

Une approche des féminismes du Sud global

2019-11-13 22:11:00 Laura N'Guyen

Luis Martínez Andrade est docteur en sociologie de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Il est l'auteur de *Religion sans rédemption. Contractions sociales et rêves éveillés en Amérique latine* (Paris, van Dieren, 2015) et *Écologie et libération. Critique de la modernité dans la théologie de la libération* (Paris, van Dieren, 2016). Il est chercheur postdoctoral au Collège d'études mondiales (FMSH/Paris).

Traduction Juliette Deprez et Claude Bourguignon Rougier

Face à un panorama désolant et à une crise civilisationnelle sans précédent, il me semble urgent de revenir sur les leçons et les expériences des *féministes du Sud global*. S'il est vrai que dans les époques de droitisation, (politique et intellectuelle), il faut, comme le disait Walter Benjamin, « organiser le pessimisme », je crois qu'il faut aussi prendre en compte la richesse de la pensée critique radicale, en particulier celle qui est produite *depuis les marges*. Pour ma part, je ne tombe pas dans le piège des idéologues du « multiculturalisme libéral » qui nous charment avec leur promotion de la diversité ethnique, sexuelle ou religieuse, mais ferment les yeux sur la dynamique nécrophile de la *modernité/colonialité réellement existante*. Je suis convaincu que seule une pratique théorique critique organisée à partir « d'en bas et à gauche » [1] pourra mettre un frein à ce projet de mort nommé *modernité*.

Non, *nous ne pouvons pas vivre ensemble* dans la formation sociale actuelle, car comme l'a bien compris le géant du XIX^e siècle, « *Le capital est du travail mort, qui ne s'anime qu'en suçant tel un vampire du travail vivant, et qui est d'autant plus vivant qu'il en suce* » [2]. Et il est encore moins possible de vivre dans une civilisation qui est « moralement et spirituellement injustifiable », dénonciation que fit en son temps le plus grand poète francophone du XX^e siècle, Aimé Césaire [3]. En ce sens, nous ne pouvons céder à l'assaut des idéologues du pouvoir qui soutiennent, à partir de positions certes diverses, que cette forme sociale est indépassable et ne doit donc pas être remise en question. Conscient des luttes féroces qui nous attendent, je maintiens que nous devons tirer les leçons de nos défaites (historiques et politiques) afin que les utopies concrètes de nos morts ne soient pas que poussière dans les décombres de l'Histoire. J'irais même jusqu'à dire que face à l'imminence d'une catastrophe environnementale, nous connaissons un des moments les plus décisifs pour notre survie en tant qu'espèce ; c'est pourquoi il est de notre devoir d'utiliser, une fois de plus et autant de fois que nécessaire, notre *faible force messianique* : il nous faudra affronter les *poulains des Attilas barbares* (incarnés aujourd'hui par les sociétés transnationales et les consortiums miniers [4]) et *les hérauts noirs que nous envoie la Mort* [5].

Mon intérêt pour la pensée critique élaborée dans les pays du Sud remonte à plus d'une décennie. Cet intérêt m'a amené à étudier en profondeur différents courants tels que le marxisme hétérodoxe, la théologie de la libération, le collectif Modernité/Colonialité et l'écologie politique [6].

Cependant, une histoire intellectuelle de la pensée critique en Amérique latine et dans les Caraïbes qui n'inclurait pas le féminisme (dans ses diverses expressions) n'aurait pas de sens. Il importe d'aborder, à travers ces écrits et cette série d'entretiens, la production intellectuelle des principales théoriciennes du féminisme contemporain dans le Sud global, et pour cela il nous faudra rompre avec un atavisme patriarcal prégnant dans la géopolitique du savoir, notamment dans les sciences sociales.

D'autre part, la vaste contribution de la pensée critique féministe ainsi que la tradition de lutte des femmes ont été invisibilisées par le discours patriarcal, contribuant de la sorte à la consolidation du *système moderne/colonial du genre*. C'est ainsi qu'ont émergé des pratiques discursives qui ont oblitéré la présence des femmes dans l'espace public [7]. En ce sens, je suis d'accord avec la sociologue mexicaine Mǎrgara Millán lorsqu'elle affirme que le féminisme « a contribué à la déstabilisation du sujet masculin universel abstrait présent dans le paradigme moderne, en dévoilant sa partialité en termes de sexe et de genre : mais il a aussi reproduit l'aveuglement colonial face à cette différence qui est pourtant la base même du féminisme » [8].

Le saut du tigre et la conscience féministe

En Amérique latine, la longue tradition de lutte anticoloniale et anticapitaliste des femmes a permis d'élever quelques digues pour contenir le projet de mort de la modernité/colonialité : Comment effacer de la *mémoire des vaincus* le règne de Teresa de Benguela dans le *quilombo* Quariterê ? Comment oublier le rôle de Bartolina Sisa et Gregoria Apaza dans la grande rébellion de La Paz en 1780-1781 ? Comment ignorer la participation de Manuela Sáenz, Juana Azurduy, Policarpa Salavarrieta, et bien d'autres encore, dans la guerre pour l'indépendance de la République ? Comment nier la bravoure et le courage des femmes indigènes zapatistes qui continuent à résister dans les montagnes du sud-est du Mexique ? Comment oublier l'effort, l'endurance et la force de décision des camarades du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre (MST) acharnés à construire une société anticapitaliste ?

Pour la sociologue mexicaine Margara Millán, le terme féminisme désigne un processus en construction qui naît d'une communauté de femmes non homogène. En ce sens, nous devons comprendre le féminisme comme un processus émanant de subjectivités sociales plurielles. D'où le caractère crucial de la notion de « conscience féministe » si nous voulons comprendre la différence entre les mouvements de femmes et les mouvements féministes. D'après la sociologue mexicaine, dans la genèse du

féminisme latino-américain de la première vague, les tendances anarchistes, socialistes et libérales jouent un rôle important, en particulier au début du XX^e siècle, pour la configuration des divers courants. En fait, l'accès à l'éducation, la création de revues et l'organisation de congrès ont été des éléments clés dans la formation de la première vague féministe en Amérique latine. À cet égard, Millán met l'accent sur la diversité des tendances politiques qui se sont exprimées dans certaines revues, par exemple dans la revue colombienne *El Rocío* (1872), dans les publications de Buenos Aires, *La Aljaba* (1830) et *Álbum de Señoritas* (1854) et, au XX^e siècle, dans *Vésper* (1901), proche du mouvement magoniste[9] mexicain, ou encore dans *La Antorcha* (1923), revue bolivienne à tendance anarchiste créée par Domitila Pareja, Nicolás Mantilla et Luis Cusicanqui, pour ne citer que celles-là[10]. En ce qui concerne la deuxième vague du féminisme latino-américain, si les revendications de dépénalisation de l'avortement portées par Ofelia Domínguez Navarro remontent aux années 1930, c'est avec la première *Conférence mondiale sur les femmes* organisée au Mexique en 1975 qu'a commencé le processus d'institutionnalisation du féminisme[11]. Au cours des années 1970 et 1980, dans le contexte des dictatures militaires et du financement de certaines organisations non gouvernementales (ONG), le féminisme latino-américain s'est nourri d'une pluralité d'expériences qui ont donné naissance au *féminisme populaire*, au *féminisme autochtone*, au *féminisme historique* et au *féminisme civil*[12].

À partir des années 1990, selon la politologue hondurienne Breny Mendoza, le féminisme a été marqué par deux tendances : un recentrement sur l'État et un processus d'ONGisation puissant, qui a eu de graves implications politiques. On peut citer pour exemple le cas de certaines féministes péruviennes. Sous le gouvernement d'Alberto Fujimori, elles ont participé à un programme public de contrôle de la natalité qui a soumis de nombreuses femmes indigènes à une stérilisation forcée[13]. Pour Breny Mendoza,

La transnationalisation du féminisme en Amérique latine s'est produite dans le contexte des préparatifs de la Conférence Mondiale sur les Femmes à Beijing, en 1995. Dans une certaine mesure, cette transnationalisation peut être considérée comme le résultat ou la cause même de son institutionnalisation et de son ONGisation, suivant des modalités qui varient d'un pays à l'autre. En tout état de cause, sa présence croissante dans les espaces internationaux, au détriment des espaces locaux, traduisait, entre autres choses, un virage étatique, son absorption dans le développementalisme, une représentation biaisée des femmes pauvres, absentes des scènes internationales et aboutissait, contre toute logique, à l'apparition d'un transnationalisme féministe au mépris de l'intersectionnalité des genres, races, classes et sexualités. Tout cela a joué un rôle dans la division entre féminisme institutionnel et féminisme autonome en Amérique latine. Mais il y a eu un effet positif, cela a ouvert les portes à de nouveaux féminismes construits à partir de perspectives indigènes, afro-descendantes et lesbiennes[14].

En ce sens, la « transition vers la démocratie » susmentionnée a façonné ce que Breny Mendoza, inspirée par l'œuvre d'Aníbal Quijano, a appelé la « colonialité de la démocratie ».

D'autre part, il convient de mentionner que cette « ONGisation du féminisme latino-américain », pour reprendre l'expression de Sonia Álvarez[15], a entraîné l'institutionnalisation de la perspective de genre (*gender mainstreaming*). Un de ses effets est le système des quotas de genre caractéristique du discours démocratique-libéral multiculturel, un autre, la promotion de programmes universitaires lucratifs, déconnectés des luttes populaires. Nous pouvons faire le constat suivant : le « féminisme institutionnel ou hégémonique » est devenu l'allié des politiques néolibérales mises en œuvre par les gouvernements et les agences internationales.

Or, pendant ces mêmes années quatre-vingt-dix, nous avons assisté à un véritable *tremblement de terre ethnique*, et une image vraie de notre histoire a surgi le temps d'un éclair, pour parler comme Walter Benjamin. Depuis le soulèvement de mai-juin 1990, mené par la Confédération des nationalités indigènes de l'Équateur (CONAIE), jusqu'à l'insurrection armée de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale en 1994 dans le sud-est du Mexique, nous avons pu observer une reconfiguration des luttes anticolonialistes et anticapitalistes marquées jusque-là par des relations ethnique/classe[16]. Par ailleurs, il faut souligner l'importance de la commémoration du cinquantième centenaire de la « Découverte »[17] de l'Amérique en 1992 car elle a contribué, à travers la campagne « 500 ans de résistance indigène, noire et populaire », à la création d'un vaste réseau de mouvements anticapitalistes et anti-impérialistes[18].

À un moment où les féministes hégémoniques et institutionnelles se souciaient d'abord des allocations que leur versaient gouvernements néolibéraux et organisations non gouvernementales, agissant en zélés courroies de transmission des programmes internationaux, un féminisme afro-américain et populaire a fait irruption et redéfini le débat : la question des structures de race et de classe, piliers de l'oppression, revint sur le tapis. C'est dans ce contexte que la « Première rencontre des femmes noires d'Amérique latine et des Caraïbes » a été organisée à Saint-Domingue en juillet 1992. Une autre façon de célébrer le V^e Centenaire de la « Découverte » et de se démarquer du féminisme institutionnalisé. D'après Ochy Curriel Pichardo, cette rencontre a été une étape importante pour les femmes afro-caribéennes et afro-latino-américaines car elle a permis d'engager un débat sur les rapports entre race, classe et genre[19]. Au même moment, en Bolivie, le mouvement féministe anarchiste *Mujeres Creando* (Femmes créatrices) verrait le jour, avec des militantes comme María Galindo, Mónica Mendoza et Julieta Paredes, première éclosion de ce qui deviendrait plus tard le féminisme communautaire. L'année suivante, lors de la VI^e Rencontre féministe latino-américaine et caribéenne au Salvador, la rupture entre féministes institutionnalisées et féministes autonomes serait inévitable[20].

De même, les femmes autochtones ne se contentèrent pas de continuer à affronter la *colonialité du pouvoir*. Elles prirent également en charge l'organisation de plusieurs rencontres continentales parce qu'il était nécessaire de continuer à tisser des réseaux de soutien et de solidarité avec les autres mouvements populaires. Pour Ochy Curriel, « le féminisme autochtone a remis en question dans un même mouvement les relations patriarcales, racistes et sexistes des sociétés latino-américaines, et les coutumes des communautés et peuples autochtones qui vont à l'encontre de la liberté des femmes. Le contexte culturel, économique et politique propre aux communautés autochtones a marqué leurs points de vue et leurs façons de faire de la politique, parce qu'elles ont opéré un décentrement et remis en question les préjugés racistes et ethnocentriques du féminisme ». La « Première rencontre continentale des femmes autochtones » eut lieu à Quito en 1995, puis s'enchaînèrent les rencontres de Mexico en 1997, Panama, en 2000, Lima, en 2004, Québec, en 2007, Morelos, en 2011 et Guatemala City, en 2015.

