



## Présentation

« *Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía* », chantaient des femmes aux yeux bandés dans différentes villes d'Amérique latine en novembre 2019. Cette performance, créée par le collectif féministe *Las Tesis*, a fait le tour du monde. Elle montre la force et la vitalité de l'artivisme dans les Amériques. Ce volume porte sur la diversité des théorisations et des mobilisations féministes du continent américain, très dynamiques historiquement et de plus en plus visibles depuis la fin du XXe siècle. Le féminisme des Amériques est pluriel et possède une généalogie propre. Les auteures s'attachent à décliner ses différentes formes : *chicano, décolonial, lesbien, queer*, entre autres. L'originalité des actions féministes de la région provient de la mobilisation politique de genres artistiques, qu'ils soient musicaux (*rap, reggaeton*), picturaux ou des arts visuels. Cet artivisme joue ainsi un rôle central dans les formes d'action du continent et ce volume présente leur diversité, leur richesse et leur force créatrice et politique.

\*\*\*

## Introduction - Le féminisme décolonial dans les Amériques. Théories politiques et mobilisations artistiques

Lissell Quiroz, université Rouen Normandie

« En nommant la lutte des femmes à partir de leur propre perspective – de femmes blanches bourgeoises européennes – les premières femmes qui formulèrent la théorie féministe à partir des années 1970 apportèrent au concept qu'elles venaient de créer une perspective occidentale et, qui plus est, fondée sur une profonde ignorance de la situation

Cet ouvrage est issu du colloque éponyme qui s'est tenu à l'Université de Rouen Normandie les 26 et 27 septembre 2017. L'objectif de cette manifestation scientifique était de réunir et de faire dialoguer différents courants du féminisme non hégémonique. Les organisatrices du colloque avons pris pour point de départ la dénonciation des féministes non-Blanches des Amériques (féminisme décolonial, afroféminisme, féminisme chicana, *black feminism*) de l'invisibilisation de leurs théorisations, de leurs mobilisations et de la spécificité de leurs combats. Nous avons ainsi assumé le parti pris de laisser de côté les apports épistémologiques et les luttes des féministes hégémoniques, à savoir celles qui ont pu bénéficier, non sans labeur, du privilège de pouvoir être publiées, entendues voire se hisser dans les sphères universitaires, institutionnelles et politiques. Le choix de l'adjectif contre-hégémonique pour définir ces féminismes nous a semblé le plus approprié même s'il n'est pas parfait. Par ailleurs, nous avons choisi de nous concentrer plus particulièrement sur les différentes formes d'artivisme qui étaient des formes privilégiées de praxis de la mobilisation féministe produite depuis les marges.

Dans les Amériques[2], comme dans d'autres parties du monde, les femmes subalternes ont toujours été au premier rang des mobilisations contre le colonialisme, l'esclavage, la spoliation et la destruction de leur territoire-corps-Terre[3]. Or, la diversité et la pluralité des voix et des modes d'action au féminin, dans le temps et dans l'espace, ont souvent été occultés au profit d'une histoire faite par et en faveur des dominants. En raison de leur combat politique ainsi que de leurs privilèges de classe et de race, les femmes blanches des classes moyennes et supérieures ont réussi à écrire leur propre histoire et à la diffuser de plus en plus largement dans le milieu de la recherche et auprès du grand public. Mais en accédant au pouvoir, elles ont souvent reproduit l'attitude des hommes qu'elles dénonçaient, à savoir celle de ne pas prendre en considération les voix des femmes considérées comme inférieures à elles-mêmes. En effet, les féministes hégémoniques n'ont pas tenu compte des revendications des femmes subalternes et ont généralisé leur expérience au reste des femmes du monde comme le souligne Jurema Werneck. De ce fait, nous connaissons mieux le mouvement suffragiste que celui des femmes abolitionnistes noires qui, comme Sojourner Truth ou Harriet Tubman, luttèrent de toutes leurs forces pour s'émanciper et anéantir le système esclavagiste. [4] Dans l'Amérique dite ibérique[5], l'organisation politique des femmes noires est certes plus tardive mais des travaux récents soulignent l'agentivité (*agency*) des esclaves et l'insoumission au féminin.[6] Quant aux femmes autochtones, leur participation politique au sein de leur communauté est importante depuis l'époque coloniale comme l'atteste l'action centrale de femmes telles que Gregoria Apaza, Bartolina Sisa et Micaela Bastidas dans les révolutions panandines de la fin du xviii<sup>e</sup> siècle. [7] Nonobstant, aux États-Unis comme en Europe, les suffragistes sont considérées comme les pionnières du féminisme tandis que les autres groupes furent totalement minorés voire oubliés. Dans une large mesure, le prisme du genre et les *gender studies*, institutionnalisés dans les principales universités occidentales, portèrent et diffusèrent ce récit à visée universaliste. En créant la catégorie « femmes », ce discours a exclu, de fait, la trajectoire et la mobilisation de millions de femmes non blanches des Amériques et du reste du monde. Ainsi, les « histoires des femmes » - et leurs déclinaisons telles que « les femmes dans les villes, la littérature, dans l'art, etc. » - sont bien souvent des récits eurocentrés qui prennent le cas particulier pour une généralité.

