

École féministe

Dans une perspective
transformatrice :
Les théories et concepts
des féminismes décoloniaux

Mounia Chadi

Chargée de programmes, Droits des femmes et égalité des genres, Comité québécois femmes et développement (CQFD) et de la communauté de pratique « Genre en pratique » de l'Association québécoise des organismes de coopération internationale.



CQFD

Comité québécois
femmes et développement



Association québécoise
des organismes de
coopération internationale



**Pour plus d'informations,
consultez l'espace virtuel
du Comité québécois femmes
et développement (CQFD).**

Le Comité québécois femmes et développement (CQFD) est une entité de l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI) qui regroupe plus de 70 organismes au Québec travaillant avec des partenaires locaux dans plus d'une centaine de pays à travers le monde, pour lutter contre les inégalités et favoriser la justice sociale.

Fondé en mai 1984, le CQFD de l'AQOCI est un comité de recherche, d'analyse, d'expertise, de plaidoyer et d'action francophone qui œuvre à l'intégration des droits des femmes et de l'égalité des genres dans le secteur de la coopération et solidarité internationales, aussi bien dans la stratégie et contenu des programmes et projets économiques et sociaux (unissant en partenariat des organismes des pays du Nord et du Sud) qu'au sein de ces organismes. Le CQFD a pour objectif de développer des savoirs et pratiques basés sur une vision féministe intersectionnelle, antiraciste et décoloniale de la justice économique et sociale, coconstruite par et pour les femmes, et de favoriser les liens de solidarité et de sororité féministe entre les groupes de femmes dans les pays du Sud et du Nord.

Le CQFD de l'AQOCI prône la décolonisation des savoirs et s'oppose à leur hiérarchisation. Il valorise les divers savoirs (savoir théorique, savoir basé sur des expériences, savoir-faire, savoir agir). C'est cette décolonisation et diversité des savoirs qu'œuvre à véhiculer l'École féministe du CQFD-AQOCI, en organisant des sessions de formations offertes prioritairement aux membres de l'AQOCI et du CQFD, mais aussi aux ONG partenaires et à un public intéressé.

Le niveau II de l'École féministe est nouvellement conçu sous le thème « Mise en perspective de féminismes décoloniaux pour transformer la coopération internationale et l'économie des soins : théories, pratiques, témoignages ».

Introduction	5
Idées phares de la pensée décoloniale	7
La « race » au cœur de la colonialité-modernité	8
La colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être	9
Continuités des féminismes contre la colonialité et le racisme	15
Le savoir situé	17
La pensée frontalière	17
Réhabiliter l'intersectionnalité	18
La subalternité et le savoir « par le bas »	20
L'apport du féminisme décolonial	23
Valorisation des savoirs des féministes autochtones	26
Colonialité de genre et fragmentation de l'intersectionnalité	27
Le féminisme communautaire indigène	30
Autres théories afro-féministes d'Abya Yala	31
À l'encontre de la colonialité de la coopération internationale	35
Aspects systémiques de la colonialité du pouvoir et du savoir en CSI	37
Impacts de l'extractivisme des savoirs des Suds sur les programmes de « développement »	39
Conclusion :	
décloisonner les frontières entre les féminismes	42

Introduction

Le « tournant décolonial » qui a eu lieu dès le milieu des années quatre-vingt-dix en Amérique latine et en Caraïbe a été le fait de penseur.es et militant.es relié.es aux mouvements sociaux, regroupé.es dans le groupe « *Modernité/Colonialité* », qui se sont intéressé.es aux conséquences de la conquête de l'Amérique et de la Caraïbe. En réfléchissant aux liens modernité-colonialité, ils ont produit des théories importantes pour comprendre le système-monde colonial¹.

Ce courant de pensée et d'action souligne que la décolonisation des régions du Sud est incomplète car perdurent les rapports de pouvoir faits de hiérarchie raciale et d'hégémonie culturelle et économique du Nord global sur le Sud global, en dépit des indépendances juridico-administratives.

Étant donné le lieu de son émergence, on parle de pensée décoloniale d'Abya Yala, expression qui signifie dans la langue du peuple indigène des Kunas « terre dans sa pleine maturité » et par laquelle les nations indigènes d'Amérique désignent depuis 1992 le continent américain. L'Abya Yala est ainsi considéré comme lieu épistémique et espace d'énonciation de la pensée et du féminisme décoloniaux².

Cette nouvelle pensée est née dans des circonstances complexes caractérisant l'Abya Yala au début des années 1990, notamment la naissance du zapatisme et la montée des revendications indiennes et afro-descendantes. La naissance et l'évolution de cette pensée sont ainsi conditionnées par les mouvements de résistance qui remontent à la colonisation espagnole et se poursuivent à travers les mouvements sociaux contemporains (indigènes, afro-descendants, féministes et anti-extractivistes³). Le féminisme décolonial qui a émergé de la pensée décoloniale y a apporté un nouveau regard, sous l'angle du genre.

Ce féminisme est en train de prendre une ampleur mondiale. Néanmoins, dans ce premier module à ce sujet, nous nous centrerons sur les théories et concepts phares de la pensée et du féminisme décoloniaux de l'Abya Yala, comme outils de réflexion dans une perspective de justice de genre transformatrice des rapports de pouvoir.

Ces concepts phares sont en effet importants pour le travail des actrices et acteurs de la coopération et solidarité internationales sur les questions stratégiques de genre et justice sociale, car ils apportent une critique de fond à la mondialisation institutionnalisée dans laquelle s'insèrent les rapports Nord-Suds⁴, y compris ceux qui sont tissés à travers les programmes économiques et sociaux de « développement », en partenariat entre organisations de coopération internationale (OCI) dans le Nord global et organisations non gouvernementales (ONG) dans le Sud global⁵.

1 Curiel Ochy (2021) p. 78. « Le féminisme décolonial en Abya Yala », *Multitudes*, 2021/3 (n° 84), p. 78-86. DOI : 10.3917/mult.084.0078. URL : <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2021-3-page-78.htm>

2 Sofia Zaragocin (2022). Dans CQFD et CBC, Fiche synthèse. Chamindra Weerawardhana, Isabelle Auclair, Jade St-Georges, Katherine Robitaille, Mounia Chadi, Nohely Guzman Narváez, Rose Ndengue, Sofia Zaragocin « Les incontournables féminismes décoloniaux ». https://aqoci.qc.ca/wp-content/uploads/2022/08/Fiche_synthese_Feminisme-decolonial_sept-2022_Final.pdf

3 Bourguignon Rougier, Claudia (dir) (2021). *Un dictionnaire décolonial. Perspectives depuis Abya Yala Afro Latino America*, Éditions science et bien commun (Esbc), <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/>

4 Le terme « Suds » (au pluriel) met l'accent sur le fait qu'il n'y a pas seulement un Sud, mais plusieurs réalités à travers le monde où se retrouvent des populations et des économies nationales qui sont marginalisées et/ou exploitées.

5 L'expression pays du Sud global décrit une position occupée par certains États et territoires qui, dans le système mondial, font face à des désavantages politiques, économiques et sociaux, en opposition aux pays du Nord global qui occupent une position avantagée et privilégiée.

En même temps qu'elle fournit un cadre de réflexion sur la modernité-colonialité, la pensée décoloniale dessine les perspectives de stratégies alternatives pour : 1) bousculer toutes les formes de domination sociale et d'exploitation du travail, 2) remettre en cause l'association entre la marchandisation de la force de travail et la hiérarchisation mondiale en termes de « classe », de « race » et de « genre »⁶.

Nous commencerons par bien cerner le sens des idées et concepts phares de la pensée décoloniale de l'Abya Yala. Nous montrerons que la théorie de la colonialité met au cœur de la modernité le lien entre la « race » et l'idéologie de l'eurocentrisme, qui fait de l'Europe et de l'Occident la norme du jugement de l'histoire universelle. Cela signifie que les rapports Nords-Suds sont basés sur l'idéologie raciste de la suprématie blanche.

Ce concept de colonialité est central pour comprendre la pensée et le féminisme décoloniaux, car c'est autour de cette notion que se construisent les théories phares que sont la colonialité du pouvoir, la colonialité du savoir et la colonialité du genre.

C'est donc sous l'angle des rapports pouvoir-savoir genrés coloniaux systématisés par le racisme que le féminisme décolonial approche les rapports entre le Nord global et le Sud global, dont la coopération et solidarité internationales.

Le féminisme décolonial s'inscrit dans la continuité du courant postcolonial qui est né dans les années 1970 aux États-Unis, parmi des universitaires et activistes d'ONG originaires des Suds et afro-américain. es. Ce courant se centre sur le legs colonial britannique des xix^e et xx^e siècles en Inde, en Australie, en Afrique et au Moyen Orient.

Avant de nous arrêter devant les idées et concepts novateurs du féminisme décolonial, nous parcourons l'héritage du courant féministe postcolonial, dont notamment une approche intersectionnelle qui rend compte de l'influence des legs coloniaux sur les rapports de force et de pouvoir actuels, structurés par le colonialisme, le racisme et le patriarcat. Il en hérite également des théories et pratiques que nous aborderons, articulées autour des concepts-clés de la « subalternité », du « savoir situé », de « la différence du tiers monde » et de « l'empowerment ».

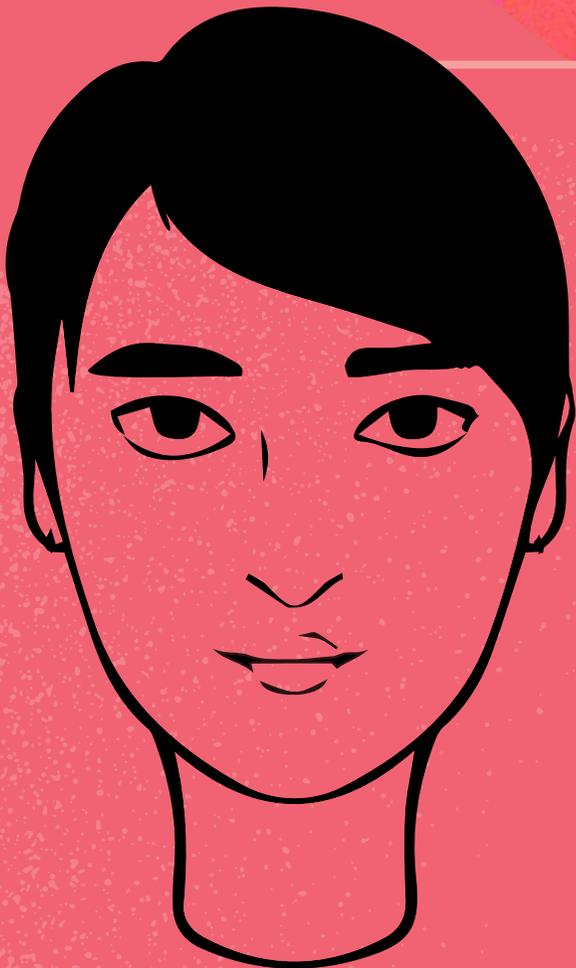
Mais nous verrons que ce qui distingue le féminisme décolonial de toutes les théories qui l'ont précédé consiste en quatre aspects : 1) la considération de la « race » comme déterminant la modernité; 2) la réappropriation de l'idée de « femmes de couleur » pour en faire une force d'alliance entre les femmes racisées; 3) la valorisation du rôle et de l'implication des femmes autochtones; 4) la capacité de s'organiser et de se mobiliser comme mouvement féministe à l'encontre de la colonialité genrée à l'échelle de l'Amérique latine, avec des perspectives de force mobilisatrice à l'échelle du monde.

Néanmoins, ce courant féministe novateur et transformateur aura à réussir le défi de déviations qui le menacent et devant lesquelles nous nous attarderons : une tendance élitiste et un accent mis sur l'aspect identitaire. Mais le plus important défi à relever pour le féminisme décolonial est qu'il est capté par les parties puissantes dans le Nord global (États, bailleurs de fonds) et vidé de son sens politique, comme ce fut le cas avec les concepts de genre, d'*empowerment* et d'intersectionnalité, tel qu'intégrés dans la stratégie « genre et développement ».

Le dernier chapitre de ce module sera consacré à cette stratégie et aux perspectives alternatives sous un angle transformateur des rapports de pouvoir et de genre.

⁶ Mathias, A. d. S. (2018). La formation de la pensée décoloniale. *Études littéraires africaines*, (45), 169–173. <https://doi.org/10.7202/1051620ar>

Idées phares de la pensée décoloniale



Idées phares de la pensée décoloniale

La pluriversalité des savoirs caractérisait le groupe « *Modernité/Colonialité* », dès ses débuts : ses membres partageaient deux concepts, la « colonialité du pouvoir » (élaboré par Aníbal Quijano) et la « transmodernité » (élaboré par Enrique Dussel). À partir de là, les membres de ce groupe fondateur de la pensée décoloniale donnaient libre cours à leurs idées et débats, sans viser une plateforme de pensée universelle⁷.

Dans ce qui suit, nous aborderons ces deux concepts fondateurs et d'autres qui y sont reliés, dont notamment ceux qui se basent sur la notion de colonialité élaborée par Aníbal Quijano.

Avant cela, nous nous arrêterons devant l'importance de la question de l'invention de la « race » dans la théorie de la colonialité.

La « race » au cœur de la colonialité-modernité

Aníbal Quijano, un des membres fondateurs du groupe « *Modernité/Colonialité* », élabore la notion de « colonialité » à partir de sa réflexion située, c'est-à-dire conditionnée par sa réalité et sa subjectivité, celles d'un péruvien indigène (dans un pays indien et métis), sociologue et militant politique qui fut contraint à l'exil en 1974.

Pour ce fondateur de la pensée décoloniale, la colonialité⁸ est l'envers de la modernité qui a commencé depuis le XVI^e siècle à travers le colonialisme européen. Elle signifie la domination économique et symbolique. Dans ce processus de modernité eurocentriste, l'invention de la « race » a joué historiquement un rôle fondamental dans la construction du capitalisme mondial et la répartition inégale des formes de travail et de rémunération. La « race » est à la fois mode et résultat de la domination coloniale moderne. Elle a imprégné tous les champs du pouvoir capitaliste mondial :

« L'idée de race est, sans aucun doute, l'instrument de domination sociale le plus efficace inventé ces 500 dernières années. Produit du tout début de la formation de l'Amérique et du capitalisme, lors du passage du XV^e au XVI^e siècle, elle a été imposée dans les siècles suivants sur toute la population de la planète, intégrée à la domination coloniale de l'Europe. La race a été imposée comme critère fondamental de classification sociale universelle de la population mondiale, c'est autour d'elle qu'ont été distribuées les principales identités sociales et géoculturelles du monde à l'époque. D'une part, « indien », « noir », « asiatique » (autrefois les « jaunes » et les « couleurs d'olive »), « blanc » et « métis ». De l'autre, « Amérique », « Europe », « Afrique », « Asie » et « Océanie ». Sur la notion de race s'est fondée l'euro-centrage du pouvoir mondial capitaliste et la distribution mondiale du travail et des échanges qui en découlent. Sur elle aussi se sont tracées les différences et distances spécifiques dans la configuration spécifique du pouvoir, avec ses implications cruciales pour le processus de démocratisation des sociétés et des États et pour les processus de formation des États-nations modernes⁹. »

7 Carballo Francisco (2012). « *Hacia la cartografía de un nuevo mundo: pensamiento descolonial y desoccidentalización. Un diálogo con Walter Mignolo* ». Otros Logos. Revista de estudios críticos. <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/13.%20Carballo.pdf>

8 Quijano Aníbal. (1998), « La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana » in Briceño-León R., Heinz S. (dir.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.