Si le mouvement zapatiste reste une référence obligatoire des luttes anticoloniales et anticapitalistes ainsi que des discussions sur l'autonomie, la défense du corps/territoire et la « décolonisation de la rébellion »[21], c'est parce que, très tôt, il a considéré les femmes indigènes comme des sujets politiques. C'est pourquoi la *Loi révolutionnaire des femmes* de l'EZLN a marqué un tournant dans l'histoire des mouvements de guérilla en Amérique latine[22]. Publiée en décembre 1993 dans *El Despertador*

Mexicano (l'agence d'information de l'EZLN), cette loi reconnaît les droits des femmes au sein du groupe insurgé. Grâce au travail réalisé par la *Comandanta* Ramona et la *Comandanta* Susana pendant la préparation de cette loi, le mouvement zapatiste s'est doté d'une arme indispensable pour la lutte contre le patriarcat : les femmes indigènes ont été reconnues comme *sujets politiques*. Fidèle à son ethos rebelle, digne, indocile, le mouvement zapatiste a organisé en mars 2018 la « Première rencontre internationale, politique, artistique, sportive et culturelle des femmes en lutte ». Le but était de continuer à tisser entre elles les résistances face aux politiques de dépossession et d'extermination menées par les gouvernements successifs. Face au « cynisme symptomatique de notre époque »[23], tandis que beaucoup d'intellectuels *bien-pensants* célèbrent la victoire électorale du « nouveau contremaître », le zapatisme continue à lutter pour une organisation « en bas et à gauche ». En effet, depuis la Sixième Déclaration de la Jungle Lacandone (juin 2005), les zapatistes ont dit très clairement ce qu'ils et elles pensaient de la politique pratiquée par les politiciens traditionnels. Il n'est donc pas surprenant qu'en 2014 le sous-commandant Insurgé Moisés ait affirmé : « Nous autres, femmes et hommes, pensons que les conjonctures qui peuvent changer le monde trouvent leur origine non pas dans le calendrier des puissants, mais sont créées par le travail quotidien, persévérant et sans relâche de celles et ceux qui choisissent de s'organiser au lieu de suivre la mode du moment (...) »

La véritable transformation ne passera pas par un changement de gouvernement, mais d'une nouvelle relation entre un peuple qui gouverne et un gouvernement qui obéit »[24]. C'est précisément ce caractère indomptable du mouvement zapatiste qui lui a valu l'éloignement de certains intellectuels (dont la plupart s'étaient d'ailleurs enkystés dans la bureaucratie universitaire). Il a été sourd à leurs mots d'ordre : créer un parti électoral, comme le recommandaient « colonielement » certains universitaires « décoloniaux »[25].

Au cours du processus d'institutionnalisation d'un discours ou d'un récit, certains événements, passages ou acteurs ont été invisibilisés ou marginalisés, au profit des nouveaux groupes qui ont été acceptés par la *doxa*. Évidemment, ce processus a de profondes implications géopolitiques : d'une part, le récit est vidé de sa *trame critique* et *domestiqué* grâce aux règles de présentation, l'étiquette exigée par la *doxa*, et d'autre part, il est dissocié des combats concrets où il était né et lancé comme un nouveau produit sur le marché universitaire. En 1987, la féministe afro-américaine Barbara Christian a dénoncé le processus vécu par le Black Arts Movement, à partir du moment où il a été coopté et stérilisé par l'académie nord-américaine avec la création du champ « littérature des femmes noires »[26]. On pourrait en dire autant de certains tenants du « tournant décolonial » qui préfèrent garder le silence sur les traditions et les courants qui les ont précédés[27]. Ce n'est pas un hasard si Ochy Curiel soutient que de nombreuses sphères universitaires sont fondées sur des visions et des logiques masculines, classiques, racistes et sexistes[28].

Les mots de femmes de couleur [29]

Je n'ai pas l'intention d'exposer ici les différentes généalogies des *féministes du Sud global*, car je considère qu'il existe d'excellents travaux sur la question[30] ; je voudrais simplement attirer l'attention sur certains moments qui me semblent particulièrement importants si nous voulons comprendre le développement des différents féminismes, en particulier ceux d'Amérique latine et des Caraïbes.

Pour Kate Millett, l'année 1830 fut déterminante non seulement parce que les questions sexuelles prirent alors une tonalité pleinement politique, mais aussi parce qu'à cette époque, le mouvement abolitionniste, auquel les femmes ont participé de façon remarquable, prit de l'ampleur. En fait, aux États-Unis d'Amérique, le mouvement abolitionniste avait contribué à l'organisation politique des femmes et, en juillet 1848, la Convention de Seneca Falls, qui se tint à New York sous la direction de Lucretia Mott et Elizabeth Cady Stanton, avait jeté les bases de ce qui allait devenir le Mouvement international pour l'émancipation des femmes[31].

D'après Kate Millett, Ochy Curiel, Mercedes Jabardo et Ana Marcela Montanaro Mena, il est indéniable que le discours « *Ne suis-je pas une femme ?* », lu par l'esclave émancipée Sojourner Truth lors de la Convention sur les droits de la femme à Akron en 1852, est la « pierre de touche » du féminisme noir. Il n'a pas seulement déconstruit l'idée universaliste de la « femme », typique du féminisme blanc, mais, aussi, rendu visible l'intersection entre le sexe, la race et, bien sûr, la classe. Écoutons Sojourner Truth :

Ces messieurs disent que les femmes ont besoin d'aide pour monter dans les chariots et éviter les ornières de la rue ; ils disent également qu'elles devraient toujours avoir droit aux meilleures places, mais moi, personne ne m'a jamais aidé à monter dans les chariots, à sauter pour éviter les flaques de boue ou à m'asseoir à la meilleure place. Pourtant, ne suis-je pas une femme ? Regardez-moi ! Regardez mes bras ! J'ai labouré, j'ai semé, j'ai travaillé dans les écuries et aucun homme ne l'a jamais fait mieux que moi ! Ne suis-je pas une femme ? Je peux travailler et manger autant qu'un homme si j'en ai l'opportunité et endurer le fouet comme un homme ! Ne suis-je pas une femme ? J'ai donné naissance à treize enfants qui ont tous été vendus comme esclaves, je l'ai vu de mes yeux, et quand j'ai pleuré avec ma mère en peine, personne d'autre que Jésus-Christ ne m'a écouté. Ne suis-je pas une femme ?

Plus tard, Angela Davis, Bell Hooks, Alice Walker, Audre Lorde, June Jordan, Barbara Christian, Kimberlé Williams Crenshaw, Patricia Hill Collins, Cheryl Clarke et Barbara Smith (les deux dernières furent membres du Combahee River Collective et pionnières de la dénonciation de l'hétérosexualité comme système politique) proposeront de nouvelles pistes de recherche et soulèveront d'autres questions liées au caractère transversal entre race, sexe et classe, contribuant ainsi à la construction du féminisme noir[32].

Le féminisme chicano a lui aussi contribué à rendre audible le discours des *femmes de couleur* aux États-Unis d'Amérique. À partir du concept de *frontière*, il a remis en question le racisme de la société américaine et les essentialismes du féminisme blanc. Publié en 1981, *The bridge called my back : Writings by radical women of color* de Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa représente une étape décisive dans la « prise de parole » des féministes de couleur de l'Atlantique Nord[33]. Le travail de Moraga et Anzaldúa n'a rien à voir avec un « multiculturalisme libéral » (R. Grosfoguel), ce n'est pas non plus un exercice consistant à « ajouter des couleurs » (L. Suárez Navaz). Il vise à rassembler les voix de femmes de couleur et à déconstruire la catégorie essentialiste de « femme » forgée par le féminisme blanc. Par féministes chicanas, nous entendons Chela Sandoval, Norma Alarcón, Cherríe Moraga et, bien sûr, Gloria Anzaldúa. À partir de sa position féministe lesbienne et chicana, Anzaldúa a proposé une image, celle de la nouvelle *mestiza*, précisément dans le but de détruire les binaires sexuels et les essentialismes identitaires. À cet égard, Rosalva Aída Hernández soutient que : « en tant que féministe, Anzaldúa se rebelle contre le machisme du nationalisme chicano et ses définitions limitées et « disciplinaires » de la tradition ; en tant que Chicana, en même temps, elle affronte l'ethnocentrisme et le

classisme du mouvement féministe anglo-saxon, et, en tant que lesbienne, elle remet en question l'homophobie du nationalisme chicano et la vision hétérosexiste du genre du mouvement féministe. Son expérience nous montre les limites de ces politiques de l'identité qui se basent sur des critères d'authenticité et d'exclusion[34]. Le féminisme chicano ne nous a pas seulement légué des catégories novatrices (« pensée frontalière », « blessure ouverte », « *borderlander* ») utiles à la construction d'une nouvelle grammaire contre-hégémonique. Il nous a surtout montré l'importance du militantisme politique. Nous ne pouvons pas réduire le féminisme noir et le féminisme chicano à un des versants du féminisme du Sud[35]. Ces deux mouvements ont aussi contribué au développement d'une pensée critique anticoloniale, anticapitaliste et anti-impérialiste. En ce sens, si nous ne voulons pas tomber dans les pièges des « essentialismes coloniaux », ni dans celui des « illusions de la modernité », nous devons continuer à travailler avec le concept d'oppression en termes d'intersectionnalité, mais en l'assumant du *point de vue théorique*[36], afin d'éviter son *blanchiment*[37].

Subversions féministes dans la théologie

Influencé par la Révolution cubaine de 1959, par le Concile Vatican II (1962-1965)[38], par la tradition de guérilla et une série de mouvements de résistance aux gouvernements militaires, un mouvement prophétique (ou messianique matérialiste) connu sous le nom de *christianisme de la libération* apparut dans ces années-là[39]. Composé d'organisations religieuses laïques (Acción Católica, Juventud Universitaria Cristiana, Jóvenes Obreros Cristianos), de nombreuses communautés ecclésiales de base (CEB), de prêtres ouvriers, d'organisations syndicales ou de voisinage et de membres de « l'Église des pauvres », le christianisme de libération créa le terrain favorable à l'émergence de la théologie de libération[40]. Le sociologue François Houtart observait toutefois qu'on a parfois présenté la théologie de la libération des années 1970 comme une théologie blanche, masculine, centrée principalement sur les relations de classe[41]. D'où la nécessité, impérieuse à mon sens, de reconnaître les contributions de la théologie féministe à la théologie de la libération. Par exemple, sa dénonciation de la société patriarcale et du caractère androcentrique de la théologie, son insistance sur les corps sexués des femmes, la production de mariologies spécifiques, et le pari sur une spiritualité cosmothéâtrale qui établit un nouveau pacte avec la nature[42].

Cependant, avant d'aborder le rôle de la théologie féministe de la libération, je voudrais revenir sur ces quelques moments où « Dieu est sorti du placard »[43]. Pour Stéphane Lavignotte, la domination culturelle du patriarcat et de l'hétérosexisme a engendré une implosion des courants théologiques critiques qui, dans une perspective féministe, gay, lesbienne ou queer, ont incriminé les Églises chrétiennes pour la place marginale qu'elles accordent aux femmes dans le magistère et, en même temps, révélé le caractère historique du concept de « sexualité ». Il est évident qu'au sein même de cette pensée il y a eu des ruptures et des continuités, par exemple, si la théologie féministe de la « première vague », imprégnée d'un air du temps libéral, s'est davantage intéressée aux questions d'égalité sociale, la théologie sexuelle féministe – déjà sous influence marxiste – a mis l'accent sur les relations de pouvoir dans l'Église, articulant également une critique de la société capitaliste.

Si les signes avant-coureurs de la théologie féministe (Elizabeht Cady Stanton) datent de la fin du XIXe siècle, c'est à partir de 1968 qu'elle s'est épanouie, lorsque Mary Daly a publié *The Church and the Second Sex*, un ouvrage qui a suscité un grand intérêt parmi les lecteurs du mouvement *underground* comme parmi les étudiants en théologie. Le pasteur protestant Stéphane Lavignotte et la théologienne argentine Marcella Althaus-Reid s'accordent à dire que la théologie féministe de la « première vague » s'intéressait aux questions d'égalité des sexes et a produit une critique féroce de la vision d'un Dieu-Père. Il s'agissait de rompre avec l'imaginaire patriarcal qui légitime la domination des femmes, ce que firent des théologiennes comme Elsa Sorge ou Dorothee Sölle.