## Les voix du *Black Feminism*

Or, de nombreuses voix se lèvent, tant au nord qu'au sud du continent américain, depuis les années 1970, pour dénoncer cette dérive du féminisme hégémonique. Dans la lignée des mouvements noirs pour l'émancipation des esclaves et les droits civiques, des Africaines-Étatsuniennes ont porté une critique ouverte au racisme sous-jacent dans le mouvement féministe majoritaire comme le faisait Barbara Smith en 1979 :

Beaucoup d'entre vous, j'en suis sûre, se disent qu'elles ne sont pas racistes, puisqu'elles sont capables de se conduire poliment envers les femmes noires et que c'est d'ailleurs ce que leurs parents leur ont appris. Mais il ne s'agit pas simplement d'être bien élevée - « je ne suis pas raciste parce que je ne me jette pas sur les Noirs pour les mordre ». C'est bien plus subtil que ça. Ce n'est pas de la faute des Blanches si, du fait de leur éducation, elles ne savent pas comment parler aux Noires - comment nous regarder dans les yeux et rire avec nous. Le patriarcat blanc nous a laissé en héritage le racisme et les comportements racistes. En revanche, le fait que ne fassiez pas d'effort sérieux pour changer les vieilles formes méprisantes - que sans vous en apercevoir vous continuiez à vous croire supérieures aux femmes du Tiers Monde et à communiquer cette attitude ouvertement ou plus subtilement - cela, oui, c'est de votre faute.<sup>[8]</sup>

Les autrices du *Black Feminism* - telles que Michele Wallace, Patricia Hill Collins, Audre Lorde, bell hooks ou les membres du Combahee River Collective - ont théorisé les concepts de savoirs situés et d'intersectionnalité qui mettent en évidence les angles morts des écrits des féministes hégémoniques. Elles revendiquent leur expérience de femmes noires des catégories populaires comme source de connaissance et comme base de leur positionnement théorique et politique. La notion d'intersectionnalité, employée d'abord dans un contexte juridique, renvoie à une théorisation qui appréhende de manière intégrée la complexité des identités.<sup>[9]</sup> L'approche intersectionnelle postule l'interaction des catégories de sexe/genre, de classe, de race, d'ethnicité, d'âge, de handicap ou d'orientation sexuelle dans la production des inégalités. Les discriminations ne sont pas des dérives ni le résultat d'actions malveillantes de certains acteurs sociaux, elles sont structurelles et consubstantielles les unes aux autres.<sup>[10]</sup> Elles supposent des actions concrètes pour dissoudre le système d'oppression. Ces apports théoriques se sont diffusés grâce aux cercles militants et ils ont été introduits dans le monde académique par le biais des études de genre surtout à partir des années 2000.

La théorisation des féministes noires s'est toujours accompagnée d'une praxis. Le Combahee River Collective propose, dès 1977, l'expression de « politique de l'identité » pour définir leur action. Celle-ci part de l'urgence et de la nécessité de rompre les oppressions subies par les femmes noires et place l'expérience au cœur de la réflexion et de la mobilisation du *Black Feminism* :

Par-dessus tout, notre politique a surgi initialement de la croyance partagée que les femmes Noires ont une valeur intrinsèque, que notre libération est une nécessité, non comme accessoire de celle de quelqu'un•e d'autre mais à cause de notre propre besoin d'autonomie comme personnes humaines. Cela peut paraître évident, simpliste et pourtant, manifestement, aucun autre mouvement ostensiblement progressiste n'a jamais considéré notre oppression spécifique comme une priorité, ni n'a travaillé sérieusement à y mettre fin. Nommer tout simplement les stéréotypes attachés aux femmes Noires (par exemple « nounou des blanc•he•s » [*mammy*], matriarche, Sapphire, pute [*whore*] ou gouine camionneuse [*bulldagger*]), sans même parler du traitement cruel, souvent meurtrier, qui

nous est réservé, montre le peu de valeur accordé à nos vies pendant quatre siècles d'esclavage dans l'hémisphère occidental. Nous nous rendons compte que les seules personnes qui s'intéressent suffisamment à nous pour travailler de manière consistante pour notre libération, c'est nous-mêmes.[\[11\]](#)

La politique de l'identité prônée par ce collectif et d'autres représentantes du *Black Feminism* s'appuie sur les expériences personnelles de la vie des femmes mobilisées pour lutter activement contre l'oppression raciale, sexuelle, hétérosexuelle et de classe. Cela passe par la mise en avant de revendications propres aux femmes noires comme une meilleure représentativité dans les instances politiques, sociales et culturelles des États-Unis. Néanmoins, cette stratégie politique, qui prend sa genèse dans l'expérience vécue, ne reste pas centrée sur elle-même ni sur ses propres intérêts. Elle se pose comme un point de départ dont le but est l'émancipation de toutes les personnes opprimées. De fait, d'autres féministes non-blanches (*women of color*) se reconnaissent dans l'appel du Combahee River Collectif. Leur manifeste fut publié pour la première fois dans l'anthologie féministe éditée par Cherríe Moraga et Gloria E. Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981). Mais si les écrits des féministes noires étatsuniennes commencent à sortir de l'ombre, il n'en va pas de même pour d'autres courants féministes, encore plus méconnus, comme dans le cas de la théorie latino-américaine.