9 Quijano Aníbal (2007) p. 111). « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, 2007/3 (n° 51), p. 111-118. <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-111.htm>

La colonialité est un schéma mondial de domination du modèle capitaliste fondé sur une classification raciale et ethnique de la population mondiale qui opère sur différents champs, matériels et subjectifs. C'est une structure de domination et d'exploitation qui s'initie dans le colonialisme, mais avec des séquelles qui s'étendent jusqu'à aujourd'hui¹⁰.

Quijano se penche sur plusieurs aspects fondamentaux de cette structure de domination :

- La racialisation de certains groupes (africains et indigènes) qui a donné lieu à des classifications sociales entre supérieurs-dominants-européens et inférieurs-dominés-non européens;
- La naturalisation du contrôle eurocentré des territoires et de leurs ressources; une relation coloniale basée sur le rapport capital-travail, qui crée des classes sociales différenciées, racialisées et dispersées sur la planète.
- L'hégémonie eurocentrée sur la production du savoir et des médias.
- La domination sur le corps comme espace sur lequel s'exerce l'exploitation et les relations de genre imposées à partir d'une vision eurocentrée, fondée sur la classification raciale¹¹.

Le racisme est donc imbriqué à la modernité. Cela invite à revisiter l'histoire et à questionner les significances du système-monde contemporain qui est fondé de façon systémique sur cet eurocentrisme infériorisant l'autre, le non-européen, le non-occidental, le non-« développé ».

Quijano partira de cette théorie de la colonialité pour proposer la notion de colonialité du pouvoir. Dans le même esprit, il y eut la conceptualisation des notions suivantes sur la base du concept de colonialité : la colonialité du savoir (par Edgardo Lander); la colonialité de l'être (par Walter Mignolo); la colonialité de genre (par Maria Lugones).

La colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être

Les notions de la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être sont élaborées par un théoricien décolonial, parmi les membres fondateurs du groupe « *Modernité/Colonialité* ». Alors que la colonialité du pouvoir réfère à la relation entre les formes modernes d'exploitation et de domination, et que la colonialité du savoir souligne le rôle de l'émission des connaissances dans la reproduction des rapports coloniaux, la colonialité de l'être met en exergue l'expérience vécue de la colonisation et son impact dans le langage¹².

LA COLONIALITÉ DU POUVOIR (QUIJANO)

Le concept de « colonialité du pouvoir » ou « matrice coloniale » élaboré par Quijano met en évidence l'usage de la racialisation par le système capitaliste, depuis la colonisation de l'Amérique, pour se maintenir et se renforcer. Il repère l'imbrication des rapports de « race » et de « genre » au cœur du système capitaliste colonial.

10 Curiel Ochy (2007) p. 122. « Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste », *Mouvements*, 2007/3 (n° 51), p. 119-129. <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-119.htm>

11 Curiel Ochy (2007).

12 Maldonado-Torres, Nelson (2007) p. 130. « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto ». Dans *El giro decolonial*. Sous la direction de Santiago Castro Gómez et Ramón Grosfoguel, 127-167. Bogotá : Siglo del Hombre.

« C'est ainsi que la race, à la fois mode et résultat de la domination coloniale moderne, a imprégné tous les champs du pouvoir capitaliste mondial. Autrement dit, la colonialité s'est constituée dans la matrice de ce pouvoir, capitaliste, colonial/moderne et eurocentré. Cette colonialité du pouvoir s'est avérée plus durable et plus enracinée que le colonialisme au sein duquel il a été engendré, et qu'il a aidé à s'imposer mondialement¹³».

Selon Quijano (1992), « la race » (et donc le racisme) a été d'abord inventée en Amérique, et par la suite a servi la stratégie coloniale dans le reste du monde, fondant et légitimant ainsi une colonialité de pouvoir entre l'Europe et les populations du reste du monde¹⁴.

La colonialité du pouvoir se fonde sur quatre piliers : 1) l'exploitation de la force de travail; 2) la domination ethno-raciale; 3) le patriarcat; 4) le contrôle des formes de subjectivité (ou imposition d'une orientation culturelle eurocentriste)¹⁵.

LA COLONIALITÉ DU SAVOIR (LANDER)

La colonialité n'est pas que pouvoir, elle s'étend aussi au savoir. Cette idée déjà comprise dans la théorie de Quijano a été conceptualisée par le sociologue vénézuélien Edgardo Lander¹⁶, un autre membre du groupe « *Modernité/Colonialité* ».

La colonialité du savoir émane de l'élaboration de systèmes de pensée qui justifient la domination de l'Autre par son infériorité. Il s'agit du discours hégémonique d'un modèle civilisateur.

Lander étudie les manières dont les savoirs modernes sont articulés avec l'organisation du pouvoir, en particulier les relations de pouvoir coloniales/impériales qui constituent le monde moderne ». Il constate que les sciences sociales se fondent sur la défaite historique de la résistance des peuples au mode capitaliste qui leur a été imposé :

« Pour les générations de paysans et d'ouvriers qui ont vécu les transformations extraordinaires et traumatisantes des 18^e et 19^e siècles : l'expulsion de la terre et de l'accès aux ressources naturelles, la rupture avec les modes de vie et de subsistance antérieurs - condition nécessaire à la création de la main-d'œuvre « libre » - et l'imposition de la discipline du travail en usine, ce processus était tout sauf naturel. Les gens ne sont pas entrés dans l'usine de manière heureuse et de leur plein gré. Un régime de discipline et une standardisation poussée étaient nécessaires. Outre l'expulsion des paysans et des serfs de la terre et la création de la classe prolétarienne, l'économie moderne a nécessité une transformation profonde des corps, des individus et des formes sociales. En tant que produit de ce régime de normalisation, l'homme économique a été créé¹⁷ ».

13 Quijano (2007).

14 Quijano, Aníbal (1992). « Raza, etnia, y poder en Mariategui, cuestiones abiertas ». Dans *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Sous la dir. de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires : CLACSO. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/59.pdf>

15 Quijano (2007).

16 Lander, Edgardo (2000). *Ciencias sociales : saberes coloniales y eurocéntrico*. En libro : *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>

17 Lander (2000).

La vision hégémonique du monde que véhicule la colonialité du savoir a pour axe central l'idée de modernité; notion qui englobe de manière complexe quatre dimensions fondamentales : 1) la vision universelle de l'histoire associée à l'idée de progrès (à partir de laquelle se construit la classification et la hiérarchisation de tous les peuples et continents et de toutes les expériences historiques); 2) la naturalisation des relations sociales et de la nature humaine de la société libérale-capitaliste; 3) la naturalisation des multiples séparations inhérentes à cette société (la science, la moralité et l'art); 4) la supériorité nécessaire du savoir produit par cette société (« science ») sur toute autre connaissance.

Dans la continuité du concept de la colonialité du savoir, le sémiologue argentin Walter Mignolo propose le concept de la géopolitique de la connaissance, c'est-à-dire la relation entre les lieux constitués par l'histoire, la géographie et la pensée¹⁸ (**voir encadré 1**).

Pour aller plus loin (1)

LA GÉOPOLITIQUE DE LA CONNAISSANCE (WALTER MIGNOLO)

La connaissance repose sur un déséquilibre : les sciences et connaissances produites dans le monde occidental ont une valeur dite universelle. Parler de géopolitique du savoir, c'est reconnaître le caractère hégémonique de la (re)production, de la diffusion et de l'utilisation du savoir, pas seulement en tant qu'exercice académique, mais comme partie fondamentale du système capitaliste et moderne du monde⁽¹⁾. Mignolo analyse la colonisation des langages, des mémoires et de l'espace dans l'Amérique des XVI^e et XVII^e siècles. Il rappelle que les Indigènes étaient perçus comme « dépourvus d'écriture, d'alphabet et de lumière sur quoi que ce soit ». Le privilège exorbitant conféré à l'écriture alphabétique justifiait le mépris avec lequel les langues amérindiennes étaient considérées, du fait de leur oralité. La conséquence serait importante pour l'appréhension de l'histoire de ces peuples. De leur absence d'archives, on déduirait une absence de mémoire et d'histoire. Mignolo propose la désobéissance épistémique à travers une insurrection contre les discours impériaux et les disciplines qui en ont émané⁽²⁾ : il faut apprendre à partir des histoires locales qui ont été niées, pensées depuis l'extériorité de la modernité (B. Rougier)⁽³⁾.

Sources :

(1). Walsh, Catherine (2004). « Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización ». Boletín ICCI-ARY Rimay 6 (60). <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>

(2). Mignolo, D, Walter (2015). Désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité. Bruxelles : PIE Peter Lang. p. 39. https://www.academia.edu/11799835/La_désobeissance_épistémique

(3). B.-Rougier (2021).

18 Mignolo, Walter (2001). « Géopolitique de la connaissance, colonialité du savoir et différence coloniale ». *Multitudes* 3 (6) : 56-71. <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2001-3-page-56.htm>

LA COLONIALITÉ DE L'ÊTRE (MALDONADO-TORRES)

Le philosophe portoricain Nelson Maldonado-Torres part de la violence subie par les peuples autochtones sous la colonisation espagnole pour analyser la *colonialité de l'être*, en s'intéressant à l'expérience vécue de la colonisation et à son impact en termes d'expérience vécue du colonisé sur son langage¹⁹. La subalternité, l'infériorisation et la déshumanisation par le colonisateur caractérisent la colonialité de l'être.

Ce concept élaboré par Maldonado-Torres vient valoriser la théorie sur le psychique du colonisé, développée par Frantz Fanon, psychiatre et activiste d'origine martiniquaise, figure importante de l'anti-colonialisme et de l'anti-racisme.

Fanon, dans le contexte des luttes des peuples contre le colonialisme, se base sur son travail clinique avec ses patients en Algérie, sous colonisation française) et sur son activisme en appui aux algériens et aux autres peuples colonisés pour publier en 1952 « *Peau noire, masques blancs*²⁰ », devenu une référence pour les théoriciens et les activistes anti-racistes. Fanon essaie de comprendre le mécanisme qui produit le complexe d'infériorité chez le Noir, le colonisé et l'immigré. L'intériorisation du « regard blanc » infériorise et crée, selon lui, une tentative de trouver une solution sur le plan psychique face à la souffrance éprouvée. Le colonisé utilise les modèles appris avec le colonisateur et il finit donc par vouloir affirmer sa supériorité en utilisant les mêmes conduites que le colonisateur. Le colonisé se regarde avec les yeux de l'autre (le blanc, le dominant, le colon, le supérieur, le civilisé) et croit que pour exister il est nécessaire de lui ressembler, et donc se nier comme être singulier. Mais vient le moment de la quête de reconnaissance pour récupérer l'humanité niée²¹.

Maldonado-Torres souligne que les Noirs et les colonisés deviennent des points de départ radicaux pour toute réflexion sur la colonialité de l'être²².

La décolonialité est un processus de re-signification sur le long terme, qui ne peut être réduit à l'indépendance juridico-politique des périphéries comme le fut la décolonisation réalisée aux XIX^e et XX^e siècles²³. La décolonialité doit transformer les rapports pouvoir-savoir pour libérer l'être et donc les peuples de l'état de colonialité. Cela vise la multiplicité complexe des rapports « raciaux », ethniques, sexuels, épistémiques, économiques et de genre²⁴. La transmodernité est le projet proposé par le philosophe et théologien argentin Enrique Dussel, afin de dépasser la version eurocentriste de la modernité²⁵ (voir encadré 2).

19 Maldonado-Torres, Nelson (2014). « À propos de la colonialité de l'être. Contribution à l'élaboration d'un concept ». Dans *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*. Sous la direction de Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin et Ramón Grosfoguel. Limoges : Pulim.

20 Frantz Fanon (1952). *Peau noire masques blancs*, Éditions du Seuil https://monoskop.org/images/f/f4/Fanon_Frantz_Peau_noire_masques_blancs_1952.pdf

21 La désaliénation « naîtra du refus de tenir l'actualité pour définitive ». C'est alors le passage à une conscience libérée. « Amener l'homme à être actionnel, en maintenant dans sa circularité le respect des valeurs fondamentales qui font un monde humain, telle est la première urgence de celui qui, après avoir réfléchi, s'apprête à agir » (Fanon 1952).

22 Maldonado-Torres (2007).

23 Grosfoguel, Ramón (2006). « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global: Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale ». *Multitudes* 3 (26). <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-51.htm>

24 Paulin J. Hountondji (2019) p. 89. « Extraversion des savoirs ». Dans : Christine Verschuur (dir.), 2019. *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial*, Cahiers Genre et développement no11, L'Harmattan.

25 Dussel, Enrique (2000). «Europa, modernidad y eurocentrismo». Dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, sous la dir. de Edgardo Lander. Buenos Aires. CLACSO.

Pour aller plus loin (2)

La transmodernité (Enrique Dussel)

Enrique Dussel⁽¹⁾ émet une critique radicale du discours civilisationnel colonial. Il rappelle que le mythe de la modernité s'est construit autour de l'idée d'une supériorité épistémique qui justifiait l'asservissement d'autres peuples. Dans cette logique, la civilisation moderne incarnée à un moment de l'histoire par l'Europe est considérée comme plus développée. Cette supériorité oblige les modernes (moyennant la violence, s'il y a résistance) à contraindre les peuples plus primitifs, plus grossiers, plus barbares à se développer, suivant le modèle européen. Cela aboutit au mensonge du « développement ». De façon quasi sacrificielle, le héros civilisateur transforme ses propres victimes en holocauste d'un sacrifice salvateur (l'Indien-ne colonisé-e, l'esclavagisé-e africain-e, les femmes, la destruction écologique de la terre, etc.) Dans cette logique, les souffrances affligées aux peuples colonisés sont légitimées par la finalité civilisatrice de la modernité⁽²⁾. Dussel synthétise ce processus en parlant de l'ego conquiro⁽²⁾ qui repose sur quatre bases: a) la « rencontre » avec le Nouveau monde; b) le face à face autochtone/envahisseur; c) la soumission; d) l'imposition de la civilisation 2018⁽³⁾.

En alternative à cette modernité commandée par l'eurocentrisme, il propose la transmodernité, comme perspective permettant de compléter le projet avorté de la décolonisation qui a pris la forme d'indépendances juridico-administratifs des États ex-colonisés. Sa théorie cherche à resignifier des éléments de la modernité à partir de la perspective épistémique (c'est-à-dire les connaissances et savoirs) des sujets « autres », non occidentaux, jusque-là exclus, voire exterminés par l'eurocentrisme⁽⁴⁾. La transmodernité consiste à considérer la dimension planétaire de la modernité et à inclure la raison de l'autre et les espaces exclus dans notre compréhension d'une nouvelle modernité. Cela signifie un déplacement de la géographie de la raison de la perspective du dominant (ego conquiro) à celle du dominé⁽⁵⁾. Le sociologue R. Grosfoguel⁽⁶⁾ amène le mouvement zapatiste à titre d'exemple d'une lutte décoloniale transmoderne. Il rappelle à cet effet que les zapatistes critiquent la démocratie libérale occidentale sans refuser la démocratie en soi et sans se replier sur des positions indigénistes fondamentalistes. Ils proposent de redéfinir la notion de démocratie à partir des pratiques et des cosmologies indigènes locales.