Quant aux théologies lesbiennes, elles iraient encore plus loin dans la critique du patriarcat et la dénonciation du rejet des communautés homosexuelles. Les travaux de Sally Gearhat, Bill Johnson, Malcolm Macourt et John McNeill ont été des piliers de la théologie gay et lesbienne. Bien que cette perspective ait réinterprété théologiquement le concept « d'exode » d'une manière originale, leur critique est parfois restée à l'intérieur des limites du débat identitaire. Ainsi, avec le développement de la théorie queer, comprise comme un courant « postmoderne » qui voit la sexualité « en mouvement », c'est-à-dire qui ne cadre pas ou ne fixe pas la sexualité dans des catégories fermées, la théologie s'est aventurée dans des domaines auparavant inexplorés ; en effet, pour la théorie queer, la sexualité ne devrait pas être comprise dans la perspective hétérosexuelle, car il existe un risque de rechute dans le binarisme. Pour cette raison, la théologie queer questionne aussi la réalité de la bisexualité, du transgenre et de la transsexualité. Pour reprendre les mots de la théologienne argentine Marcella Althaus-Reid, le mouvement queer est un « arc-en-ciel d'identités sexuelles »[44]. Le rôle d'Elizabeht Stuart, Audre Lorde et Robert Goss dans l'élaboration théorique de cette perspective théologique a été crucial car ils transforment l'amitié en un moment politique et sexuel. C'est pourquoi, en assimilant de manière critique les hypothèses foucaaldiennes sur la relation entre pouvoir et savoir, entre pouvoir et sexualité, la théologie queer déconstruit « l'idolâtrie du mariage », les identités sexuelles, et la catégorie de Dieu. De plus, elle inclut de nouvelles perspectives affectives, de nouveaux horizons communautaires, et ses approches contribuent ainsi à la réflexion doctrinale, liturgique et pastorale de l'Église[45].

Pour la théologienne argentine Marcella Althaus-Reid, « les [théologiens] de la libération étaient, à leur manière, des hégéliens de droite qui voyaient dans l'institution et les structures de la société hétérosexuelle 'machiste' latino-américaine le mouvement d'un Dieu machiste, Dieu des pauvres certes, mais machiste » [46]. En d'autres termes, Althaus-Reid reproche aux théologiens et aux théologiennes de la libération d'accepter et de réifier, par l'utilisation a-critique de catégories liées à la structure patriarcale, un système de domination économique, politique, culturelle et, bien sûr, érotique, laissant ainsi intact le noyau dur du grand discours hétérosexuel. Dans cet ordre d'idées, Althaus-Reid interroge le caractère « essentialiste » de la figure du pauvre, un pauvre asexué, dans la théologie de la libération. Se distanciant de l'exégèse de la figure de la Vierge Marie réalisée par Ivone Gebara et par María Bingemer avec leur *Marie, Mère de Dieu, Mère des Pauvres* (1989), la théologienne argentine souligne les dangers politiques et sexuels de cette mariologie pour les femmes pauvres, parce que l'image de Marie qui s'y déploie agit dans le sens d'un renforcement des oppressions à l'œuvre : dans ce symbole, la séparation du corps et de l'âme, la consolidation des rôles genrés, la valorisation de la maternité – comme produit culturel patriarcal – sont portés à l'extrême. Par conséquent, pour Marcella Althaus-Reid, la sexualité est une construction socio-historique qui doit être contextualisée, le recours aux perspectives de genre étant donc indispensable. La « théologie indécente » d'Althaus-Reid est un projet théologique basé non seulement sur « l'expérience de la transgression »[47], mais aussi sur les expériences quotidiennes des sujets sexués. L'apport de Marcella Althaus-Reid tient à ce qu'elle a souligné le rôle de la sexualité – en tant que construction socio-historique – dans l'élaboration des discours théologiques. À cet égard, la théologienne argentine écrit : « nous partons d'une hypothèse de base : toutes les théories politiques sont des théories sexuelles qui s'appuient sur des cadres théologiques. De plus, tout le corpus systémique, théologie de la

libération incluse, est sexuel, parce qu'il est basé sur un simple ensemble d'hypothèses ontologiques et matérielles quant à la sexualité et l'humanité des femmes [...] la théologie que les femmes et les hommes non hétérosexuels ont reçue depuis des siècles est différente de celle des hommes hétérosexuels[48].

D'autre part, il faut mentionner qu'au cours des années 1970, certaines théologiennes, comme Rosemary Radford-Ruether, ont lié la lutte contre le sexisme à la question écologique[49]. Elles ont fermement dénoncé les catégories androcentriques du discours théologique, qui servent à maintenir les femmes dans une position marginale au sein des structures de pouvoir de l'Église et, en même temps, à consolider le patriarcat. Même si les théologiennes féministes partagent certaines positions (critique des structures patriarcales, androcentrisme et domination sur le corps des femmes), elles sont loin de produire un discours homogène. Nous avons évoqué dans les lignes précédentes le décalage entre la position de Marcella Althaus-Reid et celle d'Ivone Gebara en ce qui concerne l'interprétation de la Vierge Marie.

Influencée par les travaux de Rosemary Radford Ruether et Dorothee Sölle, la théologienne brésilienne Ivone Gebara élabore, depuis les années 1980, une théologie féministe inspirée par la théologie de la libération. C'est précisément par la médiation du genre que cette théologienne tente de surmonter les dualismes épistémologiques de la théologie hégémonique puisque la vision anthropologique dominante a légitimé la soumission des femmes. Gebara considère qu'il est nécessaire de dépasser les relations hiérarchiques, injustes et discriminatoires des sociétés et des Églises[50]. Dans les années 1990, Gebara a cultivé une théologie écoféministe où les pauvres et la nature sont les victimes du système hégémonique. Adoptant une perspective holistique, cette théologienne brésilienne analyse la manière dont les femmes et la nature sont exploitées et piégées dans la logique capitaliste moderne par le biais d'un discours patriarcal[51]. Selon Gebara, l'écoféminisme est à la fois un courant de pensée et un mouvement social qui remet en question un système hiérarchique et patriarcal qui exploite autant les femmes que la nature[52].

D'autre part, l'œuvre d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, d'Uta Ranke-Heinemann, d'Elsa Tamez, de Rosemary Radford-Ruether, de María José Rosado Nunes, de Sylvia Marcos, de Beatriz Melano Couch, de Kwok Pui-lan, de Elina Vuola, de Maria Clara Lucchetti Bingemer, de Marilú Rojas Salazar, de Gabriela González Ortuño, pour n'en citer que quelques-unes, a été d'une importance capitale pour le développement et la consolidation de la théologie féministe inspirée par la théologie de la libération. Au-delà de leurs divergences politiques ou leurs désaccords théoriques, ces intellectuelles n'ont pas seulement enrichi le débat théologique, elles ont aussi ouvert une perspective qui remet en question le discours patriarcal.

Contre le *colonialisme discursif*

En 1984, ont été publiés quelques articles qui remettaient sérieusement en question la perspective eurocentrique de certains discours progressistes du Nord global. Bien que brefs, ces textes représentaient un tournant dans la pensée critique anticapitaliste et anticolonialiste, car ils faisaient preuve d'une profondeur théorique inégalée. L'un d'eux, signé par Bolívar Echeverría, a été publié dans *Cuadernos Políticos* sous le titre « La 'forme naturelle' de la reproduction sociale ». Le second, intitulé « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses », est paru dans *Boundary 2*. Son auteure était une jeune chercheuse originaire de la ville de Bombay, mais résidant déjà aux États-Unis, Chandra Talpade Mohanty. Le texte d'Echeverría[53] rompt avec la vision productiviste occidentale (et son parti pris eurocentrique) et reconstruit le concept critique de « valeur d'usage » pour montrer que c'est la capacité à produire des valeurs d'usage, et non le développement technologique, qui distingue l'être humain[54]; quant à celui de Chandra Talpade Mohanty, il dévoile l'universalisme ethnocentrique d'un « féminisme occidental » dont les pratiques colonialistes[55] font le jeu du paternalisme envers les femmes du Tiers monde.

La pensée de Bolívar Echeverría a été déterminante pour certains courants du féminisme décolonial (par exemple, pour l'œuvre de Margara Millán). Dans le cadre de cet article, c'est surtout à l'approche de Chandra Talpade Mohanty que je m'attacherai, afin de montrer de quelle façon une expérience *particulière*, en l'occurrence celle du « féminisme occidental », a été construite comme *universelle*. Ce « féminisme occidental » ne se contente pas d'éliminer l'hétérogénéité des sujets, il contribue aussi à renforcer la barrière ontologique mise en place par la *colonialité de l'être*[56]. Chandra Talpade Mohanty sait très bien qu'on ne peut pas parler du féminisme occidental comme d'une réalité homogène, elle tient simplement à souligner ses retombées ethnocentriques, entre autres, la « production de la 'femme du Tiers monde' comme sujet monolithique singulier »[57]. En ce sens, l'auteur dénonce « les présupposés universalistes et ethnocentriques » [58] du « féminisme occidental » qui le rendent parfois complice des pratiques impérialistes à l'œuvre dans le Sud global. Elle reconnaît en même temps qu'il est capital d'analyser le contexte particulier dans lequel les femmes luttent contre la domination, quelle qu'elle soit[59].

Contre tout essentialisme, Chandra Talpade Mohanty soutient qu'il ne faut pas faire l'hypothèse d'une unité a-historique et universelle entre les femmes, que fonderait le caractère généralisé de leur subordination. Car on risque ainsi de priver les femmes de leur capacité à lutter au niveau analytique. Aussi, l'auteure considère que si l'on veut ne pas reproduire les stéréotypes coloniaux, il est indispensable de comprendre la logique de la « division sexuelle du travail » et la façon qu'elle a de se transcrire dans les différents conflits, tensions et contradictions :

En tant que groupe ou catégorie, les femmes du Tiers-Monde sont systématiquement décrites à travers les mêmes particularités : elles sont attachées à la religion (autrement dit, opposées au progrès), à la famille (autrement dit, gardiennes de la tradition), mineures (autrement dit, ignorantes de leurs droits), analphabètes (ignorantes tout court), circonscrites au foyer (primitives) et si elles sont révolutionnaires c'est parce qu'elles n'ont pas le choix, parce que « leur pays est en guerre ! ». C'est ainsi que l'on produit la « différence du Tiers-Monde [...] ; il ne faut pas croire pour autant que toutes les femmes occidentales soient laïques, libérées et qu'elles contrôlent leur propre vie. Je vise ici un discours sur soi, qui ne correspond pas nécessairement à une réalité matérielle. Si c'était une réalité, il n'y aurait pas de mouvements politiques en Occident[60].

L'article de Chandra Talpade Mohanty a évidemment suscité la colère et l'incompréhension de certaines féministes occidentales qui ne comprenaient pas les objectifs de l'auteure : dévoiler la *colonisation discursive* du « féminisme occidental » et, évidemment, le lien entre pouvoir et savoir dans les études féministes transnationales. Quoi qu'il en soit, le texte de Chandra Mohanty a décortiqué la *rhétorique salvatrice* des féministes hégémoniques.

