Bolla, Luisina

Genre, sexe et théorie décoloniale: débats autour du patriarcat et défis contemporains

Les Cahiers du CEDREF

2019, nro. 23, p. 136-169

*Bolla, L; Traductora Estelle Miramond, Traductora Luisina Bolla. (2019). Genre, sexe et théorie décoloniale: débats autour du patriarcat et défis contemporains. Les Cahiers du CEDREF (23), 136-169. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11938/pr.11938.pdf*

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Epistémologies féministes décoloniales
Controverses et dialogues transatlantiques

Coordonné par Jules Falquet et Artemisa Flores Espínola

Revue publiée par le Centre d'Enseignement, de Documentation
et de Recherches pour les Etudes Féministes —CEDREF

Revue publiée par le Centre d'Enseignement,
de Documentation et de Recherches pour les études féministes – CEDREF

Directrice de la publication : Azadeh Kian

Comité de rédaction : Paola Bacchetta, Lucia Direnberger, Jules Falquet, Dominique Fougeyrollas, Miriam Grossi, Azadeh Kian, Diane Lamoureux, Sophie Lhenry, Aude Rabaud, Camille Schmoll, Asli Tesleren, Buket Turkmen

La publication de cet ouvrage a été rendue possible grâce
au soutien de l'IHSS (Institut des Humanités, Sciences et Sociétés)
et du CEDREF
(Centre d'Enseignement, de Documentation et de Recherches
pour les Etudes Féministes – CEDREF).

Secrétariat administratif : Valérie Lowit 01 57 27 66 86

Adresse : Université Paris Diderot - Paris 7
Laboratoire du Changement Social et Politique
Case courrier 7101
75205 PARIS CEDEX 13

Adresse électronique : valerie.lowit@univ-paris-diderot.fr

Copyright © 2019 Université de Paris
ISSN : 1146-6472
ISBN : 978-2-7442-0202-5
Éditeur : Université de Paris

Mise en page : Corinne App

Prix : 12 € plus frais de port

5	Jules Falquet et Artemisa Flores Espínola <i>Introduction</i>
46	María Lugones <i>La colonialité du genre</i>
90	Breny Mendoza <i>La question de la colonialité du genre</i>
118	María Luisa Femenías <i>Épistémologies du Sud : lectures critiques du féminisme décolonial</i>
136	Luisina Bolla <i>Genre, sexe et théorie décoloniale : débat autour du patriarcat et défis contemporains</i>
170	Mira Younes <i>Quand la maison du-de la maître-sse est hybride : savoirs migrants et pratiques de l'interdépendance</i>
200	Présentation des autrices

Luisina Bolla

Genre, sexe et théorie décoloniale : débats autour du patriarcat et défis contemporains¹

1 | Je remercie Estelle Miramond pour le travail de traduction de la première partie de ce texte, ainsi que pour l'échange d'idées qui a accompagné le travail autour de la traduction. Je remercie également Jules Falquet et Artemisa Flores Espínola pour leur minutieux travail d'édition et révision, qui a enrichi le texte, María Luisa Femenías pour ses commentaires sur une version précédente de cet article, et Joaquín Vélez, pour son écoute attentive et ses contributions anthropologiques.

2 | On trouvera dans ce numéro la traduction de l'article fondateur de Lugones "La colonialité du genre" (2008), ainsi qu'une traduction d'un article de Mendoza à propos de celui de Lugones, "La question de la colonialité du genre", (2012) (NdE).

À partir du début des années 1970, les analyses pionnières développées par les théoriciennes féministes matérialistes francophones permettent d'élaborer un cadre d'analyse antinaturaliste qui rend possible des nouvelles compréhensions des phénomènes sociaux. En 1972, Colette Guillaumin publie sa thèse de doctorat, *L'idéologie raciste*. Dans le sillage des règles de la méthode durkheimienne —un fait social ne s'explique que par un autre fait social— elle démarque la catégorie de “race” de ses connotations biologistes, ainsi que de l'évidence supposée des “marques somatiques”, pour proposer une analyse sociologique de la race. Au cours des mêmes années, la sociologue et anthropologue Nicole-Claude Mathieu effectue une analyse similaire sur la catégorie de “sexe”. C'est pourquoi, en 1971, elle demande : Comment définir le sexe de manière sociologique, sans revenir à la nature ou à la biologie ?