Sources :

(1) Dussel, Enrique (1992) p. 39-48. *L'occultation de l'autre*. Paris : Éditions Ouvrières. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/45.1492_.l.occultation_de_l.autre.pdf

(2) Dussel (1992).

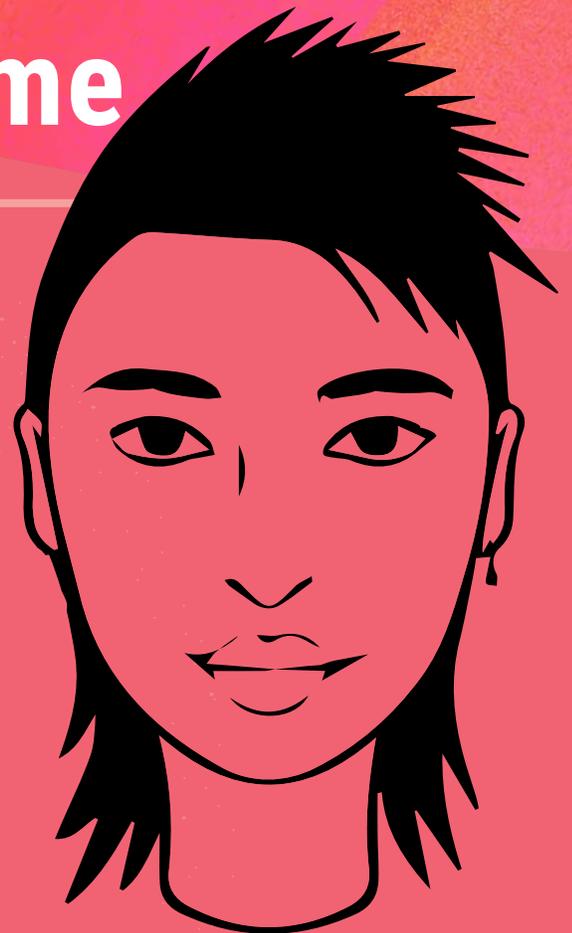
(3) Montano, Rudy. (2018). « El ego conquiro como inicio de la modernidad ». *Teoría y praxis* 16 (32). <https://www.camjol.info/index.php/TyP/issue/view/902>

(4) Grosfoguel (2006).

(5) Carter Jacoby A.; Estévez Hernando A. Forthcoming. *Transmodernity and the Americas: Enrique Dussel's Philosophy of Struggle*, Fordham University Press, Don T. Deeré, *Philosophizing the Americas* (non- daté).

(6) Grosfoguel (2006).

Continuités des féminismes contre la colonialité et le racisme



CONTINUITÉS DES FÉMINISMES CONTRE LA COLONIALITÉ ET LE RACISME

Nelson Maldonado Torres propose la notion de « tournant décolonial²⁶ », pour mettre en lien historique et épistémique les courants de pensée et d'action critiques du fait colonial.

Le courant de pensée décolonial émergeant en Amérique latine et en caraïbe dans les années 1990 et s'affirmant depuis la première décennie des années 2000 constitue sur plusieurs points une continuité des courants de pensée anticolonial (né dans les années 1950), et postcolonial (né dans les années 1970-1980), bien qu'il y ait des points de différences et des apports nouveaux de ce récent courant de pensée des Suds.

Le courant postcolonial s'intéresse aux héritages coloniaux britanniques en Inde, en Australie, en Afrique et au Moyen-Orient durant les XIX^e et XX^e siècles. Il apporte une analyse critique du fait colonial et de l'hégémonie culturelle de l'Occident.

La notion de « tournant décolonial permet de constater que dans le cadre de ces trois courants critiques du fait colonial, plusieurs penseur.es et militant.es racialisé.es, afrodescendant.es, indigènes et issu.es des Suds ont approfondi la question des effets du colonialisme, prenant en compte l'imbrication des systèmes de domination qui génèrent le racisme, le sexisme, l'hétéronormativité et le classisme²⁷.

Il est important de s'arrêter devant l'apport des féministes au sein du courant post-colonial, dont notamment les concepts suivants :

- ▶ le concept de *subjectivité frontalière*, proposé par Gloria Anzaldúa (1987), dans le cadre du du mouvement Chicana;
- ▶ le concept de subalternité sous l'angle du genre, développé par Spivak (1988) et celui de différence du « Tiers monde », élaboré par Chandra Talpade Mohanty (1984) dans le cadre du mouvement des études subalternes
- ▶ le concept d'intersectionnalité, proposé par Kimberlé Williams Crenshaw (1989) et celui de matrice de domination, élaborée par Patricia Hill Collins (1990) parmi le mouvement du Black feminism.

Cette pensée féministe constitue une assise importante pour le féminisme décolonial²⁸.

26 Maldonado Torres, Nelson. 2008. « La descolonización y el giro descolonial ». Tabula Rasa. n° 9 : 61-72. 150. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>

27 Curiel (2007).

28 Assia Mohssine, spécialiste en études Hispaniques et Hispano-américaine considère que « Si décoloniser suppose reconnaître les productions théoriques et pratiques subordonnées, racialisées et sexualisées, alors il est incontournable de reconnaître toutes les femmes dont les luttes concrètes ont été à la base de toutes les théories qui ont abouti aux courants post-colonial et ensuite décolonial. Il est donc nécessaire de se souvenir de : 1) Maria Stewart, la première femme noire qui, en 1833, a dénoncé publiquement le racisme et le sexisme aux États-Unis; 2) Sojourner Truth qui dans son discours « Ain't I a Woman? » [Ne suis-je pas une femme?], prononcé lors de la première Convention nationale des femmes en 1851 à Worcester dans le Massachusetts, proposait aux femmes (blanches comme noires) d'en finir avec la domination non seulement raciste, mais aussi sexiste; 3) Rosa Parks, qui en 1955 a refusé de laisser sa place à un homme blanc et de rejoindre le fond du bus comme le disait la loi ségrégationniste, ce qui a déclenché de puissantes manifestations de la population afro-nord-américaine et ouvert le pas au mouvement pour les droits civiques; 4) Angela Davis, figure emblématique de la lutte pour la libération noire et contre le racisme, qui a aussi apporté de manière significative à une nouvelle perspective féministe en articulant la perspective antiraciste et antisexistes à la classe, non seulement dans ses contributions théoriques mais aussi dans sa pratique politique. ».

Source : Mohssine Assia (2019). Le Sud dans le Nord. Scènes de construction du féminisme du tiers-monde états-unien, Université Clermont Auvergne/CELIS. https://matrimoine.art/media/publications/Mohssine-_Le_Sud_dans_le_Nord._Sc%C3%A8nes_de_construction_du_f%C3%A9minisme_du_tiers_M9lt0Z7.pdf

Le savoir situé

Les féministes post-coloniales ont contribué à la construction de savoirs situés, c'est-à-dire basés sur les expériences de femmes racialisées, qui s'inscrivent dans un héritage des mères, des intellectuelles et des pionnières²⁹; ce que la sociologue indo-américaine Chandra Talpade Mohanty appelle la politique de localisation (*politics of location*)³⁰. C'est en ce sens que la sociologue afro-américaine Patricia Hill Collins parle du féminisme noir comme s'appuyant sur la synergie entre trois éléments; l'expérience, la pensée et l'action sous les oppressions vécues³¹.

C'est en ce sens également que la chanteuse anthropologue afro-Dominicaine Curiel Ochy³², tout en reconnaissant la pertinence et l'apport de la théorie de la colonialité d'Anibal Quijano, rappelle que dès les années 1970, beaucoup de femmes, à partir de leur condition de femmes racialisées, ont approfondi la relation race, classe, genre et sexualité, en la replaçant dans des processus historiques comme la colonisation et l'esclavage. Ces femmes racisées, à partir de leur expérience située ont impulsé un nouveau discours et une pratique politique critique et transformatrice.

Les savoirs des Suds sont donc ancrés dans des réalités et subjectivités vécues, où les populations et particulièrement les femmes sont

exposées à l'imbrication des discriminations et oppressions reliées au genre, à l'apprenante de classe sociale, à l'ethnicité, à la couleur de peau, à l'état d'être colonisé, ainsi qu'à d'autres sources d'oppressions, sous l'enchevêtrement de systèmes générateurs de rapports de domination, dont notamment la colonialité, le patriarcat et le racisme.

La pensée frontalière

L'imbrication des systèmes de domination est centrale chez les penseuses et militantes du mouvement féministe chicana (en majorité d'origine mexicaine et lesbiennes), au point d'avoir été érigée en enjeu principal de leurs luttes en faveur d'une troisième catégorie de genre; le terme « troisième » étant compris comme « autre »³³.

À l'origine, le terme « chicana », désignait les femmes d'origine mexicaine vivant aux États-Unis, qui ont été derrière ce mouvement³⁴. Le féminisme chicana, vise à contrer les différentes oppressions et propose une politique de l'identité hybride et métisse³⁵.

Nombre de féministes Chicanas sont elles-mêmes filles d'ouvrières et/ou d'agriculteurs.trices exploitées par les multinationales³⁶, parmi lesquelles les premières intellectuelles militantes

29 Berthelot-Raffard, A. (2018). L'inclusion du Black feminism dans la philosophie politique : une approche féministe de la décolonisation des savoirs. *Recherches féministes*, 31(2), 107–124. <https://doi.org/10.7202/1056244ar>

30 Mohanty C. T. (2003). « " Under Western Eyes " Revisited. Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggle », *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n° 2, 2003.

31 Hill Collins Patricia (2015). « Toujours courageuses [brave] ? Le féminisme noir en tant que projet de justice sociale » Trad. Françoise Bouillot. Dans : Jules Falquet et Azadeh Kian (dir.), *Intersectionnalité et colonialité*, 20-2015. Les *Cahiers du CEDREF* <https://doi.org/10.4000/cedref.771>

32 Curiel Ochy (2007). « Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste », *Mouvements*, 2007/3 (n° 51), p. 119-129. DOI : 10.3917/mouv.051.0119. <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-119.htm>

33 Mohssine (2019).

34 Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherríe Moraga, Norma Alarcón entre autres, en tant que chicanas, promeuvent un mouvement littéraire critique et novateur dans un style bilingue (le Spanglish), rompant avec les canons de « pureté grammaticale », et réinventent en même temps une pensée politique qui croise les frontières géopolitiques, littéraires et conceptuelles (Curiel 2007).

35 G. Anzaldúa et Cherríe Moraga publient en 1981 un livre pionnier du féminisme chicana : *This Bridge Called My Back*, qui rassemble les savoirs situés de nouveaux groupes de femmes de couleur et/ou originaires du « tiers-monde » (chicanas, latinas, indigènes, asiatiques, etc.) adoptant une posture féministe anti-impérialiste. Ces groupes de femmes avaient en commun une position dénonçant le racisme de la société nord-américaine, l'hégémonie du féminisme blanc et le sexisme des mouvements politiques ethnoculturels progressistes où elles s'activaient (Curiel 2007).

36 Guiné Anouk et Carvalheira de Maupeou Emanuele (2019). Artivismes, femmes et féminismes décolonisateurs dans les Amériques A (XX^e et XXI^e siècles). (Introduction). *Epistemological Others, Languages, Literatures, Exchanges and Societies* (EOLLES) Journal n°10, juillet 2019 Groupe de Recherche Identités et Cultures (GRIC) Université Le Havre Normandie, France.

Chicanas dont les préoccupations, dès les années 1970, portent sur l'exploitation de classe et de race, et en particulier sur les femmes mexicaines et latinas en tant que force de travail servant les intérêts économiques des États-Unis³⁷.

Ce fut le cas de Gloria Anzaldúa, qui depuis sa position de féministe lesbienne métisse propose (en 1987) le concept « *frontera* »³⁸ (frontière / borderland), y intégrant les frontières politique, épistémologique, identitaire, culturelle, sexuelle, linguistique, raciale, ethnique, spirituelle, métaphorique, géographique, économique³⁹. Anzaldúa a été ainsi pionnière dans la conception de ce qu'on appelle aujourd'hui la *pensée frontalière*, concept qui exprime les limites des identités essentialistes et « authentiques ». Le sujet frontalier subit des formes d'oppression géographiques, linguistiques et culturelles⁴⁰.

Cette pensée frontalière permettant d'analyser l'état d'hybridité des femmes des minorités en diaspora, est très proche de la théorie de l'intersectionnalité qui sera proposé quelques années plus tard par Crenshaw.

Pour Anzaldúa, la « New Mestiza » (nouvelle métisse) resignifie le métissage⁴¹, en rompant avec les binarismes sexuels et l'imposition d'une notion essentialiste de la culture qui définit les rôles et les fonctions des femmes et les maintient ainsi dans une relation de subordination⁴². Il est à noter qu'aux États-Unis, se revendiquer métisse⁴³ équivaut

à se revendiquer « subalterne », et surtout, se revendiquer métisse (latina) est un acte de résistance⁴⁴.

La pensée frontalière constitue ainsi une théorisation de l'imbrication des oppressions systémiques et permet d'analyser l'état d'hybridité des femmes des minorités en diaspora. Ce fut une manière pionnière de conceptualiser l'intersectionnalité.

Réhabiliter l'intersectionnalité

Les féministes afro-étasuniennes ont montré que l'imbrication des rapports sociaux de classe, de race et de sexe (nommée « intersectionnalité » par Kimberley Crenshaw et « *matrice de domination* » par Patricia Hill Collins) forge la redéfinition du sujet politique du féminisme et l'*empowerment* des femmes non blanches (noires, sino-américaines, latinas, chicanas, amérindiennes et du issues des Suds) opprimées et exploitées⁴⁵. Ceci est un grand apport qui va dans le même sens que la pensée frontalière élaborée par les féministes chicana et constitue un héritage important pour le féminisme décolonial d'Abya Yala.

37 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

38 *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*, éd. Aunt Lute, 1987.

39 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

40 Mohssine (2019).

41 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

Belausteguigoitia, Marisa (2009). « Borderlands/La Frontera: el feminismo chicano de Gloria Anzaldúa desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas », *Debate feminista*, Vol. 40, p. 149-169.

42 Curiel (2007).

43 La « nouvelle conscience métisse » envisagée par Anzaldúa a ceci de singulier : elle signifie une conscience « étrangère », une « conscience de Borderlands », une « conscience de femme » pourvue d'une connaissance hybride, frontalière et transnationale, fondée sur la « tactique de survie » et l'acte de traverser les frontières (Mohssine 2019). Ce sont le corps et la langue « pollinisée » de la « mestiza » qui servent de ponts pour « passer de l'autre côté, abandonner momentanément le territoire qui consacre le sens et passer au territoire où il est seulement possible et productif d'écouter, d'observer et de transformer » (Belausteguigoitia 2009). Identifier cette conscience frontalière dans ses manifestations multiples, c'est lui prêter une puissance d'agir et une forme de connaissance localisée et située géographiquement, politiquement et même « corpo-politiquement » (Mohssine 2019).