Plus tard, en 2003, l'auteure a rédigé un autre article[61] dans lequel elle repensait son texte de 1984. Signalant que partir de l'étude des communautés de femmes marginalisées restait une priorité, Chandra Mohanty soulignait la nécessité d'articuler la

micropolitique de la vie quotidienne et la micropolitique des processus politiques et économiques à l'échelle mondiale dans les analyses sociohistoriques. Il va sans dire que l'auteure a insisté sur l'utilisation de la catégorie de « genre racialisé » :

« Bien qu'une bonne partie des publications sur les mouvements anti-mondialisation mettent en évidence le rôle central des catégories de classe et de race, et parfois de nation, dans la critique et la lutte contre le capitalisme mondial, le genre racialisé reste une catégorie inopérante. Le genre racialisé est pourtant une catégorie nécessaire, parce que le capitalisme utilise les corps raciaux et sexuels des femmes dans sa recherche globale du profit et, comme je l'ai déjà dit, les expériences et les luttes des femmes pauvres de couleur permettent souvent de réaliser une analyse et des choix politiques plus inclusifs dans la lutte contre la mondialisation[62]. »

1984 fut une année propice à l'essor de la pensée critique. En effet, en plus des articles déjà cités, un autre texte fut publié : « *Oprimidos pero no vencidos* » (Opprimés mais pas vaincus), dans lequel la sociologue bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui se penchait sur le rôle joué par la « mémoire longue » (forgée dans les luttes anticolonialistes) et la « mémoire courte » (élaborée dans les processus syndicaux) dans les mouvements paysans et autochtones de la Bolivie occidentale, l'Altiplano, et dans les vallées des Andes. Elle mettait aussi en lumière la pertinence idéologique de certains éléments éthiques et mythiques (notamment le démembrement de Túpac Katari[63]) dans la création d'une large base de diffusion des revendications populaires des groupes rebelles[64]. Pour cette raison, les travaux de cette sociologue sont pour moi d'une importance cruciale dans l'élaboration d'une *théorie critique anticoloniale*.

On lui doit, au même titre qu'à Rossana Barragán, la diffusion des *Subaltern Studies* (études subalternes[65] ou subalternistes) en Amérique latine[66]. Rivera Cusicanqui a aussi apporté sa contribution sur d'autres fronts : analyse des « horizons historiques du colonialisme interne », critique anticolonialiste de la modernité (et de ses effroyables conséquences), revendication des études d'histoire orale, déconstruction de « l'idéologie du métissage », pour n'en mentionner que quelques-uns... Le travail de Rivera Cusicanqui est comme une boussole qui nous guide dans l'obscurité de cette *modernité/colonialité réellement existante*. Il y a dans sa réflexion des éléments critiques ne se bornant pas uniquement à l'analyse de la région andine, mais qui nous permettent aussi de comprendre la formation socio-économique et politico-culturelle de l'Amérique latine en général, et de la Bolivie en particulier.

Dans *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Rivera Cusicanqui émet l'hypothèse suivante : « dans la contemporanéité bolivienne, il opère, de manière sous-jacente, un mode de domination qui s'appuie sur un horizon colonial à long terme, auquel se sont articulés – sans pour autant le dépasser ou le modifier complètement – les cycles plus récents du libéralisme et du populisme. Ces horizons récents ont permis de rendre fonctionnelles les structures coloniales à long terme, les transformant en modalités de colonialisme interne qui sont, encore aujourd'hui, cruciaux lorsqu'il s'agit d'expliquer la stratification interne qui constitue le modèle sociétal bolivien, ses contradictions sociales fondamentales et les mécanismes spécifiques d'exclusion – ségrégation qui caractérisent la structure politique et étatique du pays. Ces mécanismes sont à la base de formes de violence structurelle plus profondes et latentes »[67]. La sociologue nous montre ainsi les contradictions non-contemporaines qui se sont exprimées dans les 3 horizons, identifiés ainsi : a) l'horizon colonial, b) l'horizon libéral et c) l'horizon populiste. Pour elle, le « colonialisme interne » opère de la même manière qu'une structure d'*habitus* – au sens bourdieusien du terme – c'est-à-dire, en tant qu'histoire intégrée par les sujets. Dans l'analyse des mécanismes de la domination (symboliques, matériels et historiques), Rivera Cusicanqui identifie « l'illusion du métissage » comme étant une construction idéologique, hégémonique, patriarcale et coloniale qui tente d'occulter les contradictions à l'œuvre depuis le *Pachakuti*[68] de 1532. Ainsi, le « métissage » n'est pas célébré comme un amalgame réussi d'identités variées, mais est conçu comme une construction idéologique qui permet la consolidation d'une structure hiérarchique somatique et culturellement déterminée.

Un autre élément d'importance mérite notre attention dans l'analyse de Rivera Cusicanqui. Il s'agit de la diversité de temporalités qu'elle observe dans les processus de courte durée autant que dans ceux à long terme. La temporalité linéaire ou vide de la modernité capitaliste (E. Bloch et W. Benjamin) est diamétralement opposée au temps du danger exprimé dans le *Pachakuti* des mouvements d'émancipation. Pour cette raison, l'auteure réhabilite le cycle de rébellions de 1780 à 1782, symbolisé par le soulèvement de José Gabriel Tupaq Amaru et de Julián Apasa Tupac Katari, par la Federación Obrera Local, dans le Sindicato Femenino de Oficios Varios et dans la Federación Obrera Femenina[69] – de tendance anarchiste –, dans le courant katariste, à l'aube des années 80 et, bien évidemment, lors de la Marche des Indigènes de 1991 qui exigeait *Territoire et Dignité*. C'est précisément cette attention portée aux différents mouvements populaires qui montre la capacité de l'auteure à identifier les différentes possibilités de rupture avec le *continuum* de l'histoire, et, de cette manière, son travail conjugue l'analyse des formes de domination et des stratégies de résistance, pour proposer un cadre socio-historique où le conflit n'est pas occulté.

Rivera Cusicanqui observe par ailleurs un système de vases communicants entre d'un côté les luttes indigènes, et de l'autre celles menées par les féministes. En rupture avec la version « phallogocentrique » du Sujet de la modernité[70], Rivera Cusicanqui souligne la dynamique sous-jacente entre l'occidentalisation et la patriarcalisation des systèmes de genre, autrement dit, la logique qui régit la matrice culturelle et idéologique des horizons coloniaux dans sa volonté de soumettre les peuples autochtones et les femmes. Ce n'est donc pas un hasard si, les femmes ayant été marginalisées des mouvements d'associations publiques ainsi qu'au sein des syndicats, la « colonialité interne » en Amérique latine s'en est vue renforcée. En ce sens, le travail de cette sociologue déconstruit l'échafaudage idéologique par lequel les élites créoles et métisses essaient d'occulter les différents mécanismes de domination qui leur ont permis de *déshumaniser* les peuples autochtones.

Contre l'union patriarcale

Pour Breny Mendoza, la transition vers une démocratie néolibérale s'est faite dans la continuité plutôt qu'en opposition avec les anciennes structures d'exploitation, entraînant la configuration de la *colonialité de la démocratie*[71]. En effet, ladite transition démocratique a accru le processus d'ONGisation dans la région, et accéléré celui d'« accumulation par la dépossession »[72] en créant les conditions – tant objectives que subjectives – pour l'apparition d'émeutes plébéiennes, de soulèvements populaires et de révoltes ethniques ou classistes[73]. Bien qu'à partir du Caracazo (ou Sacudón) de 1989, les mobilisations autochtones de l'année 1990, l'insurrection zapatiste de 1994 et la guerre de l'eau en 2000, l'on ait assisté à l'expression d'un refus des politiques appliquées par les gouvernements néolibéraux dans le cadre du *consensus de Washington*, les mouvements populaires n'ont cessé, lors de la décennie 2000-2010, de se confronter à la logique extractiviste[74] qui s'est imposée en Amérique latine. C'est dans ce

contexte que surgit, à la fin de cette décennie et précisément en Bolivie et au Guatemala, la proposition du *féminisme communautaire*.

Fondé dans la ville de La Paz en 1992, le collectif anarchiste *Mujeres Creando* a été l'un des acteurs principaux de l'émergence de la *décolonisation du féminisme*, mais aussi celle du *féminisme communautaire*. Les membres de ce collectif, chacune a sa manière, ont dénoncé les conséquences néfastes de la « technocratie du genre » : par la provocation publique, au travers de graffitis peints sur les murs des rues boliviennes (« Une femme organisée ne repasse plus de chemises », « Rien ne ressemble plus à un machiste de droite qu'un machiste de gauche », « Eve n'est pas sortie des côtes d'Evo [Morales, Ndt], « Désobéissance, c'est de ta faute si je vais être heureuse » ou « Parce que Evo ne sait pas ce que c'est que d'être père, il ne comprend pas ce que c'est que d'être mère »[75] ; mais aussi par la production d'une théorie propre qui parvient à dé-patriarcaliser les formes d'organisation sociale. Si certaines de ses activistes ont pris des chemins divergents en 2002, leurs critiques et argumentaires ont perduré, confrontant les bases idéologiques et historiques de la violence patriarcale.

Julieta Paredes, prenant ses distances d'avec la supposée théorie de la complémentarité harmonieuse entre hommes et femmes qui régnait dans les sociétés précolombiennes, soutient que, lors du processus de conquête des Amériques, une « union patriarcale » s'est produite : les hommes blancs ont établi une sorte de *pacte masculin* avec leurs semblables autochtones afin de soumettre les femmes de leurs communautés respectives, et les exclure ainsi des domaines politiques[76]. La féministe bolivienne ayмара Julieta Paredes publie, en 2010, l'œuvre *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*, qui signe non seulement une rupture épistémologique avec le féminisme occidental, mais aussi une démythification de la notion de *chacha-warmi*[77], à travers la re-conceptualisation de la paire complémentaire. Elle écrit à ce sujet : « La communauté est constituée de femmes et d'hommes symbolisant deux moitiés indispensables, complémentaires, a-hiérarchiques, réciproques et autonomes l'une de l'autre. Ce qui ne signifie pas nécessairement une hétérosexualité obligatoire, car nous ne parlons pas ici de couple, mais de paire, de binôme dans une représentation politique ; il ne s'agit pas de famille, mais de communauté »[78]. Je pense, sans tomber dans des oppositions simplistes, que la proposition de Julieta Paredes est fondamentale afin d'éviter les *essentialismes* de certains paradigmes politiques.

Il est intéressant de noter que, dans le texte de Julieta Paredes, le thème des interventions sociales depuis le corps est central, autant dans un but de *dépatriarcalisation* des relations sociales que pour la défense des conditions de reproduction sociale. En effet, la question de la corporalité (et du soin qui y est apporté[79]) est intimement liée à celle de la défense du territoire. Ce n'est donc pas un hasard si, dans les luttes menées par les mouvements populaires et de libération en Amérique latine et dans les Caraïbes, le lien *corps/territoire* occupe un espace privilégié. Depuis la ville d'Esquel, située dans la province argentine du Chubut, jusqu'au territoire sacré de Wikiruta (État mexicain de San Luis Potosí), en passant par la ville péruvienne de Cajamarca et San José del Golfo au Guatemala, nous pouvons constater que les conflits ayant trait aux projets miniers ont augmenté ces dernières années. Cependant, nous observons aussi un lien entre les luttes socio-écologiques et les luttes féministes, et en ce sens, Lorena Cabnal reconnaît que : « la défense du territoire-terre, afin que celui soit exempt de projets miniers, est très généralisée, mais au sein de ces territoires vivent les corps des femmes, qui connaissent oppressions et violences. C'est de là que naît la démarche de récupération et de défense du premier territoire, qui est le territoire-corps »[80].

Féministe communautaire et maya-xinca, Lorena Cabnal, après avoir étudié la psychologie à l'Université de San Carlos de Guatemala, prend la décision en 2002 de partir pour la montagne de Xalapán. Deux ans plus tard, elle fonde avec des compagnes l'organisation *Amixmasaj* (Association de femmes autochtones de Santa María de Xalapán), une organisation apartidaire qui, dans cette mouvance de « défense du territoire-terre », a réalisé un important travail de conscientisation dans le département guatémaltèque de Jalapa. C'est précisément pendant ces années que les consortiums miniers ont accru leur présence, rendant inévitable, en 2009, le conflit entre le gouvernement et les communautés. Si bien que le mot d'ordre « récupération et défense du territoire », axe central de la lutte contre les projets miniers, devient constitutif/fondateur dans l'élaboration du féminisme communautaire. Si c'est bien lors de la 8^e rencontre de lesbiennes féministes latino-américaines et des Caraïbes, qui se tint du 9 au 13 octobre 2010 dans la ville de Guatemala, que Julieta Paredes et Lorena Cabnal ont pu se rencontrer et échanger des points de vue sur la domination patriarcale, ce n'est qu'à partir de 2012 qu'elles commencent à élaborer des idées communes sur la question du *féminisme communautaire*[81].

Aura Cumes, anthropologue et féministe guatémaltèque, a elle aussi énormément contribué à repenser le patriarcat en tant que système universel de domination, mais aussi à imaginer, depuis une autre perspective (celle de la cosmogonie indigène et particulièrement du monde maya), des horizons politiques différents. C'est pourquoi la notion de *winaq* (une personne ou un individu qui inclut une diversité sexuelle d'identités de genre) peut être inspirante pour les *préfigurations* politiques des peuples et des communautés en lutte, car elle va au-delà des binarismes essentialistes de la *modernité/colonialité réellement existante*[82].