## Les féminismes contre-hégémoniques depuis Abya Yala[\[12\]](#)

En effet, la voix des féministes non-blanches (*of color*) et tout particulièrement les chicanas, moins nombreuses et ayant moins accès aux médias, a pu être perçue – par elles-mêmes comme par le groupe majoritaire – comme moins légitimes et moins importantes que les autres. Une communauté de langue et de culture les relie à l'aire latino-américaine. Depuis ces marges, les féministes chicanas – telles que Norma Alarcón, Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Chela Sandoval, Sandra Cisneros, Anna Nieto-Gómez, Martha González ou Emma Pérez – ont pensé leur position subalterne dans la société étatsunienne ainsi que leur tiraillement entre deux mondes hiérarchisés. C'est le cas tout particulièrement de Gloria Anzaldúa (1942-2004), écrivaine et universitaire métisse, née dans la vallée du Rio Grande (Texas). Cette poète lesbienne a exploré dans son œuvre différents sujets ayant trait au féminisme et à la pensée du métissage. Dans *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza* (1987), sa production littéraire la plus reconnue, elle dénonce l'hétéronormativité, le colonialisme et la domination masculine dans les deux cultures dans lesquelles elle navigue. Elle propose également une réflexion sur la nécessité de dissoudre la hiérarchie et les barrières qui les séparent. La résolution du conflit est envisagée à travers la revalorisation de la « *raza* » – c'est-à-dire sa culture mexicaine – et son rôle de passeuse dans l'espace anglo-saxon étatsunien. Son action se manifeste dans l'utilisation d'une langue volontairement hybride et empreinte de références latino-américaines, nahuatl et anglo-saxonnes :

Basta de gritar contra el viento – toda palabra es ruido si no está acompañada de acción (*enough of shouting against the wind – all words are noise if not accompanied with action*). Dejemos de hablar hasta que hagamos la palabra luminosa y activa (*let's work not talk, let's say nothing until we've made the world luminous and active*). Basta de pasividad y de pasatiempo mientras esperamos al novio, a la novia, a la Diosa, o a la Revolución (*enough*

*passivity and passing time while waiting for the boy friend, the girl friend, the Goddess, or the Revolution*). No nos podemos quedar paradas con los brazos cruzados en medio del Puente (*we can't afford to stop in the middle of the bridge with arms crossed*).<sup>[13]</sup>

Cette multiplicité des références intellectuelles est l'une des caractéristiques majeures des féminismes d'Abya Yala. Ce faisant, ces derniers proposent une critique de la colonialité sous toutes ses formes (colonialité du pouvoir, du savoir, de l'être et du genre/sexe). Le concept de colonialité du pouvoir fut développé par le sociologue péruvien Aníbal Quijano dans ses travaux dès 1992.<sup>[14]</sup> Selon cet intellectuel, la colonialité est un schéma de pouvoir global qui distingue, classifie et hiérarchise les individus d'une société en fonction notamment de paramètres raciaux.<sup>[15]</sup> Ainsi, on constate que dans toute l'Amérique latine le pouvoir se concentre jusqu'à nos jours entre les mains des descendants d'Européens et de blancs-métis. La notion de colonialité s'est ensuite affinée par l'ajout d'autres concepts connexes. En premier lieu, la colonialité du savoir désigne l'hégémonie des connaissances issues de l'Occident et l'infériorisation de celles émanant du Sud global.<sup>[16]</sup> En ce qui concerne la colonialité de l'être, concept développé par Nelson Maldonado-Torres, elle se réfère à une classification générale des êtres humains en se fondant sur les travaux de Frantz Fanon. La colonialité de l'être distingue ainsi les personnes entre celles et ceux qui bénéficient des droits fondamentaux et celles et ceux situés dans la « zone du non-être » et auxquels on nie la possibilité même d'être considérés comme des êtres humains à part entière.<sup>[17]</sup>

Les féministes décoloniales ont complété cette théorisation en proposant le concept de colonialité du genre, élaboré par María Lugones.<sup>[18]</sup> Cette philosophe argentine montre que la colonisation a bouleversé les rapports sociaux de sexe à Abya Yala. Les conquistadors, tous des hommes, ont imposé leur représentation de la sexualité et du genre dans le continent américain à partir de 1492. D'un côté, ils ont prescrit un ordre sexuel binaire totalement inconnu dans les territoires nouvellement conquis. En effet, différentes études ethnologiques attestent l'existence d'une grande diversité sexuelle dans les Amériques. Tout porte à croire qu'au moment de la conquête, il existait une palette de cinq genres différents allant du plus « masculin » au plus « féminin ». Les travaux de Paula Gunn Allen, mobilisés par Lugones, montrent la persistance chez les autochtones d'Amérique du Nord jusqu'à la période contemporaine, de cette pluralité sexuelle.<sup>[19]</sup> D'ailleurs, on trouve encore aujourd'hui des vestiges de cette variété sexuelle ancienne dans des groupes appelés « troisième sexe » comme celui des Muxes au Mexique.<sup>[20]</sup> D'autre part, les féministes décoloniales invitent à interroger la catégorie « femme » telle qu'elle fut imposée à Abya Yala à partir de la période de la conquête. Elles notent que dans les Amériques, cette désignation concernait uniquement les femmes européennes, seules à être reconnues dans leur humanité. À elles se sont appliquées toutes les caractéristiques et les valeurs des femmes occidentales, à savoir la beauté, la délicatesse, la fragilité, la douceur, etc. Les autres personnes de sexe féminin ont été quant à elles considérées comme des femelles, plus ou moins proches de l'animalité. En conséquence, elles n'ont pas été associées aux mêmes caractères sexuels et de genre que les femmes blanches. Elles ont été construites dans les imaginaires coloniaux comme fortes, résistantes, hypersexualisées et lubriques, ce qui a justifié leur soumission et leur exploitation sexuelle.<sup>[21]</sup> C'est la raison pour laquelle, les féministes décoloniales, à l'instar des femmes « de couleur » du nord du continent précédemment citées, ne se reconnaissent pas dans le féminisme universaliste et hégémonique qui ne reconnaît pas ces différentes et la structure de pouvoir interne au groupe des « femmes ». Le féminisme décolonial d'Abya Yala, porté par des voix comme celles de Yuderkys Espinosa, d'Ochy Curiel ou de Karina Ochoa, propose une critique épistémologique de ce féminisme universaliste et de ses