44 Curiel (2007).

45 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

Le savoir situé du féminisme noir afro-américain est un projet de justice sociale en évolution continue, dont les préoccupations actuelles reflètent un affaiblissement des liens entre expérience, analyse et action, selon P. Hill Collins, l'une des grandes figures participantes à la production de ce savoir.

Dans un écrit en 2015 sous le titre de « *Toujours courageuses ? Le féminisme noir en tant que projet de justice sociale*⁴⁶ », Collins analyse la manière dont a été vidée et déviée de son sens politique la théorie à laquelle elle a contribué et qui définit le projet social du féminisme noir états-unien à travers les concepts de *l'intersectionnalité* et de *la politique de l'identité*.

Elle met en lien l'élaboration de la théorie de l'intersectionnalité et leur projet féministe afro-américain de justice sociale, qui ne peut aboutir qu'en se libérant des systèmes imbriqués d'oppressions (race, genre et classe):

« ...Il a été décisif pour les femmes noires de comprendre que la lutte pour la liberté avance fatalement sur plusieurs fronts – contre le racisme, le sexisme, l'exploitation de classe et l'hétérosexisme notamment. L'idée que les femmes noires ne pourront jamais être libres sans aborder tous ces systèmes d'oppression qui se soutiennent mutuellement a été une idée clé des analyses du féminisme noir. Les études de race/classe/genre, avec leur paradigme d'intersectionnalité, ont-elles aussi émergé de cette quête de liberté, puisqu'il était clair que gagner un seul type de « liberté » (race, genre ou classe) ne suffirait pas à libérer les femmes noires⁴⁷».

C'est cette vision de l'intersectionnalité pointant du doigt les oppressions systémiques et se projetant dans un projet social, qui est menacée par l'université « où il semble que le féminisme noir ne soit célébré que pour être mieux écarté », selon l'expression de Hill Collins. Elle considère que « le traitement de la pensée féministe noire dans le cadre universitaire reflète les pressions que subissent les chercheuses pour distinguer notre travail intellectuel des projets de justice sociale fondés sur le groupe qui l'ont stimulé au départ. ». Cela va dans le sens de « remplacer des formes robustes de savoir développées dans le cadre des mouvements sociaux par des solutions étroites, individuelles et fondées sur « le marché-aux-problèmes-sociaux »⁴⁸.

H.-Collins amène un autre point sur lequel le projet social de la politique féministe noir afro-américaine est affecté par les savoirs académiques : l'accent mis sur l'individualisation de l'identité, en contraste avec la Déclaration du Combahee River Collective », qui en 1977, avait défini la politique identitaire du black feminism.

L'approche de ce Collective de la politique d'identité s'appuyait sur l'idée que le personnel est politique, associant l'individuel et le collectif, le personnel et le politique. H.-Collins souligne que cette approche de la politique identitaire a contribué de façon importante à l'empowerment des femmes afro-américaines, souvent dépourvues d'un langage capable à la fois d'expliquer l'inégalité sociale et d'ouvrir la voie à l'action. Or, remarque-t-elle, les approches contemporaines de la politique d'identité s'appuient au contraire sur une notion individualiste de celle-ci : l'identité comme liberté par rapport aux constructions sociales, quels que soient les rapports de pouvoir en jeu⁴⁹.

46 Hill Collins Patricia (2015). « Toujours courageuses [brave] ? Le féminisme noir en tant que projet de justice sociale » Trad. Françoise Bouillot. Dans : Jules Falquet et Azadeh Kian (dir.), *Intersectionnalité et colonialité*, 20-2015. Les Cahiers du CEDREF <https://doi.org/10.4000/cedref.771>

47 Hill Collins Patricia, « Toujours courageuses [brave] ? Le féminisme noir en tant que projet de justice sociale », *Les cahiers du CEDREF*, 20 | 2015. <http://journals.openedition.org/cedref/771> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cedref.771> <https://journals.openedition.org/cedref/771>

48 Hill Collins (2015).

49 Hill Collins (2015).

Cette évolution est évidemment anti-intersectionnaliste, car cela hiérarchise les systèmes d'oppression, en mettant au-devant l'aspect identitaire et en l'individualisant. Tout le sens intersectionnel de la politique d'identité du féminisme noir afroaméricain s'en trouve perdu.

La subalternité et le savoir « par le bas »

Le mouvement des Subaltern studies (Études subalternes) prend place dans les années 1970 au sein d'universités anglaises, grâce au travail entrepris par des historiens indiens et anglais, notamment l'historien indien Ranajit Guha⁵⁰, avant de se déplacer aux États-Unis et de s'y ancrer.

La notion de subalternité développée par ce groupe d'études est basée sur la théorie du philosophe italien Antonio Gramsci qui désignait par cela les paysans pauvres et constatait la difficulté des schémas marxistes classiques à penser leur rôle politique. R. Guha a emprunté à Gramsci l'idée du lien de subordination comme constitutif de la condition subalterne, pour accorder une place plus large à la culture, la conscience, l'autonomie de l'action et la différence.

Ainsi la singularité du mouvement intellectuel indien des Études subalternes est d'avoir revisité l'histoire pour faire parler la mémoire des subalternes et de les avoir mis de l'avant comme population marginalisée sans voix et comme force mobilisatrice. Idéalement, le savoir des subalternes devrait être promu, par leur prise de parole, comme savoir par le bas. Mais cela

ne s'avère pas évident, comme le constatera l'indienne Gayatri Chakravorty Spivak⁵¹, qui donnera un nouvel élan aux Subaltern studies, en apportant un regard féministe critique et novateur à la théorie de la subalternité.

R. Guha développe le concept de : « l'analyse à contre-fil » (against the grain), comme modalités du savoir historique sur les pratiques d'insurrection des subalternes⁵². La finalité en cela est de relire l'histoire des résistances, en y reflétant la voix et le regard des subalternes. Cela va dans le sens d'une histoire « vue d'en bas » (*an history from below*)⁵³. Il s'agit donc de redonner leur place à ces groupes dont la marginalisation socio-économique s'est accompagnée d'un rejet dans les marges par l'histoire politique moderne indienne⁵⁴. Le projet subalterniste consistera précisément à mettre au jour ce « domaine autonome », cette « conscience rebelle » des subalternes⁵⁵.

La rencontre des leaders de ce mouvement avec l'intellectuel palestinien-américain Edward Said, fondateur du post-colonialisme a amené à une réorientation de ses questionnements.

E. Said prend acte de l'échec des nationalismes indépendantistes et fait du postcolonial une stratégie intellectuelle et politique qui contourne, en la réinterprétant radicalement, la décolonisation. Il prend acte du fait que la grande transformation dont parlait Frantz Fanon, qui devait voir la conscience nationaliste se convertir en conscience sociale, n'a pas eu lieu et considère que les intellectuels sont confrontés à la réalité que l'impérialisme continue, sous des formes nouvelles et plus complexes⁵⁶.

50 Guha Ranajit (1982) p.11. *Recovering the Subject Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia* - Subaltern Studies, Oxford University Press: Delhi. Volume I, 1982, pp. viii, 241; Volume II, 1983, pp. x, 358; Volume III, 1984, pp. x, 327; Volume IV, 1985, pp. vi, 383.

51 Spivak Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.

52 R. Guha développe le concept de « Politique du peuple » pour signifier les actes de mobilisation et de résistance que le projet des Subaltern Studies se donne pour mission de décrire, comme domaine politique autonome des subalternes, reflétant leur « conscience rebelle » qu'il faudrait analyser « pour réhabiliter le sujet » et pour rendre compte de sa façon de voir le monde et de sa volonté de le changer » Ranajit Guha (1982, p.11).

53 Guha Ranajit (1983). « The Prose of Counter-Insurgency », in R. Guha (éd.), *Subaltern Studies II*, Delhi, Oxford University Press.

54 Brisson Thomas (2018), *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*. La Découverte, « Sciences humaines », 2018, ISBN : 9782707197986. DOI : 10.3917/dec.bris.2018.01. URL : <https://www.cairn.info/decentrer-l-occident--9782707197986.htm>

55 Brisson Thomas (2018).

56 Said Edward (1980). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil (1^{re} version en 1978, en anglais.)

RESIGNIFIER LA SUBALTERNITÉ SOUS L'ANGLE DU GENRE (SPIVAK)

L'intellectuelle indienne G. C. Spivak inscrira l'évolution du groupe des Études subalternes au sein du courant post-colonial et développera une conception nouvelle du texte comme lieu de configuration du pouvoir, en réorientant les problématiques subalternistes vers les questions de genre. Elle soutient qu'il n'existe pas de bonne représentation des subalternes, dans la mesure où cette représentation s'insère nécessairement dans des relations de pouvoir⁵⁷.

Pour agir contre la « violence épistémique coloniale », Spivak appelle à nommer et à reformuler cette subjectivité *autre*, à historiser son expérience au prisme de ses « différences » ethniques, sexuelles, culturelles et/ou religieuses.

Dans son essai « Can the Subaltern Speak?⁵⁸ » (Les subalternes peuvent-elles parler?), qui compte parmi les textes fondateurs du post-colonialisme. Elle déconstruit « la position sans identité » des voix subalternes dans l'idéologie coloniale et patriarcale, en s'emparant plus précisément des voix suicidaires et sacrificielles pour en faire des cas emblématiques de la « manipulation du sujet »⁵⁹ par la formation idéologique masculine, ce qui a pour effet d'effacer leurs voix et leurs possibilités d'émancipation alternatives⁶⁰. Si dans le contexte de la production coloniale, les subalternes n'ont pas d'histoire et ne peuvent pas parler, les subalternes en tant que femmes sont encore plus mises dans l'ombre⁶¹.

Spivak signifie que les subalternes parlent et possèdent une puissance d'agir (agency) mais ils et elles ne sont pas écoutés.⁶²

LA DIFFÉRENCE DU « TIERS MONDE » (MOHANTY)

Le lien entre genre et colonialisme se trouve également au centre des travaux de la sociologue post-coloniale indo-américaine Chandra Talpade Mohanty. Dans son essai « *Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux*⁶³ », elle critique la manière dont les féministes dans le Nord global colonisent les complexités constitutives de la vie des femmes du dit « Tiers-monde » au travers de représentations objectivantes, donnant ainsi l'apparence à un sujet « femme » essentialisé et dépourvu de la moindre puissance d'agir⁶⁴.

57 Essayad Anouk (2018). « *Feminist Studies : Decolonial and postcolonial approaches : a dialogue* », *Nouvelles Questions Féministes*, 2018/1 (Vol. 37), p. 170-175. DOI : 10.3917/nqf.371.0170. URL : <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2018-1-page-170.htm>

58 Spivak (1988).

59 Spivak donne à ce propos un exemple historique : En 1829, l'administration coloniale britannique abolit le rite hindou d'auto-immolation de la veuve. Cet acte a été interprété par les Britanniques comme la preuve que « les hommes blancs sauvent les femmes de couleur des hommes de couleur ». Du côté des hommes politiques indiens, cette loi s'oppose à la tradition : « ces femmes veulent elles-mêmes mourir ». D'un point de vue féministe, même s'il ne faut pas les confondre pour autant, les deux arguments se rangent dans le même camp et s'opposent à ce que ces femmes soient réellement écoutées, qu'elles aient la parole. (Source : Delphine Gardey (dir.) (2011). *Le féminisme change-t-il nos vies ?* Eds. Textuel, Paris, pp.68-83.)

60 Mohssine (2019).

61 Spivak (1988) p. 53

62 Spivak propose Le concept de « l'essentialisme stratégique » pour manier le terme de subalterne en faisant « une utilisation stratégique de l'essentialisme positiviste, motivée par un intérêt politique clair ». Par-là, elle signifie qu'il y a un profit politique à unifier des groupes dominés derrière des catégories homogènes (« les subalternes », « les femmes », « les minorités ethniques », etc.) quand bien même cette homogénéité n'existe pas dans la réalité. L'essentialisation positive a alors une visée stratégique, en cela qu'elle permet de faire exister et rendre visibles des sujets dans un rapport politique ((Brisson Thomas, 2018).

63 Mohanty Chandra Talpade (1984) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" *boundary 2*, Vol. 12, No. 3, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism. (Spring - Autumn, 1984), pp. 333-358. : <http://links.jstor.org/sici?sici=0190-3659%28198421%2F23%2912%3A3%3C333%3AUWEFSA%3E2.0.CO%3B2-Y>

Mohanty, C. T. (2010). *Sous les yeux de l'Occident. Recherches féministes et discours coloniaux*. In *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes*. Cahiers genre et développement. N° 7. (Dir.) C. Verschuur. 171-202. Paris : L'Harmattan.

64 Assia Mohssine, *Le Sud dans le Nord. Scènes de construction du féminisme du tiers-monde états-unien*, Université Clermont Auvergne/CELIS

Pour Mohanty, quand les féministes occidentales négligent de s'interroger sur les multiples oppressions de ces femmes, elles deviennent « des agents de l'oppression coloniale » qui occultent la « différence du tiers monde »⁶⁵ :

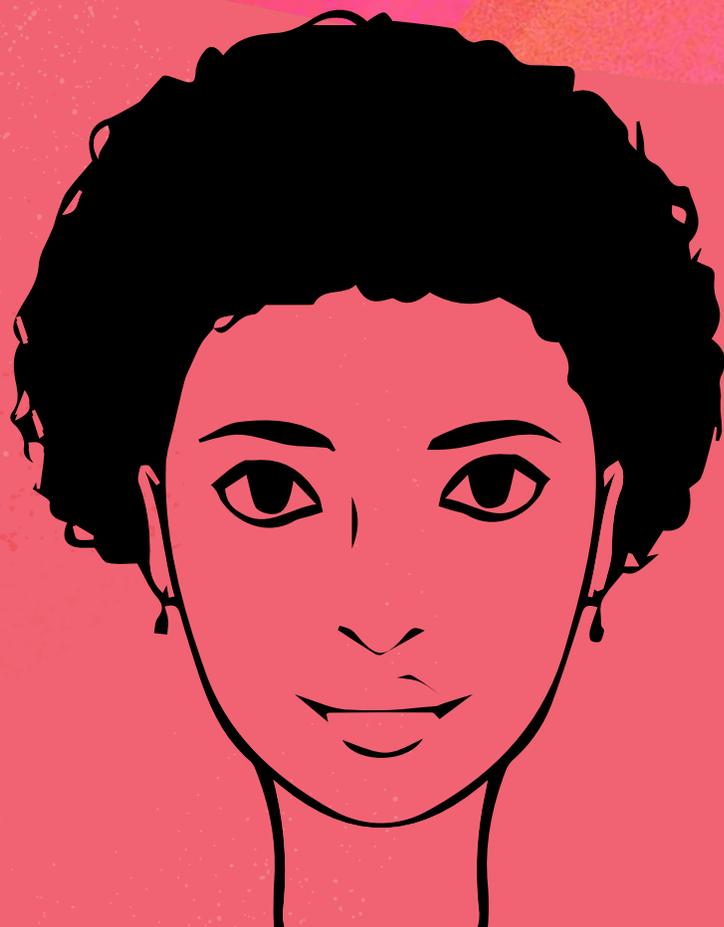
« Une analyse de la « différence sexuelle » sous forme d'une notion monolithique, singulière et transculturelle du patriarcat ou de la domination masculine ne peut que nous conduire à la construction d'une notion également réductrice et homogène de ce que j'appelle « la différence du tiers monde » – ce concept stable et antihistorique qui opprime apparemment la plupart des femmes, sinon toutes, dans ces pays –. Et c'est dans la production de cette « différence du tiers monde » que les féminismes occidentaux s'approprient et « colonisent » la complexité constitutive qui caractérise la vie des femmes dans ces pays. C'est dans ce processus d'homogénéisation et de systématisation du discours sur l'oppression des femmes dans le tiers monde que le pouvoir est exercé dans une grande partie du discours féministe récent, et ce pouvoir doit être défini et nommé ».