Virilité moderne/coloniale et militarisation

Dans son excellent travail sur l'invention de la virilité moderne, l'historien George L. Mosse a analysé les conséquences politiques ainsi que les expressions socio-culturelles du stéréotype masculin dans les sociétés européennes. Bien qu'il soit impossible de dire avec précision quand a pu surgir l'idéal moderne de virilité, l'on peut affirmer cependant qu'un tel idéal commence à prendre forme, à travers les pratiques discursives de la bourgeoisie, pendant la deuxième moitié du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle. Selon George L. Mosse, l'idéal masculin a triomphalement traversé les turbulences de la fin du XIX^e siècle, s'est renforcé entre 1914 et 1918 pour enfin se consolider lors de l'entre-deux-guerres. Mis en valeur autant par le nazisme que par le fascisme lors de la Seconde Guerre mondiale, le caractère agressif de la masculinité était érigé en symbole national. L'obsession pour la guerre, un sentiment belliqueux exacerbé, l'apologie du sacrifice et le nationalisme patriotique furent des éléments centraux du discours fasciste qui, de toute évidence, ont eu une influence dans la conception de l'idéal masculin[83].

En outre, il ne faut pas oublier que la modernité, le capitalisme et la *colonialité du pouvoir* sont des phénomènes synchroniques. Il est vain d'appréhender la dynamique d'un de ces phénomènes sans le considérer dans sa relation avec sa paire. Si la colonialité, en tant que « face cachée » de la modernité, avance main dans la main avec le capitalisme, alors nous devons concevoir la « postcolonialité » comme la partie constitutive et non-reconnue de la post-modernité. La postcolonialité n'implique pas la disparition des vieux modèles de domination, mais leur reconfiguration formelle. Si la colonialité représentait les excès de l'accumulation primitive, on trouve dans la postcolonie les symptômes les plus abjects de l'« accumulation par dépossession ».

Pour le politologue et historien camerounais Achille Mbembe, la condition ontologique dans la postcolonie est le régime politique où « frère et ennemi forment un tout et influencent les relations sociales qui sont établies dans les sociétés de la périphérie, où l'obscénité est, de plus, non seulement une catégorie morale mais, avant tout, une modalité de l'exercice du pouvoir »[84]. C'est dans la postcolonie de la bouche, du ventre et du pénis, que l'on trouve le binôme *politique du ventre et / esthétique de la vulgarité*. Dans le sillage des travaux de Jean-François Bayart[85], le politologue camerounais reprend la notion de « politique du ventre » pour faire référence au processus vécu et expérimenté dans le monde post-colonial, où les mécanismes de la domination sont reproduits, donnant lieu à une forme de « colonialisme interne » et dans lequel l'« horizon du vice » bat le rythme des relations sociales. D'autre part, quand il aborde la question de la « violence de la mort en tant qu'état normal des choses »[86], Mbembe affirme que la violence structurelle et subjective prend ses origines dans la colonisation. Selon lui, bien que la violence ait été exprimée au travers du langage ou des sons, elle a toujours été liée au geste phallique. « Coloniser, c'est réaliser un coït, un acte caractérisé par la coïncidence entre horreur et plaisir ». Les atavismes de la colonisation sont limpides dans les pays postcoloniaux. Par exemple, dans un autre de ses ouvrages, Mbembe observe comment, à partir de la consolidation du néolibéralisme en Afrique, la fragmentation sociale et la recomposition des rôles genrés sont en train de se reconfigurer conjointement aux ajustements structurels que subit la région. De plus, la communauté politique a toujours été conçue comme une société d'hommes, ayant pour effigie une verge dressée : le souverain est, par définition, sexuel. Sa *praxis* est la jouissance, évidemment sexuelle. « Banquiers, bureaucrates, soldats, policiers, maîtres d'école, évêques, curés, pasteurs, entre autres, régissent leurs actes à partir d'un principe de *dévoration et d'avalement des femmes*, en commençant par les vierges, car leur défloration est synonyme de pouvoir[87]. Et bien que le signifié central du phallus ait été remis en question, on ne peut que constater la manière dont les enfants-soldats d'Afrique castrent leur ennemi après l'avoir tué pour ensuite manger ses parties génitales. De cette manière, l'impuissance de l'ennemi est affirmée même *au-delà de la mort*.

Dans *Drug Lord, The life and Death of a Mexican Kingpin*[88], Terrence E. Poppa raconte l'histoire de Pablo Acosta, narcotraffiquant des années 60, qui pour bénéficier du soutien et de la protection d'agents fédéraux ainsi que des autorités locales, devait leur déboursier près de 100 000 dollars par mois. Il y est également raconté que lorsque Pablo Acosta élimina un de ses ennemis, Fermín Arevalo, il ne se satisfait pas de lui tirer 95 balles dans la tête : il lui amputa aussi le pénis et les testicules pour les envoyer à sa veuve afin qu'elle choisisse l'un de ces trophées[89]. Cette image nous explique de quelle manière les relations sont établies dans un contexte latino-américain, où la violence – en tant qu'acte de plaisir et de soumission – accompagne la nouvelle configuration du capitalisme.

La philosophe mexicaine Sayak Valencia, dans son analyse du phénomène de la violence en tant qu'outil de nécro-empowerment[90], observe le lien entre le capitalisme gore et les sujets monstrueux. Par *capitalisme gore*, elle fait référence à l'économie hégémonique et globale qui s'exerce dans les espaces (géographiques) frontaliers.

« Donc, par la dénomination *capitalisme gore*, nous faisons référence au sang versé, de façon explicite et injustifié (en tant que prix à payer par le Tiers Monde dans sa volonté de suivre les logiques du capitalisme, toujours plus exigeantes), à l'immense quantité de viscères et de membres amputés, très souvent lié au crime organisé, au genre et aux usages prédateurs des corps, tout cela par le biais de la violence la plus explicite en tant qu'outil de nécro-empouvoirement »[91].

Le capitalisme gore serait donc l'expression la plus aboutie de la nécro-politique, mais aussi celle de la reconfiguration de la colonialité du pouvoir. En effet, elle renforce d'une part la fracture ontologique abyssale séparant la zone de l'être et celle du non-être, et d'autre part, elle marque un repère dans la constitution de sujets monstrueux. C'est en ayant recours à la littérature médiévale, précisément avec son œuvre *Amadís de Gaula*, que Sayak Valencia reprend la figure du monstre, qui est, dans la pratique, un personnage littéraire : une créature à la fois homme, hydre et dragon. Cette figure littéraire est utilisée par la philosophe mexicaine pour désigner les sujets faisant usage de la violence comme d'un outil d'empowerment et d'acquisition du capital. Par conséquent : « les sujets monstrueux font de la violence extrême un mode de vie, de travail, de socialisation et de culture »[92].

Les ajustements structurels, la croissance accélérée du taux de chômage, la flexibilité de l'emploi, ainsi que l'impitoyable application des politiques néolibérales ont poussé de vastes secteurs de la société à se marginaliser et s'intégrer dans l'économie informelle ou sur le marché noir[93]. En ce sens, le livre de Sayak Valencia nous offre une analyse originale de la reconfiguration du concept du travail comme de celui du narcotrafic (qui représente le capitalisme gore). En effet, le phénomène du narcotrafic (particulièrement au Mexique, en Colombie ou au Pérou), en plus de transformer les modalités nécessaires à la reconfiguration des masculinités *coloniales*[94], a pris part à la stratégie contre-insurrectionnelle mise en place par le gouvernement contre la population civile. Ainsi, la philosophe mexicaine ne manque pas de bon sens quand elle affirme que la lutte contre la drogue menée par les différentes administrations du gouvernement mexicain a encouragé /renforcé *l'efficacité de la peur*.

La lutte contre le narcotrafic, en tant que stratégie de contre-insurrection, n'est pas nouvelle. En septembre 1998, le numéro 973 du journal *Obrero revolucionario*, publia une analyse des méthodes grâce auxquelles le gouvernement de Ronald Reagan finança la lutte des *contras* au Nicaragua. Mettre en lien les forces contre-révolutionnaires et les narcotraffiquants permettait non seulement de combattre les foyers de résistance, mais aussi, depuis Los Angeles et Miami, de financer la guerre contre les forces révolutionnaires. Ainsi, « en 1984, le gouvernement de Ronald Reagan put obtenir un apport budgétaire d'une valeur de 24 millions de dollars afin de soutenir les troupes de la contre-insurrection nicaraguayenne »[95]. Un autre fait d'importance fut la révélation de l'implication de la compagnie aérienne nord-américaine *East* qui, employée dans la fumigation des plantations de coca en Colombie et au Pérou, était la même qui avait recruté Oliver North en 1980 pour livrer des armes aux *contras* nicaraguayens lors du fameux scandale de *l'Irangate*. Un autre exemple est celui de *Air América*, qui distribuait de la drogue aux communautés locales du Vietnam pour mieux combattre la guérilla. Ces entreprises ont été utilisées pour combattre et réprimer les groupes *insurgés de pays en lutte pour leur libération*. En cela, les déclarations de Noam Chomsky, quand il déclare que « la guerre contre la drogue n'a eu aucun impact sur la disponibilité des produits, ou sur les prix appliqués dans la rue aux États-Unis, ne nous semblent pas surprenantes. Cette guerre a cependant eu d'autres effets : en Amérique latine, elle sert de couverture aux actions de contre-insurrection »[96]

Pour sa part, César Osorio Sánchez, sociologue et avocat colombien, démontre que le lien entre classe politique et cartels de drogues n'est pas un fait nouveau, et qu'il obéit à des processus économiques et politiques anciens[97]. En Colombie, la lutte contre les drogues a provoqué un accroissement de la politique d'ingérence des États-Unis dans les affaires internes, une participation croissante des pouvoirs mafieux en tant que pouvoirs factuels ainsi que des violations des Droits Humains de plus en plus fréquentes. La « guerre contre le narcotrafic » sert d'écran de fumée masquant ce processus continu d'« accumulation par la

dépossession » où la violence – de classe – peut compter sur la bienveillance et le soutien de la loi, des groupes paramilitaires, de la police et de l'armée.

Il est de notoriété publique que la déclaration, le 11 décembre 2006, de la « guerre contre la drogue » du gouvernement Calderón avait pour objectif de donner une légitimité à son mandat, suite à des élections présidentielles mexicaines, cette même année, entachées de malversations. À l'aune des 50 000 morts qu'a déjà causés cette guerre, on constate qu'il s'agit non seulement d'une augmentation des violations des Droits Humains, mais aussi d'une stratégie de contre-insurrection qu'a lancée le gouvernement depuis ses trois niveaux de décision. Des journalistes et universitaires ont de fait, les premières années qui ont suivi son élection, dénoncé les manquements de l'administration Calderón au respect des Droits Humains. Le journaliste Jorge Carrasco Araiza a révélé que la Commission étatique des Droits Humains de l'État de Durango avait comptabilisé en 2008 une augmentation de 900 % des situations de violations des Droits Humains par rapport à l'année précédente. Quant à Gloria Leticia Díaz, reporter pour la revue *Proceso*, elle pointe du doigt le lien entre la guerre contre la drogue et les multiples exactions dont ont fait preuve les forces armées. De 1997 à 2010, par exemple, le Centre de Droits Humains de Tlachinollan a dénoncé pas moins de 82 cas de violations des droits humains, en majorité des cas de torture et de violences sexuelles, commises par des membres des forces armées mexicaines. L'augmentation de la présence militaire au Chiapas et dans l'État de Guerrero doit elle aussi être soulignée, en tant que conséquence de la logique contre-insurrectionnelle[98].

Sans occulter la violence endémique qui caractérise la vie au Mexique, Oswaldo Zavala analyse le rapport existant entre les différents modes narratifs (officiel, littéraire, journalistique) et les phénomènes du narcotrafic et de la criminalisation des secteurs les plus vulnérables de la société. Il pointe ainsi le fait que la « guerre contre la drogue » a trois objectifs principaux : occulter la violence d'État, forcer le déplacement de communautés pour que le capital puisse s'appropriier leurs ressources naturelles et, évidemment, favoriser la militarisation du pays[99]. Nous observons alors que cette « guerre contre la drogue » est partie prenante d'une stratégie discursive des élites pour maintenir la reproduction accrue du capital[100].