Nous, les féministes décoloniales, recouvrons les critiques déjà faites à la pensée féministe classique par la théorie élaborée par des voix marginales et subalternes du féminisme. Notre point de départ consiste à reconnaître que cette pensée féministe classique a été produite par un groupe spécifique de femmes, celles qui ont bénéficié du privilège épistémique en raison de leurs origines de classe et de race. Le féminisme décolonial élabore une généalogie de la pensée produite depuis les marges par les féministes, les femmes, les lesbiennes et les personnes racisées en général. Il dialogue avec les connaissances élaborées par les intellectuels et activistes engagés dans le démantèlement de la matrice d'oppression multiple en assumant un point de vue non eurocentré.[\[22\]](#)

Les féministes décoloniales s'appuient sur le corpus de textes d'universitaires originaires d'Abya Yala mais elles centrent leurs analyses sur une généalogie de la pensée en provenance des marges. Ainsi, elles accordent une grande importance aux textes et actions des pionnières du féminisme des Amériques latines, telle que l'afro-brésilienne Lélia Gonzalez (1935-1994) qui propose dès les années 1980 une réflexion autour de la notion d'« américanité[\[23\]](#) ». Leur projet de décolonisation du féminisme et des savoirs s'inscrit dans une praxis qui rend visible la transmission des luttes ainsi que les productions intellectuelles et politiques moins connues mais essentielles pour les femmes subalternes des Amériques latines. Elles revendiquent ainsi leur filiation avec les femmes noires et autochtones du sous-continent.

Cette même distance voire méfiance vis-à-vis du féminisme hégémonique se retrouve du côté des femmes autochtones. Celles-ci ne se reconnaissent pas souvent dans un discours féministe qui érige l'individu en modèle universel. Car les femmes autochtones ne se perçoivent pas en tant que personnes physiques tel que le définit le droit occidental moderne mais en tant que membres de leurs communautés avec lesquelles elles entretiennent des liens très forts. Par conséquent, elles ne revendiquent pas des droits individuels mais collectifs, à commencer par celui de vivre dans leurs terres selon leurs traditions. Elles ne partagent donc pas l'agenda politique des féministes majoritaires très proche de celui de l'Occident. Les femmes autochtones sont plutôt mobilisées contre le néo-extractivisme, pour obtenir le droit d'enfanter dans de bonnes conditions ou pour l'application de la convention 169 de l'OIT (Organisation Internationale du Travail). Certaines femmes qui ont généralement eu accès à l'éducation et qui sont devenues des passeuses entre leurs communautés et le monde urbain, se réclament du féminisme communautaire (*feminismo comunitario*). C'est le cas par exemple de Lorena Cabnal, maya-xinca, de Julieta Paredes et Adriana Guzmán, féministes aymaras. Pour ces femmes, il est impossible de « décoloniser sans dépatriarcaliser[\[24\]](#) » (« *no se puede descolonizar sin despatriarcalizar* »). En revanche, les femmes autochtones des Amériques restées dans leurs communautés, ne font pas leur le qualificatif de féministes. Des Inuits aux Mapuches, en passant par les activistes de Standing Rock, les Lencas ou les Quechuas, la mobilisation des femmes de ces communautés portent sur le même type de revendication, à savoir la défense de l'eau et de leur territoire. [\[25\]](#)

## L'art au cœur des mobilisations des femmes minorées

Dans les Amériques, en dépit de leurs différences conceptuelles et d'engagement politique, l'action des femmes mobilise de manière importante les arts. Cela a donné lieu à

l'apparition, depuis la toute fin du xx<sup>e</sup> siècle, du néologisme ARTivisme (*ARTivism*, *ARTivismo*) pour désigner cette forme spécifique d'action[26]. Les féministes auxquelles s'intéresse ce volume se sont très tôt emparées des formes lyriques pour parler de leurs oppressions ainsi que comme une forme d'action. C'est pourquoi nous avons choisi de fermer cet ouvrage par le poème « Nous sommes tellement colonisés » (2018) de l'écrivaine féministe portoricaine Zulma Oliveras Vega, très engagée dans les luttes LGBTQ+. La poésie et le chant occupent de fait une place centrale dans les modes d'expression du nord au sud du continent. Comme le disait Audre Lorde, pour les femmes, « la poésie n'est pas un luxe mais une nécessité vitale de notre existence. »[27]Ainsi, au Pérou, la compositrice afro-péruvienne Victoria Santa Cruz (1922-2014) fondait déjà en 1957, avec son frère, la compagnie de danse et de théâtre *Cucumana*. Elle y travaillait la danse en essayant de découvrir la « mémoire ancestrale » des formes africaines. En 1978, elle compose le poème chanté « Me gritaron negra » (*On m'a crié que j'étais noire*) dans lequel elle raconte son expérience du racisme et son affirmation en tant que femme noire. La même année, à des milliers de kilomètres plus au nord, Maya Angelou (1928-2014), poète, compositrice et militante des droits civiques aux États-Unis, publie un recueil poétique *And still I rise* dans lequel figure son poème éponyme dont voici un extrait :

Hors des cabanes honteuses de l'histoire

Je m'élève

Surgissant d'un passé enraciné de douleur

Je m'élève

Je suis un océan noir, bondissant et large,

Jaillissant et gonflant je tiens dans la marée.