Nous reviendrons plus loin (en dernier chapitre) sur la critique par Mohanty de la méconnaissance par les parties puissantes des populations et plus spécifiquement des femmes dans le Sud global, auxquelles s'adressent les programmes de coopération et solidarité internationales.

65 Assia Mohssine, *Le Sud dans le Nord. Scènes de construction du féminisme du tiers-monde états-unien*, Université Clermont Auvergne/CELIS



L'apport du féminisme décolonial



L'APPORT DU FÉMINISME DÉCOLONIAL

Parmi les membres du groupe « *Modernité / Colonialité* » qui a fondé dans les années 1990 la pensée décoloniale on trouve quatre femmes : les sémiologues Zulma Palermo et Freya Schewy, la pédagogue Catherine Walsh et la philosophe María Lugones. L'élargissement de ce groupe et son implication dans les mouvements sociaux et politique a permis son enrichissement par les savoirs théoriques et les savoirs terrain de nombreuses féministes.

En fait, le féminisme décolonial est si ouvert sur les différents apports en termes de savoirs théoriques et pratiques, sous un regard intersectionnel transformateur des rapports de genre et de pouvoir, qu'on peut en parler et à juste titre au pluriel : *les féminismes décoloniaux* dialoguent entre eux et sont en continuel débats et questionnements. Au-delà de la politique, ils conjuguent également art et activisme, sous le nom d'ARTivisme; ce qui signifie des formes d'action et de militantisme qui s'inscrivent dans une lutte globale par le questionnement des diverses oppressions⁶⁶.

Dans ce qui suit, même quand nous utilisons le singulier en parlant de ce grand courant du féminisme, nous le signifions dans cette pluriversalité des savoirs et pratiques. Cette pluriversalité s'est manifestée et n'a cessé d'évoluer au long des années 2000, dépassant les frontières de l'Abya Yala. Ainsi, Au-delà de toute localité, la géographie féministe décoloniale dévoile les articulations entre la colonialité de genre et le racisme, en lien avec la construction sociale de l'espace⁶⁷.

Cela constitue un premier apport important de ce courant à la pensée et à l'action féministe : la mise de la « race » et donc du « racisme » au centre de la modernité occidentale et donc au coeur des rapports entre le Nord global et le Sud global, faisant le système-monde.

Ce nouveau courant féministe a vu le jour dans des circonstances où en même temps que naissaient et s'affirmaient des mouvements sociaux et politiques radicaux en Amérique Latine (tel que le zapatisme), évoluait une institutionnalisation du féminisme par son étatisation à travers l'emprise sur les ONG. C'est dans ces conditions que, lors de la sixième rencontre féministe continentale en 1993 au Salvador, les groupes féministes autonomes ont marqué leur opposition à cette tendance à la déradicalisation de l'action féministe⁶⁸. Leurs dynamiques de réflexions et d'actions ont donné au milieu de la première décennie du XXI^e siècle à une vision plus claire, où on soulignait la volonté d'autonomie et la détermination pour qu'au-delà d'une politique de la sexualité, le féminisme questionne les effets coloniaux de l'impérialisme. A contribué dans ce sens le Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) (Groupe d'Études, formation et action féministe en Amérique latine) est une entité régionale (fondé en 2007), en jouant un rôle important dans les réflexions et actions politiques au sein du mouvement féministe et lesbien de l'Abya Yala⁶⁹.

66 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

67 Fiche synthèse AQOCI-CBC (2022), p. 5 « Les incontournables féminismes décoloniaux ».

68 B.-Rougier (dir) (2021).

69 B.-Rougier (dir) (2021).

Il est important de circonscrire la naissance et l'évolution du féminisme décolonial dans des circonstances politiques difficiles qui freinent et invisibilisent les femmes racisées, notamment. Le contrôle et la répression exercés tout particulièrement sur le corps des femmes noires et indigènes ont longtemps limité les possibilités de réunion et d'engagement politique, bien que les féministes amérindiennes aient toujours plaidé pour leurs communautés et pour les femmes autochtones de l'ensemble des territoires d'Abya Yala, en défiant les politiques génocidaires et le féminisme universaliste blanc⁷⁰. Cela signifie l'importance de réévaluer et visibiliser la place et la contribution des mouvements, tel ceux des féministes amérindiennes⁷¹; ce à quoi contribuera le féminisme décolonial. En effet, pour Yuderky Espinosa⁷², qui a participé activement au leadership du GLEFAS, le tournant féministe décolonial est caractérisé par l'implication des femmes subalternisées. Ce courant féministe qui s'affirmait dans les années 2000, impliquait les féministes indigènes dans des recherches qui revisitaient l'histoire du continent et le rôle des femmes.

Cela constitue un second apport important de ce courant à la pensée et à l'action féministe : l'implication des femmes subalternisées et notamment les femmes de couleur et des femmes autochtones dans la production des savoirs et dans l'activisme du féminisme décolonial. Cela contribue à sortir la pensée féministe anti-raciste et anti-colonial de l'élitisme qui caractérisait certains groupes postcoloniaux au cours des années 1970-1980. En fait, Les féminismes latino-américains décoloniaux puisent leurs racines dans l'histoire indigène et afro-américaine d'Abya Yala et ils sont éminemment politiques⁷³.

Le féminisme décolonial a également un troisième apport important; ses efforts joints à ceux d'autres courants et groupes féministes s'inscrivent dans un féminisme de justice de genre transformateur pour : réhabiliter le sens politique de théories et approches féministes qui ont été récupérées par les parties puissantes.

Entrent dans ce cadre les problèmes soulevés par l'emploi de la théorie du genre. Ce concept fut d'abord adopté avec enthousiasme par le mouvement féministe décolonial en Amérique latine. Mais il fut rapidement critiqué, étant utilisé dans le cadre de politiques néolibérales qui réduisaient la question du genre à celle de l'équité.

La resignification de la notion de genre en rapport avec celle de la colonialité constitue un troisième apport important de ce courant à la pensée et à l'action féministe; et ce à travers la théorie de la colonialité du genre élaborée par la philosophe et éducatrice populaire Maria Lugones

Nous aborderons la notion de colonialité du genre dans ce chapitre, après avoir déjà abordé dans le premier chapitre de ce module les concepts de la colonialité du pouvoir et de la colonialité du savoir, ainsi que le concept de la colonialité de l'être. Nous nous arrêterons également devant d'autres notions et concepts phares élaborés au sein du féminisme décolonial de l'Abya Yala.

Mais avant cela, nous soulignerons la valorisation du savoir et du militantisme des féministes autochtones au sein du féminisme décolonial. Nous nous intéresserons dans ce cadre au féminisme communautaire indigène.

70 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

71 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

72 Espinosa Yuderky. 2019. « Une « histoire du féminisme latino-américain depuis une position subalterne ». Entretien avec Y. Espinosa-Miñoso ». *Contretemps*. <https://www.contretemps.eu/entretien-espinosa-minoso-feminisme-decolonial/>

73 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

Valorisation des savoirs des féministes autochtones

Depuis l'époque de la colonisation européenne des Amériques, les femmes amérindiennes sont les premières concernées par les luttes anticoloniales, parfois au sacrifice de leur vie⁷⁴. Pourtant, le rôle politique de ces femmes est souvent invisibilisé, par une perception eurocentriste des peuples autochtones.

Aura Cumes, chercheuse et éducatrice indigène (Maya-Kaqchikel guatémaltèque) critique cette tendance où on met de l'avant ces peuples comme étant les gardiens de la culture, mais jamais comme des sujets politiques. Il s'agit là « d'une *muséification* des indigènes qui nie notre statut de sujets politiques⁷⁵ », s'indigne-t-elle.

À l'encontre de cette tendance qui infériorise les populations et femmes indigènes comme sujets politiques, Maria Lugones⁷⁶, dans son élaboration de la théorie de la colonialité du genre a revisité l'histoire des autochtones d'Amérique et de l'Afrique d'avant le colonialisme, sous l'éclairage des théoriciennes indigènes et a valorisé leur apport, sur la base duquel elle a critiqué des aspects de théorie de la colonialité d'Anibal Quijano.

C'est ainsi que Lugones a remarqué que contrairement aux féministes blanches qui ne se sont pas concentrées sur les questions de colonialisme, ces théoriciennes indigènes voient la construction différentielle du genre en termes raciaux.

Le capitalisme mondial eurocentrique s'étant constitué par la colonisation, il a introduit des différences entre les sexes là où il n'y en avait pas auparavant. C'est cela que nous montre les études féministes autochtones de certaines sociétés d'avant les colonisations en Afrique et en Amérique du Nord.

C'est le cas des études faites par la sociologue nigérienne Oyèrónkẹ Oyěwùní⁷⁷, où elle se demande si le patriarcat est une catégorie transculturelle valable. En posant cette question, elle n'oppose pas le patriarcat au matriarcat mais signifie que le genre n'était pas un principe d'organisation dans la société yoruba avant la colonisation occidentale. Elle montre que le système oppressif de genre qui a été imposé à la société Yoruba a transformé bien plus que l'organisation de la reproduction. La portée du système de genre imposé par le colonialisme englobe la subordination des femmes dans tous les aspects de la vie.

Dans le même sens, Maria Lugones s'est intéressée au travail de Paula Gunn Allen⁷⁸, poétesse romancière et militante amérindienne états-unienne, qui explique que de nombreuses communautés tribales amérindiennes étaient matriarcales, reconnaissaient positivement l'homosexualité et le « troisième » genre, et comprenaient le genre en termes égalitaires, et non dans les termes subordonnés que le capitalisme eurocentrique a fini par leur imposer.

Le genre n'était pas compris principalement en termes biologiques. La plupart des individus s'inscrivaient dans les rôles sexuels tribaux « sur la base de la propension, de l'inclination et du tempérament ». Les Yuma avaient une tradition pour désigner le genre qui était basée sur les rêves ; une femme qui rêvait d'armes était transformée en homme pour toutes sortes de raisons pratiques « Allen contribue ainsi à

74 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

75 Cumes Aura (2017). « La cosmovision maya et le patriarcat : une interprétation critique ». *Recherches féministes* 30 (1) : 47-59.
<https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2017-v30-n1-rf03181/1040974ar/>

76 Lugones María (2008). « Colonialidad y género ». *Tábula rasa*. n° 9.
<http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

77 Oyěwùní Oyèrónkẹ (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.

78 Gunn Allen Paula (1986). *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*.

la remise en question de la biologie et de son incidence dans la construction des différences entre les sexes et présente l'idée importante de pouvoir choisir et rêver les rôles de genre, conclut M. Lugones.

En caractérisant de nombreuses tribus amérindiennes comme gynécologiques, P. G. Allen souligne l'importance du spirituel dans tous les aspects de la vie indigène et donc une intersubjectivité très différente de celle de la colonialité du savoir dans la modernité. De nombreuses tribus amérindiennes pensent que la force primitive de l'univers est féminine et attribue des noms à des créatrices puissantes. Pour les tribus gynécologiques, la femme est au centre et rien n'est sacré sans sa bénédiction et sa pensée. Le colonialisme européen est venu remplacer cette pluralité spirituelle gynécologique par un être suprême masculin, à travers le christianisme, dans l'esprit de soumettre les tribus.

M. Lugones considère que ces histoires présentées par Oyewùmi et Allen doivent faire comprendre aux femmes bourgeoises blanches que leur statut dans le capitalisme eurocentrique est bien inférieur à celui des femmes indigènes de l'Amérique précoloniale et à celui des femmes yorubas.

Lugones constate également qu'Oyewùmi dans son étude de cas en Afrique ainsi qu'Allen en étude de cas en Amérique, soulignent la collaboration entre les hommes autochtones et les hommes blancs pour saper le pouvoir des femmes. Ainsi le colonisateur blanc a construit une force interne dans les tribus en cooptant les hommes colonisés dans des rôles patriarcaux.

Elle conclut que ces apports de la sociologue Oyewùmi et de la poétesse Allen, sont importants pour montrer que l'imposition du système de genre hétérosexuel colonial a été constamment et durablement perverse, violente, dégradante, et a transformé les personnes « non-blanches » en animaux et les femmes blanches en reproductrices de la race (blanche) et de la classe (bourgeoise).

De leur participation omniprésente aux rituels, aux processus décisionnels et à l'économie précoloniale, les femmes autochtones ont été réduites à l'animalité, aux rapports sexuels forcés avec les colonisateurs blancs et à une exploitation du travail si profonde qu'elles étaient souvent exploitées jusqu'à la mort.

Une telle mise en valeur des apports de ces chercheuses féministes indigènes en matière de colonialité et de genre va à l'encontre de la *muséification* des peuples autochtones et les resignifie comme sujets politiques.

Colonialité du genre et fragmentation de l'intersectionnalité

Maria Lugones repense le genre et la sexualité à partir d'une perspective décoloniale et en partant de son expérience située, marquée par ses propres identités multiples et imbriquées, par son métissage et en tant que femme, universitaire, militante, lesbienne, issue de l'immigration argentine aux États-Unis, positionnée au carrefour de cultures et de langues hiérarchisées ainsi qu'au croisement d'identités subalternisées. C'est ainsi que dans « Pilgrimages/Perigrinajes : Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions », elle se situe à partir de sa propre perspective en tant que sujet vivant à la frontière de mondes divers⁷⁹.

En réfléchissant à la résistance aux oppressions multiples et en se basant sur l'entrecroisement entre la théorie de la colonialité du pouvoir et la colonialité du savoir, elle propose le concept de « système de genre moderne-colonial » ou colonialité de genre⁸⁰. La finalité de la réflexion de Lugones est d'aboutir à un acte militant transformateur. Elle vise un projet de recherche et d'éducation populaire collectif et participatif, grâce auquel on pourrait voir dans tous ses détails, le processus du système de genre colonial/moderne dans sa longue durée, enchevêtré dans la colonialité du pouvoir.

