dans tous ces rapports simultanément.

Ces personnes ont participé à des groupes organisés autour de la race, à d'autres organisés autour du sexe et à d'autres encore, autour de la classe, mais décident de s'organiser de manière autonome —tout en continuant à participer dans les autres mouvements. Le chapitre discute également la façon dont les membres du *Combahee River Collective* ont formulé une politique « de l'identité » qui, en réalité, critique toute naturalisation de l'identité et propose au contraire des objectifs politiques « universels ». J'y analyse leurs stratégies et leurs apports, notamment dans le domaine de la critique de l'institution familiale et des métaphores naturalistes qui s'y rapportent. Enfin, sur le plan épistémologique, ce chapitre permet de constater que même le point de vue épistémique « privilégié » qui était le leur, depuis une situation entièrement minoritaire, peut déboucher sur un point aveugle.

Le quatrième chapitre prolonge l'analyse des apports considérables des féministes Noires d'Amérique latine en retournant dans le sud du continent et dans les Caraïbes. Il nous permet de saisir la grande diversité des conceptualisations de la race, basées sur des rapports sociaux de race bien différents, alors même que ces rapports sociaux concernent tous des populations Noires issues de la traite et de l'esclavage dans des cadres de suprématie blanche. Depuis les années 80 jusqu'à l'actualité, en insistant sur la décennie 90 durant laquelle se développent les conceptualisations fondamentales de plusieurs groupes, j'évoquerai dans ce chapitre essentiellement les contextes bien distincts du Brésil et de la République dominicaine, qui ont vu naître plusieurs organisations et initiatives précurseuses particulièrement significatives. Il s'agit ici de réflexions issues de groupes de femmes Noires d'origine populaire urbaine, qui partent d'emblée du principe de l'imbrication des dimensions raciales, sexuelles et capitalistes et qui pour beaucoup d'entre elles, s'inscrivent également dans une militance lesbienne organisée (les militantes du *Combahee* pour leur part, à l'époque, se disant lesbiennes à titre plus personnel).

On constatera ici que la définition différente du métissage et de la race, ainsi que le contenu explicitement culturel de l'identité Noire, qui constituent leur contexte, conduisent les militantes à une analyse passablement différente de celle du *Combahee*. De surcroît, en se projetant dans un cadre transnational et continental et en se déployant sur une période bien plus longue, les analyses du féminisme Noir américain et caribéen débouchent sur une réflexion particulièrement importante. En effet, certaines d'entre elles parviennent à dépasser radicalement les perspectives identitaires et les luttes locales immédiates pour raisonner clairement en termes de rapports sociaux imbriqués, de construction de mouvement à l'échelle transnationale et se projeter dans une analyse globale de la mondialisation, depuis le Sud.

Au plan épistémologique, on verra que c'est en ancrant leur position collective comme femmes racisées et appauvries vivant dans des régions du monde qui affrontent la recolonisation, dans une longue histoire d'activisme et de résistance, structurée par l'élaboration d'une culture elle-même orientée par des spiritualités alternatives, que ces féministes parviennent à une analyse si complète et « universelle » de l'imbrication des rapports sociaux et de la dynamique historique de cette imbrication. C'est aussi à partir de là que peut naître leur proposition de « devenir Noir-e-s » comme projet politique.



Le cinquième chapitre ouvre la réflexion sur le mouvement féministe latino-américain et des Caraïbes, analysé globalement, à l'échelle transnationale, notamment à travers ses rencontres continentales, en revenant sur les origines de la période contemporaine, c'est-à-dire principalement le dernier tiers du vingtième siècle. Il s'appuie sur trente ans de participation plus ou moins intense et directe à ce mouvement et à ces rencontres, tout particulièrement autour de la VIème rencontre continentale de 1993 au Salvador, au cours de laquelle s'est noué une opposition durable entre deux grandes tendances, « autonomes » et « institutionnelles », sur fond de préparatifs de la Conférence ONUisienne de Pékin. Le chapitre reprend une série d'articles que j'ai publiés sur les VIème, VIIème et VIIIème rencontres féministes continentales, ainsi que différents éléments développés dans ma thèse de doctorat.