Depuis un point de vue transnational et féministe, la sociologue Jules Falquet nous propose d'appréhender la réorganisation de la violence (féminicides, « guerre contre le narcotrafic », etc.), d'une part comme un *continuum* de la violence à l'encontre des femmes, et par ailleurs, comme un nouveau modèle de coercition néolibérale mis en œuvre envers les populations. Un climat de terreur est en effet propice à l'application de nombreuses stratégies de contrôle social à un niveau global. Prenant le cas des féminicides perpétrés à Ciudad Juárez, au Mexique, Falquet observe qu'ils répondent à une logique de baisse du coût de la main d'œuvre et précise, de plus, que « se focaliser sur la dimension sexuelle des féminicides sexuels systémiques et sur le sexe des personnes assassinées nous fait oublier que les personnes mortes et disparues avaient aussi un statut social et « de race »[101]. La sociologue française rappelle que la violence féminicide est principalement dirigée envers les femmes de la classe travailleuse, ce qui implique que les luttes dans lesquelles elles auraient pu s'engager (création d'un syndicat exigeant de meilleurs salaires) sont entravées, pour être menées sur d'autres terrains : recherche des corps, identification des victimes, châtement des assassins. C'est pourquoi Falquet considère que les féminicides de Ciudad Juárez ouvrent plusieurs pistes d'analyse de la réorganisation néolibérale du travail : ils participent, avec la « guerre contre le narcotrafic », d'un dessein nécro-politique d'accaparement des ressources naturelles et de surexploitation du travail[102] par le capital, mais aussi d'une méthode de contrôle des corps-populations[103].

Dans ce genre de scénario, il est intéressant d'observer comment est façonnée la virilité. S'il existe une excellente documentation pour l'étude de la construction des masculinités dans la narco-culture[104], il est toutefois essentiel de recourir aux travaux de la Théorie Critique pour comprendre les formes actuelles de domination, tout comme la dynamique de mort portée par la modernité capitaliste. Comment réduire « les représentations exagérées des maîtres fascistes » ? (M. Horkheimer et T. Adorno) dans un moment de *dépolitisation* politique ? Quelles sont les dispositions psychologiques profondes qui participent de la « prolétarianisation des classes moyennes » (S. Kracauer) dans un contexte de guerre contre le narcotrafic ? Quel est le rôle joué par les différentes « utopies abstraites » (E. Bloch) dans l'apologie de l'horreur ? Comment éviter la « neutralisation de la protestation artistique » (S. Buck Morss) dans un contexte de spectacularisation de la cruauté ? Quelles sont les conditions pour que la « violence divine » (W. Benjamin) puisse se confronter à la « violence mythique » sans tomber dans la réification du stéréotype masculin ?

C'est en posant des questions que l'on avance

Bien que certains sociologues aient déjà choisi pour sujet d'étude la domination masculine et le monde des femmes[105], une corrélation, depuis une *théorie critique anticolonialiste* aux féminismes du Sud Global est toujours pertinente, car elle nous permet d'observer aussi bien les transformations d'ordre historique et culturel des *sociétés en mouvement* que les stratégies pratiques et discursives de ses acteurs, dans ce cas précis de certaines de ses principales défenseuses[106]. De plus, l'aveuglement volontaire, ou l'omission involontaire, dont fait preuve le féminisme hégémonique face aux diverses oppressions vécues par les groupes racialisés (dans le Nord aussi bien que dans le Sud global) l'ont transformé, pour la *doxa*, en un proche collaborateur du *fémationalisme*[107], mais aussi en une pièce maîtresse de « l'enfermement épistémologico-existential »[108]. Ce n'est donc pas un hasard si la tendance dominante (*mainstream*) du féminisme est perçue comme « un luxe »[109], inaccessible aux *femmes de couleur*. Nous essaierons toutefois dans cet ouvrage de démontrer que le féminisme du Sud global n'est pas du caviar, mais bien de la dynamite !

Le livre que vous tenez dans les mains aujourd'hui est dans la continuité du chemin parcouru depuis *Las dudas de Dios*[110], lorsque je me suis aventuré sur les sentiers escarpés de la sociologie de la connaissance, en pratiquant l'exercice de l'entretien en *face à face*. Il est le résultat d'une volonté politique et intellectuelle de *transformer le monde*, de toute évidence, *depuis en bas et à gauche*.

Sans aucun doute, une sélection de textes ou d'entretiens est toujours arbitraire. Même s'il est évident que certains *regards* manquent à l'appel, notamment celui des féministes afro-autochtones, – c'est dû aux *Circonstances* et aux conditions matérielles de votre serviteur –, l'on a pu néanmoins assembler un éventail intéressant de voix féministes qui, depuis les marges, à la manière des boussoles, nous indiquent la direction à suivre, car le genre n'est pas une catégorie universelle, et échappe au carcan de la stabilité. Le recueil d'entretiens que vous avez maintenant entre les mains est le fruit d'un séjour réalisé en 2018, suite à l'obtention de mon doctorat lors du *Collège d'études mondiales* de la *Fondation Maison des Sciences de l'Homme* de Paris. Si l'objectif principal de ce séjour avait pour thème l'étude, dans la perspective des *Épistémologies du Sud*, du « progrès social » et de la « justice globale », j'ai décidé, comptant sur le soutien de Françoise Vergès et de Geoffrey Pleyers, de profiter de cette opportunité pour m'approcher de la

constellation[111] des féminismes du Sud global. Dans ce recueil d'entretiens semi-directs avec certaines féministes (majoritairement mexicaines et françaises racisées), dans leur production pratique et discursive, nous pouvons observer, des éléments récurrents (critique de la modernité / colonialité, du féminisme hégémonique, du patriarcat, etc.), des tensions internes (qui se traduisent par des agendas politiques, et stratégies de lutte différentes), ainsi que des différences géopolitiques importantes (*féminismes communautaires, décolonial, autonome, musulman, éco-féminisme...* pour ne mentionner que certaines tendances). La diversité foisonnante qui caractérise ces féminismes rend compte surtout du caractère global de ce mouvement, même s'il est inscrit dans le local et depuis son caractère situé[112]. La méthodologie de l'entretien en tête-à-tête, déjà utilisée dans *Las dudas de Dios*, mon précédent ouvrage, permet, évitant de tomber dans l'écueil de la folklorisation des entretiens – fréquemment utilisés en tant que « témoignages » –, de se démarquer du monologue académique habituel (exprimé par exemple dans les ennuyeux *peer review* ou dans les articles scientifiques), et nous donne les moyens de percevoir la méthode *in actu* de la personne interviewée[113].

Vu l'esprit de ce temps malsain et cruel, dans lequel nous n'avons pas d'autre choix que de vivre, je pense qu'il est indispensable, si nous voulons vraiment détruire l'oppression sexiste, capitaliste et coloniale qui écrase aujourd'hui notre monde, de créer des alliances, de s'organiser politiquement, et de rendre possible un dialogue sincère entre les victimes de cette modernité / colonialité réellement existante[114]. C'est pourquoi je rejoins Michael Löwy quand il affirme qu'il est d'une importance capitale d'intégrer le féminisme dans une perspective marxiste, car, pour nous marxistes, la destruction de toutes les formes d'oppression sociale est centrale[115].

Pour terminer, je voudrais exprimer ma reconnaissance envers la Gerda Henkel Foundation, qui m'a octroyé une bourse me permettant de compter sur d'excellentes conditions afin de mener à bien ces recherches. J'aimerais aussi remercier mes éditeurs, Paco Gómez et Patrick F. van Dieren, pour toute la confiance dont ils ont fait preuve envers mes projets. Parmi les personnes qui ont participé à la concrétisation de ce livre, je voudrais remercier David Carbajal López, Elisabeth Lagasse, Fernando Matamoros, Alberto Muñoz, Javier Peralta, Geoffrey Pleyers, Ricardo Sánchez Márquez, Camilo Useche et Françoise Vergès. Un remerciement très particulier va aux chercheuses qui ont accepté de nous accorder un peu de leur temps pour réaliser ces entretiens. Évidemment, il m'est impossible de ne pas mentionner ma compagne, amie et muse Marianna Musial pour tout le soutien qu'elle m'a apporté toutes ces années, pour elle, tout et chaque détail de mon être.

Luis Martínez Andrade

[1]Allusion au slogan zapatiste « *abajo y a la izquierda* ». NdT

[2]Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, FCE, México, 1999, p. 179. Sur l'usage de métaphores et des figures téléologiques chez Marx, voir l'excellent travail d'Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI, México, 2017.

[3]Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Préséance Africaine, Paris, 1955.

[4]Aideé Irina Tassinari Azcuaga, *La nueva fiebre del oro*, Gedisa/UACM, México, 2018.

[5]Citation du poème introductif du recueil *Los heraldos negros*, du poète péruvien César Callejo, qui fut aussi un militant communiste. NdT

[6]Luis Martínez Andrade, *Esperanza y Utopía. Ernst Bloch desde América Latina* (con J.M. Meneses Ramírez) México, Taberna Libraria Editores, 2012; *Religion without redemption. Social Contradictions and Awakened Dreams in Latin America*, Pluto Press, London, 2015; *Las dudas de Dios. Teología de la liberación, Ecología y Movimientos Sociales*, Otramérica, Santander, 2015; *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*, Herder, Barcelona, 2019.

[7]Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Albin Michel, Paris, 1987. Bien que nous prenions en compte les critiques du travail de Fatima Mernissi faites par S. Mestiri, nous continuons à penser que la sociologue marocaine reste incontournable, y compris pour penser de façon radicale le "féminisme de frontière" proposé par la philosophe tunisienne. Voir Soumaya Mestiri, *Décoloniser le féminisme : une approche transculturelle*, Vrin, Paris, 2016.

[8]Márgara Millán, "Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?", *Andamios. Revista de Investigación Social*, nº 17, 2011, p. 13.

[9]Les frères Flores Magón, natifs de Oaxaca, étaient trois intellectuels critiques qui, à la charnière du XIX et du XX^e siècle, réalisèrent une synthèse entre la pensée anarchiste européenne, la conception communautaire des peuples indigènes et le libéralisme. NdT

[10]À travers des histoires orales, Maylei Blackwell et Maira Abreu évoquent l'importance des publications dans la création de réseaux et d'alliances dans les mouvements féministes. Tandis que Blackwell analyse l'importance du journal *Hijas de Cuauhtémoc* (1971) dans le mouvement Chicano, Abreu étudie la signification politique et historique du bulletin *Nosotras* (1974-1976) produit par le Groupe latino-américain des femmes à Paris (1972-1976), auquel ont participé Danda Prado, Mariza Figueiredo, Lucia Tosí, Naty Guadilla, Clélia Pisa, Giovana Machado, Mireya Gutiérrez.

Maylei Blackwell, "Las Hijas de Cuauhtémoc : feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973", in Liliana Suárez Navaz et Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo : teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008, pp. 351-406 ; Maria Abreu "Nosotras : feminismo latino-americano em Paris", *Estudos Feministas*, Florianópolis, no 21, 2013, pp. 553-572.

[11] Márgara Millán, "De la périphérie vers le centre : origines et héritages des féminismes latino-américains", *Revue Tiers Monde*, no 209, 2012, pp. 37-52.

[12] Cette typologie a été établie par Gisela Espinoza Damián, *Cuatro vertientes del feminismo en México, diversidad de rutas y cruces de caminos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2009.