Ces deux réflexions pionnières partagent un diagnostic commun, identifié à la fois par Guillaumin et Mathieu : le retour de conceptions biologisantes pour expliquer les faits sociaux, c'est-à-dire, la naturalisation des diverses oppressions dans les études scientifiques des années 60. Cinquante ans après, ce diagnostic est toujours valable en ce qui concerne certaines théories contemporaines. Dans la première partie de ce travail, on essaiera de reprendre les propositions de Mathieu et de Guillaumin pour analyser certains aspects de la théorie décoloniale, telle que l'a formulée le sociologue péruvien Aníbal Quijano, référent et fondateur de la théorie critique de la colonialité du pouvoir. Bien que sa proposition permette de visibiliser les mécanismes *naturalisateurs* mis en place par la modernité/colonialité, on examinera comment lui-même abandonne cette grille d'analyse quand il s'agit de dénaturiser le sexe, phénomène déjà abordé par des théoriciennes comme María Lugones (2008) ou Breny Mendoza (2010) entre autres².

L'objectif de la deuxième partie sera d'analyser les différentes perspectives du patriarcat élaborées par les féministes décoloniales et d'Abya Yala. On montrera qu'elles permettent de penser de manière innovante cet espace vide dans le discours de la décolonialité hégémonique, en rendant visibles les articulations entre genre ou *sexe social* et colonialité. Cela nous permettra de poser quelques questions : féminisme et décolonialité, dans leurs versions hégémoniques, forment-ils un autre "mariage malheureux" — pour reprendre les termes d'Heidi Hartmann à propos du rapport entre marxisme et féminisme ? Dans quelle mesure les apports de la théorie féministe s'intègrent-ils (ou pas) dans la perspective décoloniale hégémonique ? Et quels sont les autres défis qu'on trouve à la croisée du féminisme et de la décolonialité ? Dans la troisième partie, et pour conclure, nous attirerons l'attention sur un autre aspect fondamental : l'importance du saut géopolitique qui découle de la diffusion internationale de la théorie décoloniale. Historiquement, on sait que l'orientation prise par les théories a été presque unidirectionnelle, depuis les centres du savoir/pouvoir vers les périphéries du savoir-pouvoir. Cependant, il semble que certaines théories aient réussi à sauter la barrière géo-politique, et parmi elles la théorie décoloniale. L'on doit se demander comment s'est fait ce bouleversement, qui bien entendu n'est pas qu'un changement directionnel dans la circulation des théories, du Sud au Nord, mais aussi et surtout une reconfiguration aux conséquences politiques très importantes. Comment la théorie décoloniale s'est-elle développée dans les universités en dehors de l'Abya Yala et quelles sont les conséquences d'un tel saut géopolitique ? Comment les féminismes d'Abya Yala sont-ils affectés ou interpellés par la circulation internationale croissante de la théorie décoloniale dans le milieu académique ?

I. Quijano au prisme des féministes matérialistes francophones

1. Nicole Claude Mathieu : évidence fétiche ou conceptualisation sociologique du sexe ?

En 1971, Nicole-Claude Mathieu publie un article intitulé : “Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe”. L’objectif de ce travail était de penser la possibilité d’une définition sociologique des catégories de sexe, en proposant de ces catégories une définition strictement sociale, non-naturaliste, séparée du domaine biologique. Le prisme de l’analyse féministe matérialiste permet à Mathieu de comprendre le sexe dans son caractère social et dialectique. Les hommes étant définis par les femmes et réciproquement, il s’agit de conceptualiser le *rapport social* qui constitue ces catégories : “L’une comme l’autre ne peuvent être étudiées isolément, du moins sans qu’elles n’aient été auparavant pleinement conceptualisées comme éléments d’un même système structural” (Mathieu, 1971/2013 : 37). Il s’agit alors de groupes ou classes sociales, ce qui permet de dénaturaliser l’illusion biologique à travers le concept de *sexe social*. En faisant cela, Mathieu nous propose un cadre épistémologique alternatif à celui du système sexe/genre : “avant le concept de genre et au-delà” (Falquet, 2011 : 198), qui questionne le binarisme *nature/culture*.

Pour soutenir son argumentation, Mathieu compare les trois catégories fondamentales utilisés en sociologie : de classe, de sexe et d’âge, en montrant les différences qui existent entre elles. Loin de réduire ou de simplifier la complexité de chacune des trois catégories, Mathieu remarque que dans les recherches des années soixante-dix, ces trois catégories ne bénéficient pas de la même rigueur d’analyse. En

premier lieu, la classe a pour la sociologie une signification et une pertinence très claire. Elle est définie selon des critères sociaux : fonction dans la production, entrée, statut économique, niveau d’instruction, etc. Les études qui portent sur la classe n’examinent pas uniquement des groupes sociaux particuliers —la classe ouvrière, la bourgeoisie, les agriculteurs et agricultrices...— mais adoptent une problématique globale qui tend à définir et à considérer les groupes étudiés dans leurs rapports réciproques, où l’appartenance à telle ou telle classe produit des variations de comportements, d’attitudes, d’opinions.