En laissant derrière moi des nuits de terreur et de peur

Je m'élève

Vers une aube merveilleusement claire

Je m'élève

Emportant les présents que mes ancêtres m'ont donnés,

Je suis le rêve et l'espérance de l'esclave.

Je m'élève

Je m'élève

Je m'élève.[28]

Bien que la poésie continue à être un genre littéraire prisé par les féministes d'Abya Yala, d'autres formes musicales sont venues lui emboîter le pas en ce nouveau millénaire, et tout particulièrement par le biais du rap. Cela peut sembler paradoxal tant ce rythme musical est associé au machisme et au virilisme – il en va de même pour le reggaeton comme le

relève Mariana R. Mora dans son texte. En réalité, celui-ci n'est pas plus misogyne que d'autres genres musicaux mais il est plus pointé du doigt et décrié par mépris de classe.[29] Comme le note Éloïse Bouton, journaliste et créatrice du site Madame Rap, le hip hop est historiquement un univers artistique très inclusif en termes de race, de classe et de genre.[30] Le rap est par exemple très accessible car il ne nécessite pas de formation musicale ni d'instruments pour le pratiquer. Et plus que d'autres genres musicaux, il donne aux paroles et à l'expression orale rythmée, une place centrale qui autorise l'expression des sentiments tels que la colère, l'irritation ou la rage. Des voix de femmes, en provenance des marges, se sont saisies de ce genre musical pour servir de base à leur action militante. C'est le cas de la rappeuse Mare Advertencia Lírika ou du collectif *Batallones Femeninos*. La première est une autochtone zapotèque qui est entrée dans le hip hop à travers le graffiti à l'âge de 16 ans.[31] Mais le rap lui a permis de s'élever contre l'injustice sociale et de se reconnaître comme féministe comme elle le souligne elle-même : « Le rap m'a aidée à m'affirmer (*empoderarme*) comme femme. Il m'a donné un outil, m'a aidée à changer, à me retrouver moi-même, à trouver mon identité et à me reconstruire. »[32] De son côté, *Batallones Femeninos* naît en 2009 à Ciudad Juárez - ville tristement célèbre par son taux de féminicides - comme une réponse à la situation de violence structurelle envers les femmes. *Batallones Femeninos* est un collectif transnational de 14 femmes de diverses provenances, à savoir Mexico, Querétaro, Tepic, Ciudad Juárez, Seattle et Chicago. Elles font la chronique de la vie des femmes mexicaines et chicanas à travers la musique et l'art urbains.[33] De fait, la peinture et le graffiti apparaissent également comme des formes très prisées par les féministes des Amériques.

Une autre forme de mobilisation très contemporaine est celle des *batucadas* féministes. La *batucada* est un genre musical originaire de Rio de Janeiro qui fait la part belle aux percussions traditionnelles du Brésil. Les rythmes de la *batucada*, d'influence africaine, sont interprétés collectivement dans un ensemble appelé *bloco*. Ces groupes de percussionnistes ne sont originellement ni exclusivement féminins ni féministes. Néanmoins, de plus en plus de femmes d'Abya Yala se sont mises à la *batucada* dans un esprit militant. L'un des collectifs féministes les plus anciens est la *Batucada Feminista* formée en 2003 au Brésil comme un instrument de lutte dans le cadre de la Marche Mondiale des Femmes lancée depuis 2000 au Québec. Elle se présente également comme un instrument audacieux de fabrication de nouveaux rythmes qui part de l'expérience quotidienne de la vie et de la lutte des femmes pour dénoncer le machisme.[34] Cette forme d'artivisme essaime dans l'espace hispanophone du continent. Ainsi, *La Tremenda Revoltosa* est créée par des étudiantes de l'Université Nationale de Bogota en 2013. Cette forme d'action valorise tant l'expression orale que corporelle des femmes qui composent le collectif. Elle vise non seulement à rendre visible la violence envers les femmes mais aussi à occuper l'espace urbain, construit par les hommes pour les hommes.[35] Des expériences du même type existent dans d'autres pays de la région comme dans le cas de *Yemayá Batucada*, qui se produit à Lima depuis 2014.[36]

L'art apparaît donc pour toutes ces femmes à la fois comme une forme d'expression et de résistance. D'un côté, il sert à s'exprimer autrement, à partir des marges, loin des genres littéraires et artistiques investis par les féministes hégémoniques tels que la littérature, la danse ou la peinture classiques. L'artivisme des féministes d'Abya Yala propose une praxis originale, plus incarnée, moins théorique et moins contrainte par des normes académiques. De fait, l'art sert avant tout à guérir les plaies physiques et psychologiques remontant souvent à des générations antérieures. La danse est en ce sens emblématique du processus de guérison qu'on appelle à Abya Yala la *sanación*. En effet, le corps violenté, tourmenté et affaibli par les différentes oppressions de classe, de race et de genre/sexe,



résiste et se renouvelle à travers la danse. Cette forme d'expression corporelle a servi dans les espaces soumis au régime plantationnaire esclavagiste de survivre et de résister à la domination des corps et des esprits indissociablement liés. Dans les espaces d'oppression comme les communautés autochtones, il a permis la conservation de la cosmovision indigène. Car contrairement à la représentation cartésienne de l'être humain, les spiritualités non occidentales ne distinguent pas le corps de l'esprit. La danse et l'art en général sont ainsi partie intégrante des spiritualités et il n'existe pas de séparation entre les disciplines ni les manières de les appréhender. L'artivisme apparaît ainsi comme une résistance de ces femmes qui renouent avec la vision holistique des activités humaines. Cet ouvrage présente des études de cas qui illustrent et permettent d'appréhender ces phénomènes centraux dans la mobilisation des femmes d'Abya Yala.