A travers ce chapitre, il s'agit de saisir certaines spécificités du féminisme continental qui, en comparaison des mouvements d'Europe, paraît particulièrement fort, massif, organisé et unifié. Les origines politiques de ses premières militantes, tout comme la composition de classe et de « race » de la population du continent, expliquent certaines de ses particularités. On soulignera également le poids d'un contexte historique et géopolitique plutôt défavorable, puisqu'il s'agit de la « décennie perdue » du continent, faite de dictatures et d'imposition des plans d'ajustement structurel, qui débouche sur le tournant néolibéral des années 90. Cependant, on verra que la croissance du mouvement est aussi liée à des stratégies de construction particulièrement efficaces dont il s'est doté —reconnaisant et affrontant les différences de classe-race et les oppositions politiques en son sein à travers une distinction explicite entre mouvement féministe et mouvement des femmes, et grâce à la proposition originale du « féminisme des secteurs populaires ». On verra également comment ce courant, porté à l'origine par des militantes « de gauche » cherchant à lier les questions de sexe et de classe, s'est transformé en tendance « fémocrate » accompagnant résolument l'inclusion des « pauvres femmes du Sud » dans le courant principal du « développement » désormais néolibéral prôné par la coopération internationale.

Sur cet aspect, le féminisme du continent peut être observé comme un « laboratoire » fascinant de la nouvelle politique des institutions internationales, dont les femmes du continent ont involontairement constitué les cobayes et simultanément, les premières et très perspicaces analystes. Le paradoxe cruel auquel a abouti le « féminisme des secteurs populaires » peut s'expliquer par le divorce croissant entre les intérêts objectifs de la nouvelle élite transnationalisée qui se forme dans le sillage des Conférences ONUisiennes, et ceux des femmes populaires souvent racisées du continent qui font l'objet de l'attention des premières —les unes se voyant rémunérer en dollars pour leurs rapports tandis que le brutal appauvrissement des autres suite à l'ajustement structurel peine à être compensé par des micro-projets productifs. C'est ainsi qu'on comprendra l'échec d'une réelle alliance autour du projet pourtant prometteur de lier les luttes féministes avec la lutte de classe, au moment même où le tournant néolibéral du capitalisme l'aurait pourtant rendu particulièrement utile. Le fait est que le même phénomène d'institutionnalisation du féminisme à travers la promotion internationalisée du « genre » et l'ONGisation du mouvement féministe s'est étendue progressivement jusque dans les pays du Centre, contribuant également à produire dans ces pays un divorce croissant entre femmes, selon des logiques différentes mais pourtant parallèles liées à une certaine dépolitisation-déradicalisation du mouvement.

Le sixième et dernier chapitre aborde précisément l'autre face de ce processus, en présentant vingt ans d'histoire du courant auto-baptisée « autonome », qui se constitue dès 1993 comme la tendance opposée à l'institutionnalisation du mouvement sous l'égide de la coopération internationale. Même s'il s'agit d'un courant minoritaire, aujourd'hui fragmenté et fortement invisibilisé dans la plupart des recherches, il s'avère particulièrement important à étudier. En effet, il propose un regard extrêmement critique, décapant et précurseur sur le processus ONUisien de Pékin de 1995 et plus largement, sur le « développement ». Vingt-cinq ans et deux crises économiques majeures plus tard,

certains de leurs analyses commencent à se frayer un chemin dans le sens commun, notamment la critique du micro-crédit « pour les femmes » et le rejet de la doctrine néolibérale du FMI et de la Banque mondiale et même de la sollicitude empoisonnée de l'ONU dans le rôle du « policier gentil » du nouvel ordre global et d'« allié des femmes ».

On voit dans ce chapitre comment, après des débuts percutants au moment de Pékin, le courant « autonome » éclate puis se recompose progressivement au début des années 2000, dans un dialogue critique avec le reste du mouvement féministe du continent, mais surtout grâce à son travail dans le mouvement lesbien et au cours des rencontres continentales de ce dernier. En effet, celles qui prennent la tête de la réflexion sont des lesbiennes, au sens politique de Wittig, mais aussi pour plusieurs d'entre elles, racisées et très impliquées dans la lutte contre le racisme et ses manifestations concrètes et structurelles : militarisation et guerre pour assurer la colonisation interne et internationale. Ainsi, l'autonomie évolue progressivement vers une analyse de l'imbrication des logiques hétéropatriarcales, racistes et classistes du néolibéralisme. La participation aux luttes concrètes conduit certaines militantes à une réflexion de plus en plus poussée sur la véritable recolonisation du continent. Le lien avec d'autres femmes et féministes Autochtones et Afros, comme avec une frange alternative de l'université, amène toute une partie d'entre elles sur la piste des analyses décoloniales, dont elles constituent aujourd'hui le ferment le plus prometteur.