Comme Mathieu le souligne : “avec l’âge puis le sexe, on va voir la rigueur de la définition sociologique décroître progressivement” (Mathieu, [1971] 2013 : 20). Que se passe-t-il ? L’âge et le sexe ont tous les deux la particularité d’être reconnus et pensés comme *catégories biologiques réelles*, en même temps qu’ils sont utilisés comme des variables sociologiques.

“Si en effet l’on reconnaît la classe et la profession comme un donné purement sociologique, en revanche l’ambiguïté entre sociologique et biologique demeure pour les catégories d’âge et de sexe – quoique à moindre degré pour l’âge – et emmène en définitive à les utiliser dans l’analyse des faits sociaux sans trop s’aventurer à préciser si l’on y admet ou non le rôle d’une détermination biologique” (Mathieu, 2013 : 21).

L’ambiguïté entre préjugés biologiques non analysés —ce qu’elle appelle l’*évidence fétiche* du sexe—, d’une part, et l’utilisation prétendument sociologique de cette catégorie, d’autre part, indique une tension qui montre qu’au début des années 70s, le “sexe” est une catégorie qui n’a pas encore de signification pleinement sociale.

À ces trois variables fondamentales remarquées par Mathieu, —classe, sexe, âge—, on doit ajouter celle de “race”. Non pas que la race soit étrangère à la perspective féministe matérialiste francophone, bien au contraire. Dans les années soixante-dix, la sociologue Colette Guillaumin s’est consacrée à l’analyse de “l’idéologie raciste” et de la façon par laquelle la perception somato-biologique construite par cette idéologie, à travers les “systèmes de marques” pouvait être étendue aux autres catégories sociales, notamment au sexe (Guillaumin, 1972/1977/2016). Guillaumin montre que la marque biologique n’est pas seulement utilisée pour tenter de justifier la race, mais qu’elle est reproduite dans différents schémas explicatifs et mobilisée pour expliquer la folie, les sexes, l’âge, entre autres ; catégories aussi “racisées” elles aussi dans la mesure où elles sont construites par le pouvoir “au nom d’un signe biologique irréversible” (Guillaumin, 1972 : 7).

La marque biologique exprime ainsi la manière dont le pouvoir est distribué dans les sociétés, où l’imputation du naturel s’applique différemment aux groupes opprimés : “Ce naturalisme-là peut s’appeler racisme, il peut s’appeler sexisme, il revient toujours à dire que la Nature, cette nouvelle venue qui a pris la place des dieux, fixe les règles sociales et va jusqu’à organiser des programmes génétiques spéciaux pour ceux qui sont socialement dominés” (Guillaumin, 1978/2016 : 47). Il convient de noter qu’il ne s’agit pas d’établir une quelconque analogie entre race, sexe et classe. Bien au contraire, j’estime en suivant l’interprétation de Jules Falquet (2015), que son objectif est de montrer l’articulation entre des systèmes de domination spécifiques mais solidaires, qui présentent un dénominateur commun : la tentative de naturalisation des différents rapports sociaux comme “processus idéologique commun” (Falquet, 2015 : 370)³.

Bien que ses analyses soient passées en partie inaperçues à cause des invisibilisations historiques —à la fois par les théories patriarcales et par les généalogies officielles du féminisme, dont le centre se déplace vers l’ouest anglophone depuis la seconde moitié du ^{xx}e siècle—, la théorie féministe matérialiste est l’une des pionnières dans la dénaturalisation radicale du sexe, de la race et de l’âge, reformulant l’idée de “classe sociale” marxiste pour l’étendre à un ensemble plus large de rapports sociaux.

Parmi les nombreux courants théoriques qui ont questionné la matrice marxiste (dans ses différents niveaux d’orthodoxie), il existe une théorie latino-américaine qui, dans des circonstances très différentes à celles du féminisme matérialiste, a consacré elle aussi une grande partie de ses travaux à l’étude de la formation de la catégorie de race. Nous nous référons à celui de la critique de la colonialité du pouvoir, également appelé “théorie décoloniale”. Ce courant place au centre de ses réflexions la notion de race, comprise comme nouveau modèle de pouvoir de la modernité / colonialité⁴. Dans cette perspective, c’est en 1492 avec l’invasion coloniale d’Abya Yala et de toute la région qui