\*\*\*

Les théories et les formes d'action des féminismes non-hégémoniques d'Abya Yala sont peu (ou pas) connues en France et ce travail cherche à combler cette lacune. Mais son intérêt découle aussi de l'emploi de plus en plus généralisé dans les milieux universitaires et militants français du terme « décolonial ». Ce vocable a été introduit dans l'espace hexagonal dès le début de cette décennie (2010) par le biais d'échanges entre certains universitaires latino-américains et des militants antiracistes français. À cette époque, le milieu de l'antiracisme français était précisément en cours de reconfiguration autour d'une redéfinition du racisme. Les partisans de l'antiracisme politique – majoritairement composé de descendants de colonisés nés et socialisés en France – récuse la conception majoritairement admise du racisme (appelé désormais antiracisme moral) qui le définit comme une attitude négative provenant d'individus mal informés ou endoctrinés dans les files de l'extrême droite. En s'appuyant sur des travaux de sociologues ayant travaillé sur le processus de racialisation, les militants de l'antiracisme politique définissent a contrario le racisme comme un système structurant de la société dans laquelle nous vivons.<sup>[37]</sup> Très influencés par les études postcoloniales, ils analysent le racisme envers les populations des quartiers populaires composées en grande partie par des immigrés et leurs descendants comme un héritage du passé colonial. De ce fait, le qualificatif « décolonial » leur semble adéquat pour définir leur projet de dénonciation et d'abolition des vestiges du colonialisme survivant en France.<sup>[38]</sup> En revanche, il existe très peu (ou pas) de références aux théories et aux mobilisations d'Abya Yala. Ainsi, on observe dans ce cas spécifique la circulation d'un terme du Sud vers le Nord. Mais ce déplacement s'accompagne d'un changement d'acception et devenir un synonyme de « postcolonial ». Dans ces conditions, il apparaît important de mettre en lumière ces circulations de savoirs dont les acteurs et les actrices n'ont pas toujours conscience. C'est la raison pour laquelle cet ouvrage a aussi une visée vulgarisatrice et s'accompagne d'une bibliographie privilégiant les traductions en français ainsi qu'un lexique permettant au lectorat de se repérer dans la terminologie employée dans les différents chapitres.

Le volume réunit six travaux portant sur les problématiques présentées plus haut. Les deux premiers chapitres envisagent des questions historiques et épistémologiques. Jules Falquet retrace l'histoire, sur trois décennies (1987-2017), des rencontres lesbiennes-féministes d'Abya Yala. Les féministes lesbiennes décoloniales des Amériques latines ont en effet joué un rôle central dans la théorisation de leurs formes d'oppressions intriquées. Cette histoire s'avère cependant méconnue dans les milieux féministes. Sarah Daniel porte son regard sur l'histoire de la colonialité et ses effets sur les femmes afro-brésiliennes. La seconde partie de l'ouvrage s'intéresse plus particulièrement à l'ARTivisme. Émilie Blanc aborde le cas du féminisme chicano à partir de l'étude de l'œuvre de Yolanda M. López (née en

1942), artiste engagée dont le travail se centre sur l'expérience des femmes chicanas en remettant en question les stéréotypes racistes qui leur sont associés. Dans ce chapitre, Émilie Blanc analyse plus particulièrement comment cette artiste mobilise la figure du corps dans son travail. De son côté, Cristina Castellano montre que la question du corps mobilise aussi des artistes mexicaines contemporaines dans un « féminisme de la relation ». Mariana R. Mora part de sa propre expérience dans le collectif féministe costaricien La Tule pour présenter comment ses actions et tout particulièrement la danse ont un effet curatif et émancipateur chez ses participantes. Dans ses performances, le corps intervient comme sujet parlant qui désire interroger les représentations sur le féminin, les peurs et l'insécurité, les identités fixes, les sexualités hétéronormées et même questionner les discours féministes qui imposent une façon d'être ou de résister. Pour finir, Sophie Large propose une lecture décoloniale du roman *La mucama de Omicunlé* de l'écrivaine dominicaine Rita Indiana Hernández, paru en 2015. L'autrice élargit ensuite son propos à une critique plus large de la place (réduite à la portion congrue) des œuvres littéraires hispano-américaines écrites par des femmes dans les programmes des concours de l'enseignement français.

## Bibliographie

Anzaldúa Gloria, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters, Aunt Lute, 1987.

Bacchetta Paola, Falquet Jules, « Théories féministes et queers décoloniales : interventions chicanas et latinas états-uniennes », *Les Cahiers du CEDREF*, Paris, 18/2011.

Bairros Luiza, « Nossos Feminismos Revisitados », *Revista de Estudos Feministas*, An 3, deuxième semestre, 1995, p. 458-463.

Cabnal Lorena, « Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yaya » dans *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, ACSUR-Las Segovias, 2010, p. 11-25.

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

Cacheux Pulido Elena Margarita, « Feminismo chicano: raíces, pensamiento político e identidad de las mujeres », *Reencuentro*, n° 37, août 2003, p. 43-53.

Carneiro Sueli, « Noircir le féminisme », *Nouvelles Questions Féministes*, 2005/2 (Vol. 24), p. 27-32. DOI 10.3917/nqf.242.0027

Castro-Gómez Santiago et Grosfoguel Ramón (éd.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

Crenshaw Kimberle, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, 1991, 43 (6), p. 1241-1299.