79 Verschuur (dir.) (2019) p. 15.

80 Lugones (2008).

Un premier apport de Lugones à travers cette reconceptualisation du genre est quel émet une critique importante à un aspect de l'approche intersectionnelle⁸¹ : la catégorisation qui induit à une binarité qui peut nuire à l'analyse de l'imbrication des systèmes d'oppression. Le genre, la race, la classe ont été considérés comme des catégories. En tant que tels, ils ont été considérés comme binaires : homme/femme, noir/blanc, bourgeois/prolétaire. L'analyse des catégories a eu tendance à masquer la relation d'intersection entre eux et a donc eu tendance à effacer la situation violente des femmes de couleur, sauf en tant qu'ajout. Cela fragmente les relations sociales en catégories homogènes, générant de ce fait des positions figées et divisant les mouvements sociaux au lieu de favoriser leur coalition. Ce n'est qu'en percevant le genre et la race comme étant entrelacés ou indissolublement fusionnés que nous pouvons réellement voir les femmes de couleur. Cela implique que le terme « femme » lui-même, sans spécification de la fusion, n'a pas de sens ou a une signification raciste, puisque la logique catégorielle n'a historiquement sélectionné que le groupe dominant, les femmes bourgeoises hétérosexuelles blanches, et a donc caché la brutalisation, les abus, la déshumanisation qu'implique la colonialité de genre.

Le deuxième apport de sa reconceptualisation du genre est le terme « femmes de couleur », comme catégorie politique ciblant la coalition à l'encontre des oppressions multiples.

L'auto-désignation en tant que femme de couleur n'est pas équivalente aux termes raciaux que l'État raciste impose; au contraire, il est proposé en grande tension avec ces termes. Ce n'est pas simplement un marqueur racial, mais un *mouvement de solidarité horizontale, une coalition organique* entre les femmes indigènes, métisses, mulâtres, noires; toute la toile complexe des victimes de la colonialité du genre; pas en tant que victimes, mais en tant que protagonistes d'un féminisme décolonial. La coalition des femmes de couleur est une coalition ouverte, avec une intense interaction interculturelle.

Le troisième apport de cette reconceptualisation du genre et tout en adoptant la notion de colonialité de pouvoir élaborée par Quijano, est d'émettre une critique à l'approche de ce dernier de l'intersection de la race et du genre.

Lugones considère que Le système de genre a un côté visible/clair et un côté caché/obscur. Le côté visible/clair construit hégémoniquement le genre et les relations entre les sexes. Il organise seulement, en fait et en droit, la vie des hommes et des femmes blancs et bourgeois, mais il constitue la signification même de « homme » et de la « femme » au sens moderne/colonial. Dans le côté visible/clair du système de genre, le dimorphisme biologique (différence d'aspect du mâle et de la femelle), la dichotomie homme/femme, l'hétérosexualisme et le patriarcat sont inscrits en lettres majuscules, et de manière hégémonique dans la signification même du genre.

81 Lugones (2008).

Elle remarque que Quijano assume la plupart de ce qui est prescrit par les termes du côté hégémonique visible/clair du système de genre colonial/moderne. Il n'a pas pris conscience de sa propre acceptation de la signification hégémonique du genre. Elle souligne que Quijano comprend le sexe comme des attributs biologiques qui s'élaborent en tant que catégories sociales.

Le quatrième apport de cette reconceptualisation du genre est sa démarche même, qui propose de retourner à la vie des autochtones en période précoloniale pour développer un argumentaire contre l'imbrication de la race et du genre dans la théorie de la colonialité chez Quijano. C'est là qu'elle met en exergue le travail des féministes autochtones qui révèle ce que le modèle de Quijano sur la colonialité du genre cache, ou ne permet pas de considérer, dans la portée même du système de genre du capitalisme mondial eurocentrique. Elle montre que La face cachée/obscur de système des sexes était et est encore totalement violente.

Luganos part de la place du genre dans les sociétés précoloniales pour mieux resignifier la nature et l'étendue des changements dans la structure sociale qui ont été imposés par les processus constitutifs du capitalisme eurocentrique colonial/moderne. Il est important de comprendre dans quelle mesure l'imposition de ce système de genre était aussi bien constitutive de la colonialité du pouvoir que la colonialité du pouvoir était constitutive de ce système de genre. La relation entre eux suit une logique de constitution mutuelle.

Le système de genre moderne et colonial ne peut exister sans la colonialité du pouvoir, puisque la classification de la population en termes de race est une condition nécessaire à sa possibilité.

Le genre est constitué par et constitue la colonialité du pouvoir. **Mais l'axe de la colonialité ne suffit pas à rendre compte de tous les aspects du genre.**

La réduction du genre à la sphère privée, au contrôle du sexe et de ses ressources et produits est une question idéologique présentée comme biologique, faisant partie de la production cognitive de la modernité qui a conceptualisé la race comme « genrée » et le genre comme racialisé de manière particulièrement différenciée entre les peuples européens/blancs et colonisés/non-blancs. **La race n'est ni plus mythique ni plus fictive que le genre - les deux sont des fictions puissantes.**

Le système de genre a été consolidé avec l'avancée des projets coloniaux de l'Europe. Il a pris forme pendant la période des aventures coloniales de l'Espagne et du Portugal et s'est consolidé à la fin de la modernité.

Lorsqu'elles sont « genrées » comme des simulacres, les femmes colonisées reçoivent le statut inférieur qui accompagne le genre féminin mais aucun des privilèges qui constituent ce statut dans le cas des femmes bourgeoises blanches.

Les féministes bourgeoises blanches ont pris sur elles de théoriser le sens blanc d'être une femme comme si toutes les femmes étaient blanches.

Le féminisme communautaire indigène

Julieta Paredes (Bolivienne aymara) prône Le féminisme communautaire comme étant le féminisme du peuple⁸². Ce courant féministe existe en zone andine et aussi chez les Nasa de Colombie et chez les Zapotèques au Mexique, en Amazonie et au Guatemala. Ce courant ne se définit pas nécessairement comme une mouvance à l'intérieur du féminisme décolonial; parfois il s'en approche et parfois il le critique, telle que la sociologue aymara Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivie, leader du féminisme indianiste anticolonial

Le mouvement du féminisme communautaire s'est divisé en 2017 en se distançant de Julieta Paredes. S'est alors formé le *Feminismo Comunitario Antipatriarcal* dont Adriana Guzmán et Diana Vargas sont les principales représentantes. Pour elles:

« La dépatricialisation est la voie à suivre. Les grands-mères répètent toujours que la conception du temps est circulaire et c'est pourquoi nous allons dans la communauté, car c'est de là que nous venons. Seulement ce temps circulaire a été interrompu ou brisé par le temps de la colonisation, qui est un temps linéaire qui dit que nous devons être développés. Nous ne voulons pas aller de l'avant tant que nous n'avons pas un État communautaire. Territorialement, nous pouvons nous organiser et la manière de récupérer cette forme d'organisation, de relation avec la vie, de respect de la vie, c'est en attaquant le patriarcat. Le patriarcat n'est pas seulement une violence contre les femmes. Le patriarcat est le système d'oppression, capitaliste, néolibéral, colonial. C'est le système, ce n'est pas juste un autre système à côté du capitalisme. Tout au long de l'histoire, il a utilisé le capitalisme, le féodalisme, l'esclavage pour opprimer l'humanité et la nature, apprenant et se maintenant dans le corps des femmes. Nous devons démanteler le patriarcat dans ses logiques économiques et politiques afin de construire la communauté. Quelle communauté ? Celle que chaque territoire veut, celle que chaque territoire construit. Nous n'avons pas besoin d'une telle bureaucratie, de tels palais, pour nous organiser⁸³. »

Ce texte montre le caractère décolonial de ce mouvement et renferme une vision politique alternative qui met la construction de la communauté au cœur des luttes, en laissant ouvert l'horizon constructif de cette communauté selon ce que chaque territoire autochtone envisage.

Le *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* (Mouvement des Femmes Indigènes pour le Vivre Bien), est un des plus récents mouvements organisés de femmes indigènes d'Amérique du Sud⁸⁴. Ce mouvement qui a été créé en juin 2018, est composé de femmes organisées de la nation Mapuche sur l'actuel territoire argentin. Elles luttent politiquement contre les méga projets extractivistes de ressources naturelles communes (minerais et combustibles) par les corporations locales et transnationales - en grande partie canadiennes (qu'elles appellent *corporocracias*), venues suite au « boom minier argentin » des années 1990 - et contre la violence et le racisme d'Etat, notamment à travers la voix de Moira Millán, aujourd'hui victime de persécution politique. Elles luttent pour leur renforcement en tant que *sujetas políticas* (sujets politiques), pour la protection de leur terres d'origine en Patagonie (et avec elles forêts, eaux, montagnes et faune), leurs identités ethno-culturelles, leurs

82 Julieta Paredes, « El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio », Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana, Hilando fino, desde el feminismo comunitario. Lapaz : Mujeres Creando Comunidad, 2010.

83 Micaela Petrarca, "Hay que dialogar con todos los feminismos porque hay un genocidio contra las mujeres", *Colibri*, 21 août 2018. <https://revistacolibri.com.ar/2018/08/21/feminismo-comunitario/>

84 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

cosmogonies et savoirs ancestraux, leurs droits, leur spiritualité, et de nouvelles formes d'« habiter » leur *cuerpos.as-territorio* (corps-territoire). Leur mouvement a avant tout un caractère communautaire et collectif⁸⁵.

En 2018, le *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* a organisé le 1^{er} Parlement des femmes autochtones de 36 Nations) qui a donné lieu au lancement de la campagne #NosQueremosPlurinacional (Nous voulons un système plurinational), avec l'objectif de convoquer la rencontre plurinationale des femmes. Le second Parlement des femmes indigènes pour le Bien vivre a eu lieu en juillet 2019 à Las Grutas, Río Negro, en Argentine.

C'est aussi au sein de ce mouvement qu'a lieu la rencontre plurinationale des femmes lesbiennes, travesties, bisexuelles et transgenres noires et indigènes. Pour elles, « *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar* » (On ne peut décoloniser sans dépatriarcaliser)⁸⁶.

Les alliances entre femmes indigènes des Amériques sont aussi renforcées, avec, par exemple - à l'initiative du *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* en janvier 2019 et en solidarité avec la situation de pauvreté économique, la contamination des ressources naturelles et les assassinats de femmes indigènes du Canada - l'instauration officielle, le 14 février, du *Día Internacional Contra los Femicidios Indígenas* (Journée Internationale contre les Féminicides Indigènes), ainsi que la création de la *Red de Mujeres Indígenas contra la Violencia de Género* (Réseau des Femmes Indigènes contre la Violence de Genre).

Le féminisme communautaire indigène, qu'il adopte ou pas le terme décolonial est un féminisme de justice de genre transformateur et il est au cœur de l'activisme et plaidoyer contre la colonialité.

Autres théories afroféministes d'Abya Yala

Dans ce qui suit une synthèse non exhaustive des analyses faites par des afroféministes en Amérique Latine et en Caraïbe sous un regard critique de la colonialité. Cette littérature féministe décoloniale amène différentes formes de résistance des femmes à l'esclavage et à la colonialité et propose des concepts-outils de réflexion (**voir encadrés 3 et 4**).

IMPACTS GENRÉS DE LA « DÉMOCRATIE RACIALE » (OCHY CURIEL)

La chanteuse, anthropologue Afro-Dominicaine Ochy Curiel⁸⁷ soulève le problème de la démocratie raciale comme mythe fondateur de la nation latino-américaine et caribéenne, un mythe qui nie l'existence du racisme. Cela constitue l'une des séquelles les plus marquantes du colonialisme. Les nations latino-américaines et caribéennes se sont constituées par une homogénéisation dans une perspective eurocentrique qui a été à la base de l'idéologie du métissage comme moyen « d'améliorer la race ». Cette idéologie a été impulsé par les élites créoles, sans prise en compte la population indigène et afrodescendante, racialisée et exploitée. Cet aspect est essentiel pour comprendre le racisme institutionnel et structurel dans ces pays.

85 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

86 Guiné et Carvalheira de Maupeou (2019).

87 Curiel (2007).

La supposée démocratie raciale que beaucoup d'intellectuels des années 1930 ont installée comme matrice civilisatrice a d'abord été une idéologie de la domination, une manière de maintenir les inégalités socio-économiques entre Blanc(he)s, indigènes noir(e)s, recouvrant et taisant la permanence du préjugé lié à la couleur de la peau. Dans cette idéologie, les femmes ont été instrumentalisées en tant que main d'œuvre bon marché, leurs corps ont été violés en tant que mécanismes d'exploitation et de subordination⁸⁸. Cela rend davantage la tâche dure pour les afrodescendants en Amérique latine et dans les Caraïbes pour rendre visible le racisme et ses effets sur les femmes, en dépit de l'idéologie du métissage et de la convivialité harmonieuse⁸⁹.

Pour aller plus loin (3)

Le marronnage domestique (Celsa Albert)

Le concept de « marronnage domestique » proposé par la Dominicaine Celsa Albert⁽¹⁾ signifie les formes quotidiennes de protestation et de résistance des femmes esclaves telles que le gaspillage de produits domestiques et les avortements auto-pratiqués pour éviter que les enfants soient à leur tour réduits en esclavage. Les féministes afrodescendantes ont aussi mis en lumière d'autres luttes radicales des femmes contre l'esclavage, tel que les fugues décrites par Sonia Giacomini dans une étude réalisée au Brésil⁽²⁾.

Notes :

(1) Albert C. (2003). *Mujer y Esclavitud*, Santo Domingo, Ediciones Indaasel.

(2) Giacomini S., *Escrava Mulher* (1988). *Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes Ltda.

L'AMEFRICANITÉ » (LÉLIA GONZÁLE)

Le concept « amefricanité » (Amefricanidad) a été proposé par l'anthropologue et militante brésilienne Lélia Gonzále, qui a contribué à la reconstitution de l'histoire indigène et africaine. À travers ce concept, elle rejette la latinité en tant que forme d'eurocentrisme, car ce concept ignore les dimensions indigènes et noires de la construction des Amériques.

L'améfricanité resignifie un processus historique de résistance et d'initiation de formes culturelles innovantes, s'inspirant de références africaines et autres expériences culturelles, pour construire une identité particulière⁹⁰.

88 Mendoza B. (2001). « The Demythologizing of Race Mixture in Honduras: A Critique of Recent Contributions » in *Mesoamerica*, vol. 22, n° 42, décembre 2001, Plumsock Mesoamerican Studies, South Woodstock, Vermont.

89 Curiel (2007).

90 Cité par L. Barrios « Lembrando Lélia Gonzales », Dans : J. Werneck M, Mendonza E. White (éds.), *O livro da Saúde das mulheres negras. Nossos Passos vêm de longe*. Rio de Janeiro. Pallas Editora, 2000, p. 54-55.

LE FÉMIGÉNOCIDÉ (RITA SEGATO)

L'anthropologue argentine Rita Segato a élaboré une représentation du monde actuel comme monde qui fait la guerre aux femmes, monde de maîtres, où l'exercice de la cruauté est une valeur⁹¹. Elle mobilise le genre comme catégorie qui éclaire tous les autres aspects de la transformation imposée à la vie des communautés lorsqu'elles ont été capturées par le nouvel ordre colonial moderne⁹². Son concept de violence de genre⁹³ est pertinent dans le sens qu'il permet d'analyser la violence contre les femmes comme une structure. Elle souligne que la soumission est enracinée dans la subjectivation politique. Pour lutter contre la guerre faite aux femmes, elle propose le concept de fémigénocide, qu'elle distingue du féminicide. Elle définit le fémigénocide comme une catégorie à porter au niveau de la juridiction internationale des droits humains, pour dénoncer ce type de crime où la femme meurt par le fait de tortionnaires avec qui elle n'a pas de relations interpersonnelles; elle meurt parce qu'elle est genrée femme.