- [13] La relation entre race et genre ne doit rien au hasard. Il s'est produit quelque chose de semblable en France à la Réunion, pendant les années soixante et soixante-dix, lorsque l'État français lança un programme de gestion du ventre des femmes racialisées. Voir l'excellent livre de Françoise Vergès, *Le ventre des femmes : Capitalisme, racialisation, féminisme*, Albin Michel, Paris, 2017. D'autre part, nous ne saurions négliger le fait qu'à partir des années cinquante, le discours de contrôle de la natalité dans les pays du tiers monde est devenu un élément clef des politiques internationales.
- [14] Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, p. 30.
- [15] Sonia Álvarez, "Los feminismos latinoamericanos 'se globalizan': tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio", en Arturo Escobar (dir.), *Política cultural & Cultura política*, Taurus/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2011.
- [16] Je reviens à la notion de relation ethnique/classiste proposée par le sociologue péruvien Jorge Lora pour renvoyer au caractère capitaliste des relations coloniales en Amérique latine, mais aussi pour qualifier de manière matérialiste la subjectivité rebelle des communautés et des peuples en lutte. Jorge Lora Cam, *Los Andes. De rupturas anticoloniales y reconfiguraciones centroizquierdistas del poder*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2008.
- [17] Le débat relatif à cet "anniversaire" a eu des échos plus ou moins forts suivant les secteurs de la société où il avait lieu. Il a permis de prendre conscience des effets de la Conquête, de la colonisation et de l'évangélisation des peuples indigènes. Même l'Église latino-américaine a abordé cette question, non sans de fortes tensions : le courant conservateur, soutenu par la Curie romaine, s'est prononcé en faveur de la célébration de la Conquête, tandis que la tendance critique, proche de la théologie de la libération, a suggéré que ce sont les rébellions contre la colonisation qui devraient être commémorées. Michael Löwy, *Guerre des dieux. Religion and Politics in Latin America*, Mexico, Siglo XXI, 1999 ; Ignace Berten et René Luneau (dirs.), *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Centurion, Paris, 1991.
- [18] Entretien avec Gilmar Mauro, leader national du Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), "La estructura aguanta, la lucha persiste", in Luis Martínez Andrade, *Las dudas de dios. Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales*, Otramérica, Santander, 2015, pp. 113-1.
- [19] Il est important de souligner le rôle joué par les collectifs et groupes féministes dominicains comme *Identidad* dans l'organisation de cette rencontre. Voir Ochy Curiel, "Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité : Interview avec Ochy Curiel", *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 20, no 3, 1999, p. 53.
- [20] En effet, lors de la VII^e Rencontre tenue à Carthagène du Chili en 1996, les féministes autonomes ont lancé leur Déclaration du féminisme autonome. Ana Marcela Montanaro Mena, *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*, Dykinson, Madrid, 2017, p. 115.
- [21] Raúl Zibechi, *Descolonizar la rebeldía. (Des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*, Baladre, Málaga, 2014.
- [22] Marisa Belausteguigoitia, "Zapatista Women: Place-based Struggles and the Search for Autonomy", en Wendy Harcourt y Arturo Escobar, *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press, Bloomfield, 2005, pp. 190-205.
- [23] J'emprunte l'expression à Aureliano Ortega Esquivel lequeel, se basant sur le travail de Bolívar Echeverría, défend l'idée que nous devons renoncer aux récits d'émancipation. "La Teoría crítica hoy", en Stefan Gandler, *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Universidad Autónoma de Querétaro/Miguel Ángel Porrúa, México, 2016, pp. 79-99.
- [24] Propos du sous-commandant Insurgé Moisés, au nom du Commandement Général de l'EZLN, à la fin de la rencontre avec les parents des disparus et des étudiants d'Ayotzinapa, dans le caracol d'Oventik, le 15 novembre 2014. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/1/15/palabras-de-la-comandancia-general-del-ezln-en-voz-del-subcomandante-insurgente-moises-al-terminar-el-acto-con-la-caravana-de-familiares-de-desaparecidos-y-estudiantes-de-ayotzinapa-en-el-caracol-d/>
- [25] Raúl Zibechi, "El aguacero comienza con una sola gota", *La Jornada*, viernes 28 de noviembre de 2014. <http://www.jornada.com.mx/2014/11/28/index.php?section=opinion&article=029a1pol>
- [26] Barbara Christian, "The Race for Theory", *Cultural Critique*, n° 6, Spring 1987, pp. 51-64.
- [27] Silvia Rivera Cusicanqui, "Décoloniser la sociologie et la société", *Journal des anthropologues*, n° 110/111, 2007, pp. 249-265.
- [28] Ochy Curiel, "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista", *Nómadas*, n° 26, abril 2007, p. 93.
- [29] Par *femmes de couleur*, j'entends, comme Maria Lugones, "un terme qui désigne une coalition contre des oppressions multiples. Il ne s'agit pas simplement d'un marqueur racial ou d'une réaction à la domination raciale, mais d'un mouvement de solidarité horizontale. Women of Color est une expression qui a été adoptée par des femmes subalternes, victimes de dominations multiples aux États-Unis", María Lugones, "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, n° 9, 2008, p. 75.
- [30] Sans prétendre établir une liste exhaustive, nous mentionnerons les travaux suivants : Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, Routledge, New York, 2000 ; Yuderlys Espinosa Miñoso, *Escritos de una lesbiana oscura : reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*, En la frontera, Buenos Aires/Lima, 2007 ; Liliána Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo : teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008 ; Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011 ; Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología, Traficantes de sueños*, Madrid, 2012 ; Francisca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Desde Abajo, Bogotá, 2012 ; Yuderlys Espinosa, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa, *Tejiendo de otro modo : Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014 ; Breny Mendoza,

Ensayos de crítica feminista en Nuestra América, Herder, México, 2014 ; Ana Marcela Montanero Mena, *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*, Dykson, Madrid, 2017 ; bell hooks, *De la marge au centre. Théorie féministe*, Cambourakis, Paris, 2017 ; Bell Hooks, *El feminismo es para todo el mundo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2017.

[31] Kate Millett, *La politique du mâle*, Stock, Paris, 1971, p. 82.

[32] Pour l'Amérique latine, nous pourrions mentionner la contribution de Sueli Carneiro, Ochy Curielet Yuderky Espinosa à la production d'un féminisme de couleur.

[33] Ne voulant pas taire les autres récits du mouvement Chicano et, ainsi, contribuer au renforcement des mécanismes d'oubli et d'exclusion, je mentionnerai l'importance de certaines publications telles que : *Regeneración, Encuentro Femenil, Hijas de Cuauhtémoc, La Comadre, Fuego de Aztlán, Imágenes de la Chicana, Hembra*, etc. De même, le rôle d'Anna Nieto-Gomez, Adelaida del Castillo, Corrine Sánchez et Sylvia Castillo dans la montée du féminisme chicano doit être relevé. Maylei Blackwell, « Las Hijas de Cuauhtémoc : feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973 », in Liliana Suárez Navaz et Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo : teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008, pp. 351-406

[34] Rosalva Aída Hernández, "Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008, p. 82.

[35] Au nord de l'Atlantique, le féminisme noir et le féminisme chicano ont contribué au développement d'un féminisme musulman anticolonial. Leïla Benhadjoudja, "Territoires de libération. Perspectives féministes musulmanes", *Tumultes*, n° 50, pp. 111-130.

[36] Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, Routledge, New York, 2000.

[37] Sirma, Bilge, "Le blanchiment de l'intersectionnalité", *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, 2015, pp. 9-32.

[38] Sur l'hexagone, la seconde vague du féminisme français arrive au moment où se produit l'*aggiornamento* de l'Église. En 1962, a lieu la première session de Vatican II et la même année, le Mouvement féministe démocratique est créé. Certains auteurs y voient "la nouvelle gauche des femmes". Sur l'existence d'un féminisme chrétien de gauche et ses principales représentantes, voir Cécile de Corlieu, Geniève Texier, Évelyne Sullerot, Francine Dumas, Jeannette Laot, Odile Sicard, Françoise Vandermeersch, entre autres) et Mathilde Dubesset, "Un féminisme chrétien à gauche ?", Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel, *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Seuil, Paris, 2012, pp. 399-424.

[39] "Le christianisme de la libération latinoaméricain n'est pas seulement une émanation récente de cette tradition anticapitaliste propre à l'Église ou une version du catholicisme français de gauche. C'est d'abord l'apparition d'une nouvelle culture religieuse qui rend compte du contexte spécifique de l'Amérique latine : dépendance, pauvreté massive, violence institutionnalisée, religiosité populaire". Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1999, p. 46.

[40] Luis Martínez Andrade, "Liberation Theology : A Critique of Modernity", *Interventions : International Journal of Postcolonial Studies*, 2017, Volume 19, n° 5, pp. 620-630

[41] François Houtart, "La théologie de la libération en Amérique latine", *Contretemps*, n° 12, 2005, p. 67.

[42] Pour une meilleure connaissance des théologies féministes et de leur développement, je renvoie le lecteur aux travaux de Lucía Ramón Carbonell, "Introducción general a la historia de las teologías feministas", in Mercedes Arriaga Flores et Mercedes Navarro (eds.), *Teología feminista I*, Arcibel, Sevilla, 2007, pp. 103-107.

[43] J'emprunte cette expression de Stéphane Lavignotte pour désigner le spectre des théologies gay et lesbiennes apparues en Californie et à Londres dans les années 70 et leur développement ultérieur, en particulier avec des figures comme Robert Goss, Elizabeth Stuart et Audre Lorde. Stéphane Lavignotte, "Dieu est une lesbienne noire", *Contretemps*, n° 12, 2005, p. 56.

[44] Marcella Althaus-Reid, "Marx en un bar gay", *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, vol. 11, n° 1-2, 2008, p. 65.

[45] Si l'impact positif du féminisme et de la théorie queer sur les analyses marxistes est indéniable, la philosophe italienne Cinzia Aruzza insiste sur l'une de ses conséquences : aborder la question du caractère asexué des catégories marxistes n'a pas seulement permis d'enrichir la notion de classe mais aussi de réaliser une subtile critique du duo patriarcat-capitalisme. En ce sens, il ne faut pas voir la théorie queer comme un produit de plus d'un postmodernisme dépolitisé, mais comme une provocation au sein des études critiques de la société, du pouvoir et de la culture. Le féminisme est traversé par des débats que l'on pourrait résumer à travers la dichotomie reconnaissance/redistribution, et Aruzza voit très bien que cette dichotomie est un piège. Elle prend le mouvement zapatiste ou le Black Power en exemple et montre que la lutte pour l'identité et la justice sociale peuvent être intimement liées. Cinzia Aruzza, "Vers une 'union queer' du marxisme et féminisme", *Contretemps*, n° 6, 2010, p.94.

[46] Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, Bellaterra, Barcelona, 2005, p. 38.

[47] Paula Moles, "La teología 'queer' de Althaus Reid: el anti-mesianismo subversivo", *El títere y el enano*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 93.

[48] Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, Bellaterra, Barcelona, 2005, p. 249.

[49] Figure de proue de l'écoféminisme, la théologienne Rosemary Radford-Ruether a contribué à enrichir la notion de "justice sociale", comprise comme une transformation profonde du système des relations entre les êtres humains et la terre. Rosemary Radford-Ruether, "Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées", *Théologiques*, vol. 8, n° 2, 2000, pp. 35-

[50]Ivone Gebara, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, L'Harmattan, Paris, 1999.

[51]Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid, 2000, p. 100.

[52]L'écoféminisme est un mouvement antimilitariste issu de la convergence des luttes écologiques et antinucléaires qui ont eu lieu entre 1970 et 1980 (*Women for Life on Earth*). Bien que le terme ait été proposé en 1974 par la féministe française Françoise d'Eaubonne dans son ouvrage *Le Féminisme ou la mort*, ce n'est qu'en 2015 que le courant écoféministe a commencé à gagner du terrain dans l'hexagone. Pour Jeanne Burgart Goutal, l'écoféminisme a suscité des réticences chez les féministes françaises pour trois raisons principales : son emploi du concept de "nature", sa référence à la spiritualité (ou au sacré), et le rapport à la communauté. Voir Jeanne Burgart Goutal, "L'écoféminisme et la France : une inquiétante étrangeté", *Cités*, vol. 73, n° 1, 2018, pp. 67-79. Et il faut ajouter une chose : l'écologie a été perçue comme un discours univoque par beaucoup d'universitaires et de militants ; ils n'ont pas compris que le discours écologique pouvait avoir différentes modalités. En ce sens, l'écoféminisme est à rapprocher de l'*écologie des pauvres* analysé par Martínez Alier, pour lequel la question socio-environnementale est une dimension importante des luttes anticapitalistes du Sud global. Joan Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, Barcelone, 2011.

[53]Par la suite, Bolívar Echeverría a publié une version modifiée de cet article qu'il a incluse dans le chapitre 8 "la valeur d'usage : ontologie et sémiotique" de son livre *Valor de Uso y utopía*, Siglo XXI, Mexique, 2012, pp. 153-197.

[54]Stefan Gandler et Marco Aurelio García Barrios sont convaincus que cet article a posé les premières pierres d'une théorie matérialiste de la culture. Diana Fuentes, Isaac García et Carlos Oliva Mendoza (comps.), *Bolívar Echeverría : crítica e interpretación*, Ítaca, México, 2012 ; Stefan Gandler, (coord.), *Teoría crítica : imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Universidad Autónoma de Querétaro/Miguel Ángel Porrúa, México, 2016.