Sur le plan épistémologique, on verra que c'est en liant théorie et pratique, grâce à une réflexion collective à l'échelle transnationale permise notamment par les rencontres féministes puis lesbiennes-féministes continentales et les logiques d'auto-formation, et enfin parce qu'une partie significative d'entre elles occupent des positions minoritaires aussi bien dans les rapports de sexe que de classe et surtout de race-nationalité-statut migratoire, qu'une partie des féministes autonomes d'Abya Yala est parvenue à proposer des analyses, des stratégies et des actions parmi les plus novatrices et porteuses d'espoir que l'on peut trouver à l'heure actuelle. Elles ne demandent qu'à être mieux connues, partagées et bien évidemment, adaptées au contexte, prolongées et mises en pratique.

## Remerciements

A Tuíra Kayapó et sa nièce Maial Paiakan, femmes Kayapó, guerrières pour la liberté du fleuve Xingú en Amazonie, qui ont accepté que cette photo prise lors du 14<sup>ème</sup> campement Terra Livre à Brasilia du 24 au 28 avril 2017, devienne la couverture de ce livre.

A Debora Saraíva, qui sachant mon admiration de longue date pour Tuíra Kayapó, m'avait offert cette photo dont elle est l'autrice, qu'elle a ensuite généreusement accepté de donner pour ce livre, et à Felipe Milanés qui m'a mise en contact avec Maial Paiakan.

*Tuíra Kayapó lutte depuis longtemps contre les barrages. En 1989, elle était apparue à la télévision, brandissant une machette sous le nez d'un ingénieur de l'entreprise Electrobras, en déclarant « Tu es un menteur. Nous n'avons pas besoin d'électricité. L'électricité ne nous amènera pas à manger. Nous avons besoin que nos rivières coulent librement : notre futur en dépend. Nous avons besoin de notre forêt pour chasser et cueillir notre nourriture. Nous n'avons pas besoin de ton barrage. » Peu après, la Banque mondiale avait annulé un prêt de 500 millions de dollars au Brésil et le projet de barrage sur le fleuve Xingú avait été retiré.*

*Depuis 2016, le complexe de barrages connus comme « Belo Monte » a cependant fini par être*

<https://www.rejectedprincesses.com/blog/modern-worthies/tuira-kayapo>

<https://fr.globalvoices.org/2016/11/18/203350/>

## Notes

[1] Lesbiennes, gays, bisexuel-le-s, transsexuel-le-s, queer, intersexes et plus.

[2] Conformément à certaines traditions militantes et tout particulièrement aux décisions des rédactrices et éditrices de la Déclaration féministe Noire du *Combahee* dont on parlera au chapitre 3, je reprends ici la majuscule qu'elles ont choisi d'utiliser pour des mots tels que Black, Lesbienne ou Juive, même lorsqu'il s'agit d'adjectifs, dans un but de revalorisation des groupes mentionnés. Je l'étendrai aux termes désignant les Autochtones et l'ensemble des groupes faisant l'objet du racisme. Pour d'autres précisions concernant les termes que j'utiliserai pour nommer les personnes Indiennes ou Noires, on se reportera à la fin de cette introduction.

[3] On peut complexifier ce raisonnement, mais à ce stade, il importe de comprendre que les rapports de pouvoir, conçus dans un sens Wéberien, créent des antagonismes profonds qui opposent deux à deux des groupes sociaux selon leurs intérêts. Cette analyse *abstraite* n'est en rien contradictoire avec le fait que dans la réalité, chaque personne appartienne simultanément et/ou successivement à plusieurs groupes sociaux, selon les antagonismes et les situations en jeu.

[4] Un certain nombre de mouvements sociaux ont repris dans une perspective décoloniale ce terme utilisé par les populations Kuna de Colombie et du Panama pour désigner leur terre avant l'invasion européenne.

[5] Concept proposé par la féministe Noire brésilienne Lélia Gonzalez, comme on le verra au chapitre 4.