LA SINGULARITÉ DE LA DIVISION DU TRAVAIL DES FEMMES NOIRES (SUELI CARNEIRO)

La brésilienne Sueli Carneiro, philosophe et militante du mouvement social noir a enrichi l'analyse des spécificités de la division du travail en montrant, que contrairement au postulat du féminisme blanc, les sphères publiques et privées n'ont jamais été séparées dans le cas des femmes noires. Car depuis l'époque de l'esclavage elles ont toujours travaillé à l'extérieur et dans les maisons. Elle propose de

noircir le féminisme pour comprendre la relation entre racisme et sexisme et de féminiser la lutte antiraciste pour comprendre les effets du racisme sur les femmes⁹⁴.

À ce propos, l'anthropologue Ochy Curiel⁹⁵ souligne que les afrodescendants en Amérique latine et dans les Caraïbes ont analysé comment la division sexuelle et raciale du travail les place dans des sphères moins valorisées et moins bien rémunérées comme le travail domestique, les usines de montage, le travail informel et le travail sexuel⁹⁶.

Pour aller plus loin (4)

Valorisation de la résistance des femmes cheffes afrodescendantes (Jurema Werneck)

La brésilienne Jurema Werneck a réalisé une analyse des luttes politiques des afrodescendantes et reconstruit l'histoire des luttes des femmes noires, retrouvant les *lalodés*⁽¹⁾, des femmes-chefs africaines qui ont résisté à toute tentative de domination et de soumission. Werneck retrouve cet héritage chez les femmes de la diaspora africaine et rappelle que les femmes noires ont entamé leur lutte politique bien avant la naissance du féminisme en tant que théorie⁽²⁾.

Notes :

(1) Alodê (la forme brésilienne du mot yoruba *lyálóòde*) fait référence à des femmes emblématiques et aux femmes chefs politiques africaines.

(2) WERNECK Jurema « *lalodés* et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, n° 2, 2005, p. 33-49.

91 B.-Rougier (dir) (2021).

92 Segato Rita Laura (2011). « Género y poscolonialidad : en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial », Dans *Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Karina Bidaseca et Vanesa Vazquez Laba (dir.), Buenos Aires : Ed. Godot.

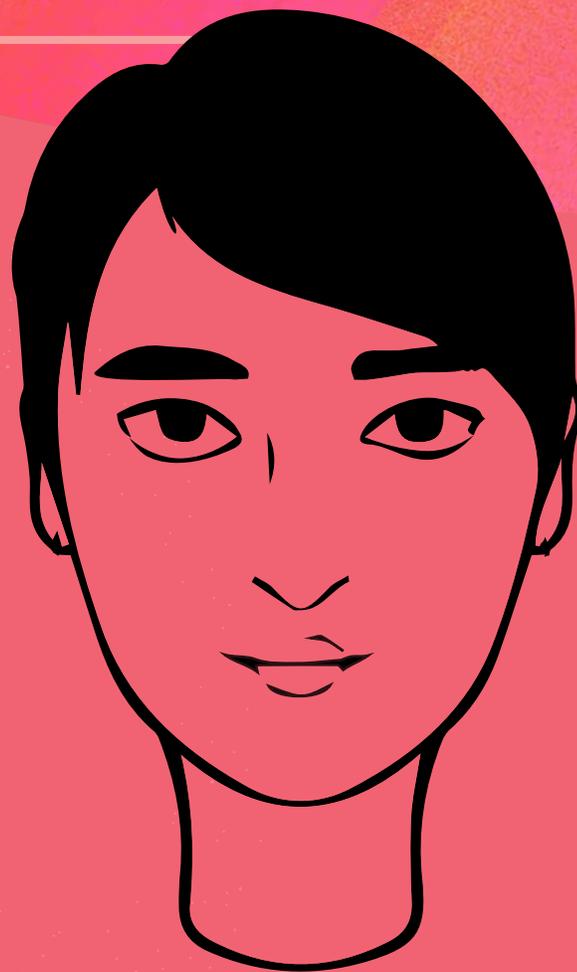
93 Segato Rita Laura (2003). « Las estructuras elementales de la violencia ». Dirigida por Baltasar Garzón. - la ed. - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/04/Segato-Rita.-Las-Estructuras-elementales-de-la-violencia-comprimido.pdf>

94 Carneiro Sueli (2005). « Noircir le féminisme », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24., n° 2, p. 27-32.

95 Curiel (2007).

96 Campbell E. et Carreaga G. (éds.) (2002). *Poderes Cuestionados. Sexismo y Racismo en América Latina*, San José, Diseño Editorial.

À l'encontre de la colonialité de la coopération internationale



À L'ENCONTRE DE LA COLONIALITÉ DE LA COOPÉRATION INTERNATIONALE

Le grand apport de la pensée décoloniale d'Abya Yala à la pensée anti-raciste et anti-coloniale est le fait d'avoir mis la « race » et donc le racisme au cœur de la modernité occidentale; qui au nom du projet « civilisationnel » s'est imposée à l'échelle du monde, d'abord à travers le colonialisme; puis à la suite des indépendances juridico-politique, à travers la colonialité, générant la domination économique et culturelle du Nord global sur le Sud global.

Cela signifie l'importance du triptyque théorique colonialité du pouvoir, colonialité du savoir et colonialité de genre, comme concepts phares pour un regard critique sur le système-monde en général et sur la stratégie genre et « développement » en particulier, telle qu'elle est intégrée depuis les années 1990 dans les politiques des États du Nord global ainsi que dans les politiques des bailleurs de fonds internationaux et des organismes de coopération internationale (OCI).

Le féminisme décolonial s'appuie fondamentalement sur ce typique analytique de la colonialité du pouvoir, du savoir et de genre qui en mettant la « race » au cœur de la modernité occidentale, constitue un apport important pour la pensée (et l'action) féministe intersectionnelle, anti-raciste et anti-coloniale. Nous proposons de résumer cet apport en un concept synthétique, celui de la *colonialité pouvoir-savoir genrée*, comme outil de réflexion sur un féminisme ayant des perspectives décoloniales.

C'est à la lumière de cet outil que nous aborderons dans le dernier chapitre de ce module la question du « développement », tel que vue et mise en pratique sous l'angle du genre, dans le secteur de la Coopération et solidarité internationales (CSI).

La stratégie genre et « développement », qui réside derrière les politiques mises en œuvre depuis les années 1990, en CSI contribue à la reproduction de la dominance du Nord global sur le Sud global, dans le cadre de la mondialisation institutionnalisée. Cette stratégie, qui faisait partie des savoirs des Suds, a été vidée de son sens politique transformateur des rapports de colonialité et de genre, sous les orientations des parties puissantes (États, bailleurs de fonds) qui commandent « l'aide au développement » et sous les pratiques des organismes de coopération internationale (OCI).

Vider les savoirs des Suds de leur sens politique transformateur est une des pratiques habituelles (*habitus*) des parties puissantes en CSI et relève de la colonialité du pouvoir et du savoir, au cœur de laquelle persiste l'idéologie raciste de la suprématie blanche.

L'anthropologue colombien Arturo Escobar⁹⁷ (2008) et la philosophe brésilienne Claudia de Lima Costa⁹⁸ (2006) préviennent contre les appropriations et traductions erronées des théories qui questionnent la colonialité. Il est en effet pertinent de suivre le cheminement de ces « théories voyageuses »⁹⁹ et voir comment les concepts qui les fondent sont transformés, traduits, voire trahis ou resignifiés, durant ces voyages entre Nord et Sud¹⁰⁰.

97 Escobar Arturo (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC, Duke University Press.

98 Costa Claudia de Lima (2000). «Being Here and Writing There: Gender and the Politics of Translation in a Brazilian Landscape». *Signs* 25(3), p. 727–60.

99 Nagar Richa (2002). «Footloose Researchers, 'Traveling' Theories, and the Politics of Transnational Feminist Praxis ». *Gender, Place and Culture* 9(2), p. 179–86.

100 Verschuur Christine (dir.) (2019). « Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial », *Cahiers Genre et développement*, n° 11, L'Harmattan.

C'est le cas des concepts du genre, de l'intersectionnalité et de l'empowerment, tel qu'intégrés et mis en pratique dans le cadre de la stratégie genre et « développement » dans le secteur de la CSI. Signifiant, lors de leur généalogie, une finalité de transformation des rapports de pouvoirs et de genre, l'usage de ces concepts est réduit à des visées économiques et à des résultats quantitatifs de court terme, dans le cadre de programmes économiques et sociaux liant en partenariat des OCI dans le Nord global et des ONG dans le Sud global. Les conséquences en sont graves en termes de justice sociale et de justice de genre à l'international.

Cet extractivisme épistémique¹⁰¹ s'insère dans la dynamique des rapports de pouvoir-savoir, où les parties puissantes redirigent les savoirs des Suds en leur donnant un sens qui sert une stratégie de reproduction de l'hégémonie coloniale. Les chercheur·es et militant·es décoloniaux·ales s'efforcent de contrer cette tendance qui domine dans la CSI, en creusant des marges de manœuvre pour resignifier une stratégie de justice sociale transformatrice, qui réhabilite le sens politique des savoirs des Suds et qui soit à l'écoute des évolutions récentes novatrices de ces savoirs.

Aspects systémiques de la colonialité du pouvoir et du savoir en CSI

L'idée raciste de la suprématie blanche qui caractérise la modernité est primordiale pour comprendre l'évolution de la coopération et solidarité internationales (CSI) en termes de rapports pouvoir-savoir dans le système-monde¹⁰².

Il s'y exerce clairement la colonialité du pouvoir¹⁰³, dans le sens de l'usage de la racialisation par le système capitaliste, pour se maintenir et se renforcer; et la colonialité du savoir¹⁰⁴ dans le sens de systèmes de pensée qui, par le discours hégémonique d'un modèle civilisateur universel, justifie l'infériorisation et la domination de l'Autre; le non-européen, le non-occidental, le non-« développé ».

Les parties puissantes imposent un modèle de partenariat Nord-Sud entre les OCI et les ONG sous le terme « développement » qui constitue une finalité des Nations-Unis en termes de 17 objectifs de développement durable (ODD) à atteindre en 2030. Le caractère colonial et raciste de ce terme-concept est flagrant, dès qu'on le situe dans sa généalogie à un moment de l'après deuxième guerre mondiale, où les États-Unis s'affirmaient comme nouvelle puissance mondiale, dans un contexte qui dessinait les règles du jeu de la guerre froide. C'est dans ce processus qu'un discours fondateur de l'idée contemporaine du « développement » a été prononcé le 20 janvier 1949 par Harry S. Truman, trente-troisième président des États-Unis. Pour la première fois, ce terme était utilisé pour souligner l'importance de l'aide aux régions « sous-développées » :

101 Grosfoguel Ramón (2006). « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale ». *Multitudes* 3 (26). <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-51.htm>

102 Bidet Jacques (2007). « Le système-monde et l'Etat-monde en gestation ». *Revue Internationale de Philosophie*, 2007, Vol. 61, No. 239 (1), pp. 57-80 <https://www.jstor.org/stable/23961175>

103 Quijano Anibal E. Obregón (2007). « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, 2007/3 (n° 51), p. 111-118. DOI : 10.3917/mouv.051.0111. <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-111.htm>

104 Lander Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>

« Il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées. Plus de la moitié des gens dans le monde vit dans des conditions voisines de la misère. Ils n'ont pas assez à manger. Ils sont victimes de maladies. Leur pauvreté constitue un handicap et une menace, tant pour eux que pour les régions les plus prospères. [...] Je crois que nous devons proposer aux peuples qui recherchent la paix les bénéfices de toutes nos connaissances techniques pour les aider à répondre à leurs aspirations pour une vie meilleure. Et, en coopération avec d'autres nations, nous devons encourager les investissements en capitaux dans les régions qui ont besoin de développement. »

Cet énoncé d'une stratégie civilisatrice visant le Sud global s'inscrivait dans la continuité de la « mission » civilisatrice formulée dès le XVIII^e siècle pour légitimer la stratégie de colonisation envers des « races » inférieures.

Arturo Escobar¹⁰⁵ part de la généalogie de la thématique du développement à travers ce discours, pour considérer que le problème n'est pas en soi l'échec inévitable du projet de « développement »; ses succès sont aussi problématiques sous l'angle de la colonialité pouvoir-savoir. Car à la base, la vision épistémique du « développement » et les pratiques politiques qu'elle génère constituent historiquement l'imposition d'un modèle de pensée et d'action par les parties puissantes du Nord global. Le discours de Truman établissait ainsi une construction discursive des pays du Sud global comme « tiers-monde » et légitimait l'hégémonie américaine et occidentale.

105 Escobar Arturo ; Eduardo Restrepo (2009). « Anthropologies hégémoniques et colonialité ». *Cahiers des Amériques latines* (62) : 83-95. <http://journals.openedition.org/cal/1550>

106 Ibid., Grosfoguel (2006).

107 Hountondji Paulin J. (2019). « Extraversion des savoirs ». Dans : Christine Verschuur (dir.). *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial*, *Cahiers Genre et développement* no11, L'Harmattan.

C'est de cette façon qu'au lendemain de l'indépendance juridico-politique des colonies aux XIX^e et XX^e siècles, se mettait en place une stratégie pour pérenniser la colonialité¹⁰⁶. Aller à l'encontre des rapports pouvoir-savoir coloniaux exige donc un processus de re-signification sur le long terme, qui au-delà du statut formel de l'indépendance, devra déstabiliser structurellement les rapports socio-économiques, épistémiques, ethniques et de genre¹⁰⁷.

C'est en partant de ce constat de colonialité du pouvoir et du savoir dans le système-monde que diverses approches dénoncent les inégalités économiques et sociales dans le cadre de l'ordre mondial institutionnalisé et y opposent des alternatives mettant en perspective un monde plus juste, basé sur une solidarité internationale et intégrant l'égalité des genres.

Déconstruire le savoir sur le « développement » fait partie de ce long processus décolonial, car ce concept incarne un savoir colonial émis par le Nord global et véhiculé à travers les programmes de CSI, auxquels se soumettent les partenaires dans le Sud global, sous la contrainte du financement international.

Impacts de l'extractivisme des savoirs des Suds sur les programmes de « développement »

La sociologue indo-américaine Chandra Talpade Mohanty¹⁰⁸ attire l'attention sur la méconnaissance des populations concernées par les programmes de CSI. Elle fait le constat que « c'est dans la littérature libérale sur les femmes dans le développement international que l'on trouve les meilleurs exemples d'universalisation à partir d'un réductionnisme économique ». On suppose que les femmes forment un groupe cohérent, avec des problèmes et des besoins similaires et comme une catégorie préexistante à l'implication dans le « processus de développement ». Elle ajoute que ces comparaisons transculturelles réductrices entraînent une colonisation des détails de la vie quotidienne et des intérêts politiques représentés et mobilisés par des femmes de différentes classes sociales et de différentes cultures. Cette démarche analytique limite la définition du sujet féminin à l'identité de genre et fait totalement abstraction des identités de classe et d'ethnie¹⁰⁹. »

Cette perception erronée est à mettre en lien avec le fait que la notion de pouvoir, qui est importante pour approcher le caractère structurel des inégalités de genre, n'est pas réellement intégrée dans les programmes de CSI¹¹⁰, comme le montre la manière dont deux concepts ont été réinterprétés et intégrés dans les programmes de « développement » : 1) le concept de l'*empowerment*, émanant en 1987 du réseau Development Alternatives with Women for a New Era (Dawn), réunissant des ONG et des féministes issues des Suds; 2) le concept de l'intersectionnalité, émanant en 1989 du black feminism états-unien¹¹¹.