Curiel Ochy, « La crítica postcolonial desde el feminismo antiracista », *Nómadas*, n° 26,

Curiel Ochy, Falquet Jules, Masson Sabine (coord.), « Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes », *Nouvelles Questions Féministes*, 2005/2, vol. 24.

Davis Angela, *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude Ma Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*, Vintage, 1999.

Davis Angela, *Femmes, race et classe*, Éd. des Femmes, 1983.

Espinosa-Miñoso Yuderkys, « Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica », *El Cotidiano* n° 184, mars-avr. 2014, p. 7-12.

Espinosa-Miñoso Yuderkys, Gómez Correal Diana, Ochoa Muñoz Karina (éd.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán: Ed. Univ. del Cauca, 2014.

Falquet Jules, « La propuesta decolonial desde Abya Yala: siguiendo las raíces feministas y lésbicas autónomas », dans De la Fuente Juan Ramón, Pérez Herrero Pedro, *El reconocimiento de las diferencias. Estado, Nación, identidades y representación en la globalización*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

Gargallo Celentani Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, México, Ed. Corte y Confección, 2014.

Gonzalez Lélia, « A categoria político-cultural de amefricanidade », *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro n° 92/93, 1988, p. 69-82.

Gonzalez Lélia, « Por um feminismo afrolatinoamericano », *Revista Isis Internacional revista de las mujeres*, vol. 9, Santiago, 1988, p. 133-141

Guy-Sheftall Beverly, *Words of Fire: An Anthology of African-American Thought*, New York, The New Press, 1995.

hooks bell, *Feminism is for everybody: passionate politics*, London, Pluto press, 2000.

hooks bell, *Ne suis-je pas une femme ?* Cambourakis, 2015.

hooks bell, *De la marge au centre. Théorie féministe*, Cambourakis, 2017.

Lander Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000.

Léger Marie, Morales Hudon Anahi, « Femmes autochtones en mouvement : fragments de décolonisation », *Recherches féministes*, Québec, vol. 30, n° 1, 2017.

Lima Costa Claudia de, « Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber », *Fragmentos*, Florianópolis, número 39, juil. - déc. 2010, p. 45-59.

Lugones María, « Hacia un feminismo descolonial », *La manzana de la discordia*, vol. 6, n° 2, jul.-déc. 2011, p. 105-119.

Lugones María, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, Bogota, n° 9, juil. -déc., 2008, p. 73-101.

Mignolo Walter (comp.), *Género y Descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014.

Moraga Cherríe, Anzaldúa Gloria, *This bridge called my back: writings by radical women of color*, New York, Kitchen table, 1983.

Mott Maria Luísa, *Submissão e resistência : a mulher na luta contra a escravidão*, São Paulo, Editora Contexto, 1988.

Nascimento Abdias do, *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978.

Quijano Aníbal. « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina » dans Lander Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000, p. 201-246.

Quiroz Lissell, « Del centro a las márgenes. Los feminismos de Perú y México de los 70 a la actualidad », *Amerika* [En ligne], 16 | 2017, mis en ligne le 01 juillet 2017, URL: <http://amerika.revues.org/8056> ; DOI : 10.4000/amerika.8056.

Rivera Cusicanqui Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

## Notes

[1] Jurema Wermeck, « lalodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes », *NQF*, vol. 24, n°2, 2005, p. 34.

[2] Voir dans le lexique les réserves qu'implique l'emploi de ce terme.

[3] Lorena Cabnal, « "Corps-territoire et territoire-Terre" : le féminisme communautaire au Guatemala » (Entretien traduit de l'espagnol), *Cahiers du Genre*, n° 59, 2015, p. 73-90.

[4] Sur ce sujet voir : Gerda Lerner, *The Grimke Sisters from South Carolina: Rebels Against Slavery*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1967 et Harriet A. Jacobs, *Incidents dans la vie d'une jeune esclave*, Paris, France Loisirs, 1992 ; ainsi que le roman d'Octavia E. Butler, *Liens de sang*, Éditions Dapper, 2000.

[5] Différentes organisations et communautés indiennes récusent le terme d'Amérique et préconisent l'emploi d'Abya Yala pour désigner le continent américain. L'expression a été reprise par les universitaires développant les études décoloniales.

[6] Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993 ; María Eugenia Chaves, « La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial a fines del siglo XVIII », *Anales*, n° 1, Göteborg University, 1998, p. 91-117 ; Aline Helg, *Plus jamais, esclaves. De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*, Paris, La Découverte, 2016.

[7] En effet, les femmes aymaras Gregoria Apaza (1751-1782) et Bartolina Sisa (1753-1782)

ainsi que l'afro-autochtone Micaela Bastidas (1744-1781) occupèrent des fonctions de direction et d'encadrement militaire dans la rébellion et moururent dans la lutte anticolonialiste, en martyres.

[8] Barbara Smith, « Racisme et études féministes » (1979) dans *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 83.

[9] Sirma Bilge, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, 2009/1 (n° 225), p. 70-88.

[10] Elizabeth Harper et Lyne Kurzman (coord.), « Intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes », *Nouvelles Pratiques Sociales*, 2014, vol. 26, n° 2, Montréal : Université du Québec.

[11] Déclaration du Combahee River Collective, *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 14 | 2006, mis en ligne le 01 décembre 2009, URL : <http://journals.openedition.org/cedref/415> (consulté le 11/12/18).

[12] Pour la définition et l'emploi de ce terme, voir le lexique figurant à la fin du texte.