[55] Chandra Talpade Mohanty, "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008, pp. 117-163.

[56]Nelson Maldonado-Torres, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007,

[57] Chandra Talpade Mohanty, *op. cit.*, p. 118.

[58]*Ibid.*, p. 122.

[59]"La violence masculine doit être interprétée et théorisée au sein des sociétés spécifiques dans lesquelles elle se produit. Cela permet à la fois de mieux la comprendre et d'organiser plus efficacement sa transformation. Nous ne pouvons pas fonder la fraternité des femmes sur le genre ; la fraternité se forge dans une analyse et une pratique politique liées à des circonstances historiques concrètes." *Ibid.*, p. 131.

[60]*Ibid.*, pp. 154, 155 y 159.

[61]Chandra Talpade Mohanty, « De vuelta a « Bajo los ojos del Occidente » : la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas », in Liliana Suárez Navaz et Rosalva Aída Fernández (edit), *Descolonizando el feminismo, teoría y prácticas desde los márgenes*, Catedra, Universidad de Valencia, Madrid, 2008, pp. 407-464.

[62]Chandra Talpade Mohanty, *op.cit.*, p. 457.

[63]Allusion au supplice de Tupac Katari à la fin de la grande rébellion du XVIII^e siècle dans l'Audience de Charcas. NdT

[64]Silvia Rivera Cusicanqui, "*Oprimidos pero no vencidos*". *Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*, HILSBOL-CSUTCB, La Paz, 1984.

[65]Afin de réhabiliter le rôle joué par les femmes dans les mouvements de résistance anticoloniale et corriger cette absence dans les Études Subalternes, Kumkum Sangari et Sudesh Vaid ont édité en 1990 un livre collectif intitulé *Recasting Women : Essays in Indian Colonial History*. Cfr. Rosalva Aída Hernández Castillo, "Dialogues Sud-Sud. Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux", *Revue Tiers Monde*, n° 209, 2012, p. 165.

[66]Silvia Rivera Cusicanqui et Rossana Barragán (comps.), *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias-Sephis-Aruwiyiri, La Paz, 1997.

[67]Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Otramérica, Santander, 2012, p. 45.

[68] L'arrivée, l'accomplissement, de temps nouveaux, d'un « changement de la terre », d'une nouvelle ère

"Pacha = temps-espace ; kuti = tour (sur soi-même), révolution. Comme de nombreux concepts andins, le pachakuti peut avoir deux significations divergentes et complémentaires (bien que, dans certaines circonstances, antagoniques) : celui de catastrophe et de rénovation. [Ndt]

[69]Fédération Ouvrière Locale, Syndicat Féminin de Divers Offices et Fédération Ouvrière Féminin

[70] *Ibid.*, p. 235.

[71]Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, p. 249.

- [72]David Harvey, *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, 2004. Traduction française, *Le Nouvel Impérialisme*, Les praïres ordinaïres, Paris, 2010.
- [73]Sur cet aspect précis je me permets d'en référer à certains de mes travaux, Luis Martinez Andrade, "La religiosidad popular y el ecologismo de los pobres. Apuntes sobre el papel de la espiritualidad en los movimientos de resistencia", *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais*, vol. 6, n° 2, 2017, pp. 7-27 ; "Biocolonialité du pouvoir et mouvements sociaux dans l'Amérique latine", *Ecologie & Politique*, n° 55, 2017, pp. 153-164.
- [74]Pour la sociologue Jules Falquet, l'extractivisme représente un des ultimes avatars du patriarcat colonisateur, ainsi qu'une menace immédiate. Jules Falquet, *Pax neoliberalia. Perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence*, Éditions iXe, Donnemarie-Dontilly, 2016, p. 165.
- [75]Martín Cúneo y Emma Cascó, *Crónicas del estallido. Viaje a los movimientos sociales que cambiaron América Latina*, Icaria, Barcelona, 2013, pp. 108-111. Pour certaines féministes, les actions réalisées par Mujeres Creando n'ont eu un succès que dans le champ médiatique et n'ont pas réussi à établir une relation organique avec les mouvements sociaux. Sur ce point : Denise Y. Arnold y Alison Spedding, "Género, etnicidad y clases sociales: La mujer en los movimientos sociales y movimientos de mujeres", in Jesús Espasandín y Pablo Iglesias (coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*, El viejo topo, España, pp.155-188.
- [76]Cette position est partagée par l'anthropologue Rita Segato "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", in Karina Bidaseca (org.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, pp. 17-47.
- [77]La répartition des responsabilités au sein du couple, généralement mari et femme. Il existe cependant des communautés dans lesquelles une personne célibataire ou veuve est désignée pour réaliser ces tâches et peut être accompagnée par quelqu'un du sexe opposé.
- [78]Julieta Paredes, *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*, El Rebozo/Zapateándole/Lente flotante, México, 2013, p. 87.
- [79]Joan Tronto nous propose, depuis un autre horizon politique mais tout en restant inscrite dans la perspective féministe, d'appréhender le *care* (l'attention) en tant qu'instrument d'analyse politique critique qui, d'une part, identifie les relations de pouvoir, et d'autre part met en lumière les différentes formes de domination (genre, race, classe). De plus, Tronto souligne le fait que des féministes afro-américaines telles que Patricia Hill Collins et Katie G. Cannon ont elles aussi mené des réflexions sur la thématique du *care*. Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La découverte, Paris, 2009.
- [80]Cité dans Martin Cúneo et Emma Cascó, *Crónicas del estallido. Viaje a los movimientos sociales que cambiaron América Latina*, Icaria, Barcelona, 2013, p. 363.
- [81]Voir l'interview réalisée par Jules Falquet, "'Corps-territoire et territoire-Terre': le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal", *Cahiers du Genre*, n° 59, 2015, pp. 73-89.
- [82]Aura Cumes, "La cosmovisión maya et le patriarcat : une interprétation critique", *Recherches féministes*, vol. 30, n° 1, 2017, p. 47-59.
- [83]George L. Mosse, *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Abbeville, Paris, 1999.
- [84]Achille Mbembe, *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2010, p. 186.
- [85]Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989.
- [86]Achille Mbembe, *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2010, p. 221.
- [87]Achille Mbembe, *Sortir de la Grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La découverte, Paris, 2010, p. 217
- [88]Cinco Puntos Press, 2010.
- [89]Rubén Aguilar et Jorge Castañeda, *El narco : la guerra fallida*, Punto de lectura, México, 2010, p. 60.
- [90]"Est appelé nécro-empouvoirement le processus qui transforme les contextes et/ou situations de vulnérabilité et de subalternité en possibilité d'action et d'encapacitation, mais qui les reconfigurent par des pratiques dystopiques et l'auto-affirmation perverse que permettent les pratiques violentes", Sayak Valencia, *Capitalismo gore*, Melusina, España, 2010, pp. 205 y 206.
- [91]Sayak Valencia, *op.cit.*, p. 15.
- [92]Sayak Valencia, *op.cit.*, p. 93.
- [93]Edgardo Buscaglia, *Vacíos de poder en México. Cómo combatir la delincuencia organizada*, Debate, México, 2013, p. 33.
- [94]Il va sans dire que je rejoins Sayak Valencia quand elle affirme que l'analyse de la masculinité en tant que catégorie de genre est primordiale. Sayak Valencia, *op.cit.*, p. 184.
- [95]Anabel Hernández, *Los señores del Narco*, Grijalbo, México, 2010, p. 91.
- [96]María Luisa Mendosa, "Entrevista con Noam Chomsky. La deuda externa es un robo", *WebIslam*, 14 novembre 2003 ; https://www.webislam.com/articulos/27049-entrevista_con_noam_chomsky_la_deuda_externa_es_un_robo.html
- [97]Cesar Osorio Sánchez, "Kein Erfolgsmodell. Militärische Strategien der Drogenbekämpfung" (Colombia: lucha contra las drogas, poder mafioso y derechos humanos) en Anne Huffschmid, Wolf-Dieter Vogel, Nana Heidhues, Michael Krämer, Christiane Schulte

(ed.): *NarcoZones. Entgrenzte Märkte und Gewalt in Lateinamerika*, editorial Assoziation A, Berlin 2012, pp. 183-197

[98]Rafael Rodríguez Castañeda (coord.), *El México narco*, Temas de hoy, México, 2010.

[99]Oswaldo Zavala, *Los cárteles no existen. Narcotráfico y cultura en México*, Malpaso, Barcelona, 2018.

[100]Plus de dix ans auparavant, Claude Serfati affirmait que l'exploitation des ressources naturelles destinées à l'exportation serait mise en œuvre dans le cadre de "nouvelles guerres", autrement dit, que l'économie politique néolibérale serait accompagnée d'un discours de "sécurité nationale". Claude Serfati, *Impérialisme et militarisme : Actualité du XX^e siècle*, Page deux, Laussane, 2004.

[101]Jules Falquet, *Pax neoliberalia. Perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence*, Éditions iXe, Donnamarie-Dontilly, 2016, p. 122.

[102]Or les trois mécanismes – l'intensification du travail, la prolongation de la journée de travail, et l'expropriation de la part de travail nécessaire à l'ouvrier pour remplacer sa force de travail – représentent un mode de production fondé exclusivement sur une plus grande exploitation du travailleur, et non sur le développement de sa force productive (...) cela permet de baisser la composition-valeur du capital, ce qui, ajouté à l'intensification du degré d'exploitation du travail, fait s'élever simultanément le taux de plus-value et de profit. Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1974, pp.40-41.

[103]"Le pouvoir souverain, s'il est incapable de semer la terreur, ne peut s'affirmer". Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016, p. 46.

[104]Carlos Ramírez Vuelvas, *Mexican drugs. Cultura popular y narcotráfico*, Lengua de trapo, Madrid, 2011.

[105]Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998; Alain Touraine, *Le monde des femmes*, Fayard, Paris, 2006 ; Magali Uhl et Jean-Marie Brohm, *Le sexe des sociologues. La perspective sexuelle en sciences humaines*, La lettre volée, Bruxelles, 2003.

[106]À l'encontre de l'étude menée par A. Touraine, circonscrite au discours démocratique et non-révolutionnaire des femmes afin d'expliquer, du point de vue de la *sociologie de la liberté*, la capacité d'action auto-créative des femmes de la génération post-féministe, nous avons pour notre part essayé de contribuer à une *sociologie de la libération* qui a, elle, pour objectif d'appréhender la critique de la *modernité/colonialité* construite depuis les marges par des féministes d'autres générations et originaires de lieux, tant géographiques que discursifs, variés.

[107]Le terme *fémonationalisme* fait référence aux tentatives des partis européens de droite pour mêler les idéaux féministes aux campagnes anti-migratoires et islamophobes. Cfr. Sara Farris, "Les fondements politico-économiques du fémonationalisme", *Contretemps*, 2013: <http://www.contretemps.eu/les-fondements-politico-economiques-du-femonationalisme/>

[108]Sirin Adlbi Sibai, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Akal, México, 2017.

[109]Houria Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, La fabrique, Paris, 2016, pp. 81-87.

[110]Luis Martínez Andrade, *Las dudas de Dios. Teología de la liberación, Ecología y Movimientos Sociales*, Otramérica, Santander, 2015.

[111]Dans le domaine de l'histoire intellectuelle, le philosophe allemand Martin Mulsow soutient qu'« une constellation philosophique peut être définie comme un ensemble dense de personnes, d'idées, de théories, de problèmes ou de documents interagissant entre eux ; dans ce cas, seule l'analyse de cet ensemble et non de ses éléments isolés rend possible la compréhension des effets philosophiques et du devenir philosophique de ces personnes, idées et théories », Martin Mulsow, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 64, n° 1, 2009, p. 82.

[112]Inutile de dire que je ne partage pas l'universalisme abstrait (incarné entre autres par Yves Charles Zarka, en France) en vertu duquel les nouveaux courants féministes (plus précisément le féminisme islamique) seraient des mouvements qui luttent pour une soumission sacralisée ou pour l'imposition de modèles réactionnaires de société/modèles de société réactionnaires. Yves Charles Zarka, « Le féminisme brouillé », *Cités*, vol. 73, n° 1, 2018, pp. 3-9.

[113]Cf. Pierre Bourdieu (avec Loïc J. D. Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris, 1992.

[114]Bell Hooks, *El feminismo es para todo el mundo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2017.

[115]Michael Löwy, *On changing the world. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin*, Haymarket Books, Chicago, 2013, p. 19.