Ces deux théories ont été produites par des féministes des Suds dans un contexte de crise, où les politiques d'ajustements structurels imposés par le pouvoir financier international avaient abouti à l'échec et avaient généré le renforcement de la paupérisation dans le Sud global. Elles reflètent un savoir situé, c'est-à-dire ancré dans la réalité et les subjectivités vécues, où les populations et particulièrement les femmes sont exposées au croisement des oppressions systémiques. Elles ont en commun qu'au-delà du cadre des études féministes, elles ont été popularisées comme outils d'analyse et approches dans tout projet ou action qui a une finalité sociale, que ce soit dans les milieux universitaires des sciences humaines, dans les politiques et actions sociales communautaires locales ou à l'échelle de la CSI.

Les parties puissantes qui commandent la stratégie du « développement » se sont approprié ces deux concepts, au point qu'un programme de partenariat entre une OCI et une ONG ne peut accéder au financement, s'il ne fait pas montre de les intégrer. Mais cette appropriation s'est faite d'une manière qui a castré les finalités de l'intersectionnalité et de l'*empowerment*, entravant de la sorte l'aboutissement des programmes de « développement » à des changements qualitatifs en termes de rapports de pouvoir et de rapports de genre¹¹².

Dans ce processus, la technique de captation- domestication qui neutralise les concepts consiste à exclure le long terme et se limiter au court terme, à exclure la finalité de transformer les rapports de pouvoir et se limiter à répondre aux besoins de survie, dans une logique de gestion de la pauvreté.

108 Mohanty (2010).

109 Mohanty (2010).

110 Verschuur (2019).

111 Crenshaw Kimberlé Williams; Oristelle Bonis (2005). Cartographies des marges : Intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur, L'Harmattan | « Cahiers du Genre ». 2005/2 n° 39 | pages 51 à 82.

112 Pour en savoir plus sur la stratégie de l'empowerment et ses usages en CSI, voir le module 2 du niveau 1 de l'École féministe du CQFD-AQOCI : « Le genre et le développement entre objectifs et réalisations / entre savoirs du Sud et du Nord » : https://aqoci.qc.ca/wp-content/uploads/2020/06/AQOCI_MODULE2_FR_Final.pdf

L'intégration de ces concepts ainsi retailés dans les programmes de « développement » sert des visées économiques, sans questionnement politique. Ce sont ces visées qui sont objet de financement et d'évaluation par les bailleurs de fonds. Le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel¹¹³ qualifie d'« extractivisme idéologique ou épistémique » de telles pratiques de piratage des savoirs indigènes dans le Nord global. Il considère que le « vol épistémicide » fait partie de l'extractivisme mondial occidental.

Telle que mise en pratique dans les programmes de « développement », l'approche intersectionnelle subit un extractivisme épistémique qui la réduit à un usage pour la capacitation individuelle, pour la réalisation d'objectifs de court terme, négligeant la transformation stratégique des rapports de pouvoir-savoir coloniaux et de genre. On veillera par exemple à ce qu'une femme racisée ait une part égale aux hommes et aux femmes blanches dans les revenus générés par le programme et qu'elle participe sur une base d'égalité à la gestion des ressources de ce programme. Mais au-delà de cette amélioration momentanée dans sa situation économique, rien n'est envisagé en vue de l'après programme, pour que cette femme exposée aux discriminations croisées (de classe, de genre, de « race ») puisse acquérir une conscience politique de sa situation et soit impliquée d'une manière ou d'une autre dans le mouvement socio-politique de lutte contre les systèmes d'oppression imbriqués.

C'est de cette même façon que l'*empowerment* est mis en pratique en CSI, dans une logique de gestion de la pauvreté et des inégalités pour permettre aux individus de développer et d'exercer leurs capacités individuelles et de prendre des décisions rationnelles

dans un contexte d'économie de marché. L'*empowerment* est alors lié aux notions de choix, d'opportunité, de participation, de gouvernance, de propriété et de reddition de comptes¹¹⁴. Or, lors de sa généalogie, l'*empowerment* ne signifiait pas que l'autonomie économique des femmes, mais le renforcement de leur pouvoir par une transformation radicale des structures économiques, politiques, légales et sociales qui perpétuent la domination selon le sexe, l'origine ethnique et la classe¹¹⁵.

C'est cette dimension individuelle economiciste caractérisée par une sous-estimation du caractère foncièrement conflictuel des rapports de pouvoir que mesurent des procédés tels que la gestion axée sur les résultats (GAR) ou la grille de Harvard, utilisée pour évaluer les rôles sociaux genrés dans les programmes d'*empowerment*¹¹⁶. C'est en ce sens que William Easterly¹¹⁷, ex-chercheur de la Banque mondiale, constate que la majorité de l'aide internationale est basée sur des solutions fractionnées pour régler de grands problèmes et qu'elle annihile l'innovation locale et le développement autonome des populations du Sud.

Sous ces politiques, l'ODD5, objectif de développement durable de l'ONU qui vise l'égalité des sexes et l'*empowerment* de toutes les femmes et les filles dans l'horizon de 2030, est irréalisable et irréaliste.

Cette acception et cette pratique de l'intersectionnalité et de l'*empowerment* vont donc dans le même sens que la manière dont le concept de genre a été « récupéré » par les agences internationales de développement, en lui ôtant son pouvoir analytique foncièrement critique et sa capacité mobilisatrice pour transformer des rapports de pouvoir inégaux

113 Grosfoguel (2006).

114 Bacqué Marie-Hélène; Biewener Carole (2015). *L'empowerment, une pratique émancipatrice ?* La Découverte. <https://www.cairn.info/l-empowerment-une-pratique-émancipatrice--9782707186348.htm>

115 Calvès Anne-Emmanuèle (2009) « empowerment » : Généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement, Armand Colin | *Revue Tiers Monde*, 2009/4 n° 200 | pages 735 à 749.

116 Chartier Sophie (2011). « Empoderamiento des femmes par l'économie solidaire : participation et visibilité des femmes en Bolivie » In Guérin I., Hersent M. et Fraisse L. (dir.). *Femmes, économie et développement : de la résistance à la justice sociale*. IRD Éditions.

117 Easterly William (2009), *Le fardeau de l'homme blanc. L'échec des politiques occidentales d'aide aux pays pauvres*, Genève, Markus Haller.

au sein de la société¹¹⁸. C'est en ce sens que Donna F. Murdock¹¹⁹ constate que les États néolibéraux s'appuient sur un discours de type « genre et développement » pour délégitimer et domestiquer la politique féministe radicale. Brenda R. Weber¹²⁰ note une orientation qui privilégie le succès entrepreneurial et l'idéologie de l'**agency** (capacité à agir) individuelle comme solutions aux maux sociaux, brisant activement les formes de solidarité politique qui sont le soubassement des luttes collectives pour l'égalité des genres et la justice sociale.

Ces manières de capter et de pratiquer le genre, l'intersectionnalité et l'empowerment sous la stratégie genre et développement en CSI sont favorisées par une gouvernance qui construit discursivement un domaine public dénué de rapports de pouvoir entre classes sociales et d'histoires d'oppression, où l'accent est mis sur les identités individuelles, au point de camoufler la responsabilité collective et où les rationalités du marché redéfinissent la démocratie¹²¹.

La plupart des OCI et ONG, même quand ils adoptent une posture plus ou moins critique de cette stratégie dominante, s'y trouvent contraints; car les financements en dépendent. De plus, la professionnalisation du travail de conseillère en genre favorise une « neutralité idéologique » qui éloigne du féminisme en tant que projet social¹²². Ces évolutions signifient que la théorie de transformation des rapports sociaux et de genre risque de devenir un bien de consommation, un signe de prestige dans un paysage élitiste néolibéral, n'étant plus perçue et utilisée comme un savoir libérateur des oppressions systémiques¹²³.

Pour contrer une telle tendance, il est primordial de réhabiliter les savoirs sur le genre, l'intersectionnalité et l'*empowerment* en retournant à leurs définitions lors de leur généalogie. Plus généralement, la décolonisation des rapports pouvoir-savoir passe par la déconstruction de l'idéologie du « développement » qui est foncièrement raciste. Cela signifie d'ouvrir la réflexion sur la question de la justice sociale et de genre entre penseur-ses et militant-es aux Nords et aux Suds.



118 Ibid., Verschuur (2019).

119 Murdock Donna F. (2003). « Neoliberalism, Gender, and Development: Institutionalizing Post-Feminism » in Medellín, Colombia. *Women's Studies Quarterly*. Vol. 31, No. 3/4, Women and Development: Rethinking Policy and Reconceptualizing Practice (Fall - Winter, 2003), pp. 129-153. Published By: The Feminist Press <https://www.jstor.org/stable/40003324>

120 Weber Brenda R. (2010). « Teaching Popular Culture through Gender Studies: Feminist Pedagogy in a Postfeminist and Neoliberal Academy? » *Feminist Teacher* 20(2), p. 124-38. DOI : 10.5406/femteacher.20.2.0124

121 Giroux Henry A. (2005). « The Terror of Neoliberalism: Rethinking the Significance of Cultural Politics », *College Literature*. Vol. 32, No. 1 (Winter, 2005), pp. 1-19. Published By: The Johns Hopkins University Press. <https://www.jstor.org/stable/25115243>

122 Weber (2010).

123 Mohanty (2015).

CONCLUSION : RESIGNIFIER UN FÉMINISME DE JUSTICE DE GENRE TRANSFORMATEUR

Le féminisme décolonial est ouvert sur tous les savoirs situés. Son potentiel est dans le fait que dépendamment du point d’ancrage, les histoires et les expériences diffèrent et de leurs différences, elles viennent enrichir ce qui est déjà défini, voire même questionner des aspects du triptyque théorique colonialisé du pouvoir, du savoir et du genre, qui fonde ce courant de pensée et d’action.

Cette ouverture sur les divers savoirs transformateurs est un bon point de départ pour décloisonner les frontières entre les courants antiracistes et anticoloniaux. Peu importe leurs noms (féminismes Chicana, Black feminism, Études subalternes, féminisme communautaire indigène, féminisme décolonial, etc.) et même quand ils ne portent pas de nom, le dialogue est plus important que jamais entre ces féminismes qui ont en commun de prôner une justice sociale de genre transformatrice des rapports de colonialité, de racisme et de patriarcat.

Un chantier grand ouvert aux réflexions entre ces divers féminismes serait l’appel de Patricia Hill Collins à Réhabiliter l’intersectionnalité comme approche pour le changement social, dans le cadre d’un processus de groupe visant la transformation des rapports pouvoir-savoir et de repréciser la politique de l’identité où l’accent est de plus en plus mis sur la « race » ; ce qui fausse le combat politique. La resignification de ces concepts clés est à même de construire de bonnes assises pour poser un nouvel agenda de justice sociale.

Cela va dans le même sens de ce que signifie Maria Lugones en invitant à éviter la binarité qu’induit la catégorisation des oppressions et d’approcher le genre et la race comme étant entrelacés et indissolublement fusionnés.

Un autre chantier serait, comme le propose Chandra Talpade Mohanty à travers sa théorie de la différence du « tiers monde » de changer de lunettes pour déconstruire les analyses dominantes dans le Nord global à propos des populations et des femmes des Suds. Il est important de rompre avec ces représentations objectivantes, donnant l’apparence à un sujet « femme » essentialisé et dépourvu de la moindre puissance d’agir. Il est primordial de développer des savoirs sur les Suds avec la contribution des féministes et populations des Suds, de façon à mieux comprendre leur réalité complexe. Ceci est le point de départ pour toute élaboration pertinente d’une étude ou d’un programme ou projet économique et social.

Cependant, il est important que ce chantier d’échanges des savoirs et pratiques entre féminismes de justice de genre soient liés aux mouvements sociaux et promeuvent les savoirs par le bas, car l’élitisme et l’hégémonie des milieux universitaires blancs freinent souvent l’élan transformateur de ces savoirs anti-racistes et décoloniaux.

Ochy Curiel souligne à cet effet que le meilleur cheminement d’une pensée transformatrice des rapports de genre et de colonialité est qu’elle émane de pratiques des mouvements et des luttes sociales. Sans cela, la pensée critique ne cesse d’être élitiste. Les propositions des femmes, d’autant plus si elles sont racialisées, ont été laissées de côté et n’ont pas été valorisées dans le champ académique.

Il est donc important que cette tendance élitiste soit contrée en promouvant les savoirs émanant des mouvements sociaux et en construisant de résistances et solidarités à travers les frontières.

Pour les féministes actives dans le secteur du développement et coopération internationales, être à l’écoute de ces savoirs féministes transformateurs et y participer est d’une importance cruciale pour coconstruire une stratégie alternative à la stratégie « genre et développement » dont les contenus extractivistes reproduisent la colonialité genrée des rapports pouvoir-savoir entre le Nord global et le Sud global.





Biographie de l'auteurice

DRE MOUNIA CHADI

Mounia Chadi est sociologue spécialisée en égalité des genres et militante féministe originaire du Maroc. Elle détient un doctorat en sociologie, une concentration de troisième cycle en Études féministes et une maîtrise en sciences économiques, option problèmes structurels du développement.

Elle est actuellement chargée de programmes en Droits des femmes et égalité des genres à l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI), coordonnatrice du Comité québécois femmes et développement (CQFD) et de la Communauté de pratique « Genre en pratique » de l'AQOCI. Elle a été la coordonnatrice du projet de « Partenariat de lutte contre la violence faite aux femmes immigrées et racisées au Québec » au sein de la TCRI (la Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes).

Issue de l'immigration nord-africaine au Canada, elle a été depuis sa jeunesse militante pour le changement politique contre la dictature au Maroc et pour les droits de la personne. Dans son pays d'origine, elle a été présidente et fondatrice de la Fédération de la Ligue démocratique des droits des femmes et directrice de l'École de l'Égalité et de la citoyenneté à Casablanca. Son travail, son militantisme et ses publications (sur les sites de l'AQOCI et de la TCRI) expriment un intérêt intellectuel et un engagement actif de plus de 20 pour les droits des femmes, l'égalité des genres et la justice économique et sociale, sous une perspective féministe décoloniale.

Mounia a également été journaliste au Maroc et au Canada pendant 15 ans. Elle est auteure-metteuse en scène de la pièce de théâtre « Hâgar et la source », qui aborde la situation des femmes racisées en état de migration. Elle est récipiendaire du prix « Art et Culture » du Gala Femmes arabes du Québec, pour ses écrits littéraires dont les synopsis sont publiés sur son site internet La-Narratrice al-Rawiya.



Association québécoise
des organismes de
coopération internationale

aqoci.qc.ca