[13] « Assez de crier contre le vent – tout mot est du bruit s'il n'est pas accompagné d'action. Cessons de parler jusqu'à rendre notre parole lumineuse et active. Assez de passivité et de passe-temps lorsque nous attendons le petit ami, la petite amie, la Déesse ou la Révolution. Nous ne pouvons pas rester debout avec les bras croisés au milieu du Pont. » dans Cherrie Moraga, Gloria Anzaldúa (éd.), *This bridge called my back: writings by radical women of color*, Prologue à la 2<sup>e</sup> éd., Watertown, Mass., Persephone Press, 1981, p. IV [trad. de l'autrice].

[14] Aníbal Quijano, « Colonialidad y Modernidad/Racionalidad », *Perú Indígena*, Lima, vol. 13, n° 29, 1992.

[15] Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina » dans Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000, p. 201-246.

[16] Le Sud global est une expression employée depuis la fin des années 1960 par les organisations intergouvernementales de développement pour désigner les États-nations économiquement désavantagés comme une alternative au terme de « tiers-monde ». Elle a été reprise par les chercheurs postcoloniaux et décoloniaux pour désigner des espaces géographiques partageant une expérience commune d'assujettissement dans le capitalisme mondialisé contemporain. Sur la colonialité du savoir, cf. : Edgardo Lander (éd.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000.

[17] Nelson Maldonado-Torres, « Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto », dans Castro-Gómez Santiago et Grosfoguel Ramón (éd.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 129.

[18] María Lugones, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, Bogota, n° 9, juil. -déc. 2008, p. 73-101.

[19] Voir notamment Paul Gunn Allen, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in*



[20] Ces catégories de « 3<sup>e</sup> sexe » existent aussi dans d'autres continents : Hijras en Inde et au Pakistan, Katoeys en Thaïlande, Bugis en Indonésie ou Fa'afafine dans les îles Samoa.

[21] Ann Laura Stoler, *La Chair de l'Empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, Paris, La Découverte, 2013.

[22] Yuderkys Espinosa Miñoso, « Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica », *El Cotidiano*, mars-avril, 2014, p. 7-12. [trad. de l'autrice].

[23] Lélia Gonzalez, « Por um feminismo afrolatinoamericano », *Revista Isis Internacional revista de las mujeres*, vol. 9, p. 133-141, Santiago, 1988.

[24] Julieta Paredes, « Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida) », *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos*, 21/2015, p. 100-114, URL: [https://www.researchgate.net/publication/298800834\\_Despatriarcalizacion\\_Una\\_respuesta\\_categorica\\_del\\_feminismo\\_comunitario\\_descolonizando\\_la\\_vida](https://www.researchgate.net/publication/298800834_Despatriarcalizacion_Una_respuesta_categorica_del_feminismo_comunitario_descolonizando_la_vida)(consulté le 22/12/18).

[25] Marie Léger, Anahi Morales Hudon, « Femmes autochtones en mouvement : fragments de décolonisation », *Recherches féministes*, vol. 30, n° 1, 2017, Québec.

[26] On dispose de travaux en français sur la question comme ceux de Jade Lindgaard, « Artivisme », *Vacarme*, 2005/2 (n° 31), p. 30-33 et de Stéphanie Lemoine et Samira Ouardi, *Art, action politique et résistance culturelle*, Paris, Alternatives, 2010.

[27] Audre Lorde, *Sister Outsider: essays and speeches*, Berkeley, Crossing Press, 1984, p. 36.

[28] Maya Angelou, *And still I rise*, Random House, 1978.

[29] « Les chanteurs de pop sont tout aussi sexistes que les rappeurs, mais on le dit moins », *Slate*, 16/01/14, URL : <http://www.slate.fr/culture/82361/pop-sexiste-rappeurs> (consulté le 23/12/18).

[30] « Rencontre avec Madame Rap », *Ballast*, 14/03/18, URL : <https://urlz.fr/8vAb> (consulté le 23/01/18).

[31] Le hip hop est un mouvement culturel et artistique né dans le Bronx à la fin des années 1970. Il se compose de plusieurs disciplines : le rapping, le Djing, le break dancing, le graffiti et le beatboxing.

[32] « La activista indígena que defiende con rap los derechos de la mujer », *Animal Político*, 9/01/15, URL: <https://www.animalpolitico.com/2015/01/mare-advertencia-lirika-la-activista-zapoteca-que-apea-por-los-derechos-de-la-mujer/> (consulté le 23/12/18).

[33] « Batallones Femeninos: cuando el Rap es un arma contra el machismo », *Animal Político*, 19/04/16, URL : <https://www.animalpolitico.com/2016/04/batallones-femeninos-cuando-el-rap-es-un-arma-contr-el-machismo/> (consulté le 22/01/19).

[34] Blog da Marcha Mundial das Mulheres, URL :

<https://marchamulheres.wordpress.com/batucada-feminista/> [consulté le 23/12/18].

[35] Yves Raibaud, *La ville, faite par et pour les hommes : dans l'espace urbain, une mixité en trompe-l'œil*, Belin, 2015.

[36] Yemayá Batucada, page Facebook:

[https://www.facebook.com/pg/Yemayabatucada/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/Yemayabatucada/about/?ref=page_internal) (consultée le 23/12/18).

[37] Camille Gourdeau et Xavier Dunezat (coord.), « Un racisme institutionnel en France ? », *Migrations Société* 2016/1 (N° 163).

[38] Pauline Picot, « Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel : le discours antiraciste postcolonial (France, 2005-2015) », *Migrations Société* 2016/1 (N° 163), *op. cit.*, p. 47-60.