3 | “Certes, les féministes Noires états-uniennes ont largement critiqué les parallèles abusifs souvent tracés par les féministes blanches entre le mariage (et la condition des femmes) et l’esclavage. Cependant, Guillaumin évite l’analogie simpliste et ahistorique pour amorcer au contraire une réflexion circonstanciée sur l’imbrication des rapports sociaux” (Falquet, 2015 : 370). En effet, faire une analogie entre la situation des femmes et l’esclavage empêche de voir la situation des esclaves qui sont en même temps des femmes, et réciproquement, des femmes qui sont en même temps des esclaves (cf. Falquet, *ibid*). Selon Guillaumin, il s’agit de deux rapports sociaux que l’on peut différencier (sexage et esclavage) mais qui possèdent un point de convergence : l’appropriation directe du corps entier et pas seulement de la force de travail, achetée/mesurable dans le temps —comme dans le rapport salarial.

4 | Dans la perspective de Quijano, la colonialité est liée au colonialisme, mais il ne faut pas confondre les deux termes: alors que le colonialisme fait référence à une structure de domination où le contrôle de l’autorité politique, des ressources productives et d’une population déterminée est aux mains d’une entité externe dont le siège est situé dans une autre juridiction territoriale; la colonialité - issue du colonialisme - repose sur l’établissement de rapports de pouvoir racistes, imposant une classification sociale de la population du monde fondée sur la race (cf. Quijano, 2007).

sera désormais appelée “Amérique”, que la race émerge comme modèle mondial de classification des personnes :

“Ce qui a commencé avec l’Amérique était imposé dans le monde entier. La population du monde entier a été classifiée, avant tout, dans des identités “raciales” et divisée entre “européen” dominant / supérieur et “non européen” dominé / inférieur” (Quijano, 2007 : 318. Trad. propre).

Selon Quijano, cette classification raciale des populations devient globale à partir de l’invasion coloniale de l’Amérique ; c’est-à-dire qu’elle est imposée mondialement —et on peut dire, “exportée” de l’Amérique— par le colonialisme de l’Europe, qui est simultanément constituée en tant que nouveau centre du pouvoir mondial. Le même mouvement soutiendra également l’expansion du capitalisme émergent dans le monde entier, à travers l’extractivisme ou le pillage de ressources considérées comme “naturelles”, ce qui permet de consolider un système mondial différencié en centres et en périphéries.

Dans ce sillage, nous allons mobiliser les observations critiques de N.-C. Mathieu, en les appliquant à la théorie d’Aníbal Quijano, que l’on va interroger autour de deux éléments : 1] l’absence d’une définition sociologique du “sexe”, qui demeure pour Quijano rattaché au domaine de la biologie ; 2] l’absence d’une réflexion *globale* qui intègre les rapports sociaux de sexe dans la conformation de la colonialité du pouvoir.

2. Quijano et les limites de la dénaturalisation

La perspective de Quijano permet de dénoncer le mode par lequel la *naturalisation* faisait (et fait) partie intégrante du projet

colonial-moderne. Quel était l'objectif d'une telle naturalisation ? Garantir l'extraction des ressources "naturelles" et en même temps, ancrer la nouvelle classification sociale dans un ordre aussi "naturel", avec des conséquences fondamentales sur l'organisation du travail. La colonialité du pouvoir va différencier les européens ou "la race blanche" des non européens, réunis sous le concept moderne-colonial de "races de couleur" y compris indigènes, métis, "noirs", "olivâtres" [*aceitunados*], formant les nouvelles identités sociales de la colonialité. L'un des noyaux de l'eurocentrisme est justement, selon Quijano, "une conception de l'humanité, selon laquelle la population du monde est divisée en inférieurs et supérieurs, irrationnels et rationnels, primitifs et civilisés, traditionnels et modernes" (Quijano, 2007 : 287).

Cependant —et conformément à la mise en garde de Quijano— l'eurocentrisme n'est pas seulement la perspective cognitive des européens, ni même celle des maîtres du capitalisme mondial, mais concerne "l'ensemble de celles et ceux qui ont été éduqué.e.s sous son hégémonie (...) [parce] qu'il *naturalise* l'expérience des individus dans ce schéma de pouvoir. Il la fait apparaître comme *naturelle*, et en conséquence comme une donnée, non susceptible d'être questionnée" (Quijano, 2007 : 287). Dans une lecture critique —et dans le sillage des analyses de María Lugones (2008)— nous verrons jusqu'à quel point cette naturalisation eurocentrée traverse la théorie de Quijano lui-même, en faisant apparaître certains rapports sociaux comme données non questionnées. De fait, le soupçon politique et méthodologique qui amène Quijano à refuser la naturalité de la race, est mis en suspens face à "l'évidence naturelle" du sexe :