[6] La première main-d'œuvre utilisée pour suppléer aux populations autochtones décimées fut une combinaison de populations captives arrachées à l'Afrique et d'Européens misérables, les « engagés ». Ainsi à la Barbade, la première île des Caraïbes à connaître une exploitation intensive, la majorité des Irlandais envoyés cultiver du tabac à partir de 1630, en remplacement de la population Indienne exterminée, est constituée d'engagés. Quand il ne s'agissait pas d'enlèvement par la ruse, la force ou pour dette, les contrats de « servitude volontaire » proposaient le financement de la traversée et un entretien en nature contre un à sept ans de travail. Le payeur pouvait restreindre les activités des engagés (notamment en leur interdisant le mariage, or il s'agissait souvent d'hommes jeunes), vendre ou transférer le contrat à un autre employeur et recourir à des sanctions légales (notamment l'emprisonnement en cas de fuite). La formule fut très utilisée au XVII<sup>ème</sup> dans les colonies nord-américaines, où ces serviteurs engagés constituèrent entre un tiers et deux tiers des personnes blanches débarquées entre 1630 et 1785. Dans l'ensemble des Caraïbes, leur nombre est estimé à 500.000. On sait également que parmi les femmes européennes qui arrivèrent dans les colonies, beaucoup étaient des « Filles du Roy », autrement dit, prises dans les hôpitaux et amenées de force (ce qui nuance sérieusement l'équation femmes blanches des colonies = bourgeoises). L'Europe connut ensuite un besoin croissant de retenir sa propre population, entamée par les guerres cromwelliennes (1641-1653), les famines et la peste. L'Afrique sub-saharienne au contraire voyait se multiplier la main-d'œuvre « libérée » par les

troubles liés à la colonisation européenne (surtout après la chute du royaume du Congo en 1665). Il en résulta d'abord une nette africanisation des déporté-e-s. Puis la traite elle-même prit un essor considérable à partir de 1672 (création en Angleterre de la [Compagnie royale d'Afrique](#) et en France de la [Compagnie du Sénégal](#)) puis de 1674, lorsque Français et Anglais commencèrent à disputer aux Hollandais le monopole du transport des esclaves et que la culture du sucre connut un développement exponentiel dans les Caraïbes.

[7] Par ce néologisme, je désigne l'ensemble des personnes et pas seulement celles qui sont socialement considérées comme des hommes. Une autre possibilité aurait été d'utiliser le terme *ul*, proposé par Michèle Causse. Au-delà d'une « inclusivité » qui ne remet pas nécessairement en cause la fiction sociale d'une existence « naturelle » des femmes et des hommes (et des autres), le *ul* permet un réel « dé-marquage », selon la conceptualisation de Dominique Bourque, qui poursuit les analyses de Wittig et Guillaumin. Cependant, le terme ne s'étant pas encore imposé, j'ai préféré *ielle*, qui est déjà familier à certaines personnes. Sur le sujet, on pourra voir notamment Bourque, 2006 ; Barsac et Causse, 2014 et Armengaud et Bourque, 2016.

[8] Pour reprendre la conceptualisation de Colette Guillaumin sur l'idéal et le matériel comme les deux faces de la réalité.

[9] Au sens de Colette Guillaumin, c'est-à-dire de moindre pouvoir (et non au sens quantitatif). Je préfère ce qualificatif à opprimé ou exploité, l'un se référant davantage au politique, l'autre à une dimension économique. Quant au concept de domination, j'évite de l'utiliser en faisant mienne la critique de Nicole-Claude Mathieu (1985 b) pour qui il s'agit du terme préféré des groupes dominants car il donne un semblant de légitimité naturelle au phénomène. Elle en donne l'exemple suivant : n'entend-on pas une grande différence entre « la montagne domine la plaine » et « la montagne opprime la plaine » ?

[10] Wittig s'appuie sur l'exemple d'un paysan roumain de 1848 en lutte, député d'une assemblée populaire, s'adressant à un groupe de dominants : « *Why do the gentlemen say it was not slavery for we know it to have been slavery, this sorrow that we have sorrowed* » (p. 60). Autrement dit : Pourquoi ces Messieurs disent-ils qu'il ne s'agissait pas d'esclavage, puisque nous savons bien que c'était de l'esclavage, cette affliction que nous avons souffert.

[11] Ce concept, développé notamment par bell hooks (1989), nous parle des personnes en situation d'inclusion et d'exclusion simultanée, dont un des exemples classiques et historiques apportés par les féministes Noires états-uniennes est celui des travailleuses domestiques Noires.

[12] Pour reprendre le concept développé notamment par Patricia Hill Collins (1986).

[13] « Le concept central de Colette Guillaumin est celui des rapports de *sexage*, qu'elle définit comme des *rapports d'appropriation physique directe*, « un rapport de classe général où l'ensemble de l'une est à la disposition de l'autre » (1992 [1978], pp 21-22). Elle en distingue deux composantes : l'appropriation *individuelle* ou *privée* et l'appropriation *collective*. L'appropriation individuelle a lieu par le biais du mariage ou de ses avatars, l'institution matrimoniale ne constituant qu'une des surfaces institutionnelles possibles du rapport global d'appropriation. L'appropriation collective est souvent occultée par l'institution matrimoniale, sur laquelle les critiques se focalisent. Guillaumin distingue quatre expressions concrètes de l'appropriation : l'appropriation du temps, des produits du corps, l'obligation sexuelle et la charge physique des membres du groupe (incluant les membres valides mâles du groupe). Elle décrit ensuite cinq moyens de l'appropriation de la classe des femmes par celle des hommes, *qui peuvent, ou non, être spécifiques aux rapports de sexage* : le marché du travail ; le confinement dans l'espace ; la démonstration de force (les coups) ; la contrainte sexuelle ; l'arsenal juridique et le droit coutumier (idem, pp 39-45). Enfin, elle insiste sur

le fait que l'appropriation concerne l'individualité physique toute entière, l'esprit et le corps de la personne, un corps pensé comme « corps-machine à travailler ». [...] Elle définit le sexage comme un rapport où c'est *l'unité matérielle productrice de la force de travail* qui est prise en main, et pas seulement la force de travail, soulignant la proximité du sexage avec le servage et l'esclavage. » (Falquet, 2015).

<sup>[14]</sup> Comme j'ai traduit les deux Lois révolutionnaires des femmes zapatistes qui seront ici discutées.

<sup>[15]</sup> Internet offrant à certains documents de l'époque, numérisés, un accès peut-être meilleur que celui dont disposaient les militantes d'alors.

<sup>[16]</sup> Du coup, « l'identité sexuelle/sexualité » ne constitue pas un 4ème rapport social, mais bel et bien la clé de voûte des rapports sociaux de sexe. En effet, c'est l'hétérosexualité, comprise tant comme pratique relationnelle que comme organisatrice de l'institution familiale, fondamentalement asymétrique selon qu'elle concerne les femmes ou les hommes, qui constitue simultanément la fin et le moyen du maintien des rapports sociaux de sexe. C'est ce qu'a d'ailleurs affirmé Monique Wittig (dont l'analyse concerne le mode I) : les femmes sont hétérosexuelles par définition, tandis que les hommes *sont*, tout court, et peuvent se livrer aux pratiques sexuelles qui leur chantent, tant qu'ils ne donnent pas à penser qu'ils se mettent en position de femmes.

<sup>[17]</sup> Par exemple chez les Igbo et Ibibio dans le Nigeria des années 1930, dans les royaumes Azande du Sud -Soudan avant la colonisation, parmi les Nandi du Kenya, les Gimi et les Baruya de Nouvelle Guinée ou différentes populations Indiennes des plaines d'Amérique du Nord (selon Mathieu). Comme on le verra, on peut penser qu'il concerne aussi une partie des populations Indiennes et Noires d'Amérique Latine.

<sup>[18]</sup> Avec la majuscule qu'utilise Guillaumin pour bien marquer qu'il s'agit d'une idéologie... naturaliste.

<sup>[19]</sup> Malgré cinq siècles de génocide, il reste aujourd'hui au moins 826 peuples autochtones différents sur le continent (CEPAL, 2014).

<sup>[20]</sup> Le rhésus O étant dans ce cas caractéristique d'origines basques, elles-mêmes réputées avoir conservé toute leur pureté en échappant aux influences juives et maures pendant la période où la péninsule espagnole était conquise (Casaús Arzu, 1992).

<sup>[21]</sup> Ou parfois le degré d'instruction : au début des années 90, la Cour suprême colombienne rejeta la revendication d'indianité d'un groupe urbain en arguant que celui-ci présentait un niveau de scolarisation... trop élevé. Il s'agissait en fait de leur refuser la reconnaissance de droits de propriété sur la terre. (Gros, 1991).

<sup>[22]</sup> Ces deux termes font référence aux lieux physiques, souvent fortifiés et difficiles d'accès, où se réfugiaient et s'installaient les personnes s'échappant des plantations. Certains sont devenus avec les années d'importantes communautés, principalement peuplées de populations afrodescendantes, mais aussi souvent d'autres fuyard-e-s du système colonial dominant. Parfois, leurs descendant-e-s y habitent jusqu'à aujourd'hui —on parle alors (au Brésil) de plusieurs centaines de *remanentes de Quilombos*.

<sup>[23]</sup> J'ai analysé ailleurs ses dimensions matérielles, notamment la division sexuelle du travail révolutionnaire (Falquet, 2003 et 2019).