"Le sexe et l'âge sont des attributs biologiques différentiels (...) En revanche, la force de travail et le phénotype ne sont pas des attributs biologiques différentiels. La couleur de peau,

la forme et la couleur des cheveux, des yeux, la forme et la taille du nez, etc. n'ont aucune conséquence dans la structure biologique de la personne et certainement encore moins dans ses capacités historiques. Et, de la même manière, être travailleur "manuel" ou "intellectuel" n'a aucun rapport avec la structure biologique" (Quijano, 2007 : 317. Trad. propre)

Comme on peut le voir dans l'extrait précédent, l'analyse critique de Quijano applique un "double standard" - pour le dire dans les termes de certaines théoriciennes – quand il s'agit de juger les phénomènes naturalisés par la matrice du pouvoir colonial-moderne. On peut constater qu'existent certains attributs *naturalisés*, mais non-naturels (la race, la position dans la division du travail) qui se complètent avec les attributs *naturalisés et naturels* (sexe, âge) – Quijano aussi parle vaguement d'une "référence réel à la nature" (2007 : 317). On peut voir que Quijano, bien qu'il soit très critique du marxisme orthodoxe, a retenu l'un de ses présupposés de base : celui de comprendre le sexe et l'âge comme de simples données naturelles⁵. Il y aurait donc pour Quijano une sorte d'échelle, avec certains degrés "plus naturels" que d'autres, justifiés par une référence à un ordre prétendument biologique ; alors que d'autres attributs constitueraient de simples produits historiques et sociaux. De cette manière, l'analyse de Quijano mène au paradoxe —ou au paralogisme— détecté par Colette Guillaumin : "tous les humains sont naturels mais certains sont plus naturels que les autres" (Guillaumin, 1978/2016 : 59). Alors que la race est définie comme un construit historique produit par des rapports de pouvoir,

5 | Dans *L'Idéologie Allemande* comme dans les *Manuscrits économico-philosophiques*, la "division sexuelle du travail" est considérée comme une donnée naturelle, plus ou moins au fondement de l'autre division du travail, celle qui est qualifiée de "division sociale". Dans la perspective du marxisme orthodoxe, il existerait donc deux divisions du travail : l'une, naturelle, originaire ; "inscrite" dans les sexes et cristallisée dans la famille, mais inscrite aussi dans l'âge, "en vertu des dispositions naturelles". Et l'autre division sociale, historique, réversible : entre classes.

“contrairement à toute fixation biologique et à toute possibilité d’essentialisme” (Segato, 2015 : 230), le sexe est compris d’abord comme un attribut biologique différentiel, qui seulement “après” serait associé à une réélaboration comme attribut social, tout comme l’âge :

“Si au sujet des anciens [on peut ajouter : et actuels] colonisés et des anciens esclaves comme à propos du prolétariat, il y a une *controverse* sur la question de leur présumée “nature”, pour ce qui est des femmes il n’y a *aucune controverse* : les femmes sont considérées par tous comme étant d’une nature particulière, elles sont supposées être “naturellement spécifiques” et *non socialement*” (Guillaumin, 1978/2016 : 59).

Cependant, la comparaison entre sexe et phénotype semble parfois amener Quijano à reconnaître que le sexe n’est pas une donnée biologique. Si le phénotype n’est lié à aucune nature, mais si c’est au contraire la colonialité du pouvoir ce qui le place “du côté de la biologie” (et *ergo* de l’in-modifiable, incontournable) ; si c’est la catégorie de race qui produit l’illusion biologique, pourquoi ne pas étendre le prisme de l’analyse critique et anti-biologique au sexe ? —on se souviendra que justement, tel était le parcours suivi par Colette Guillaumin plusieurs décennies auparavant. Quelques pages avant, comme si Quijano était conscient de ces ambiguïtés, le texte indique :

“La “naturalisation” mythologique des catégories basiques de l’exploitation/domination est un instrument du pouvoir exceptionnellement puissant. L’exemple le plus connu est celui de la production du genre comme s’il était identique au sexe. Nombreuses sont les personnes qui pensent que la même chose a lieu entre la “race” et, surtout, la “couleur”. Mais c’est là une confusion radicale. Après tout, le sexe est vraiment un attribut

biologique —il implique des processus biologiques— et il a quelque chose à voir avec le “genre”. Mais la “couleur” est, littéralement, une invention euro-centrée en tant que référence “naturelle” ou “biologique” de “race”, et n’a rien à faire avec la biologie” (Quijano, 2007 : 324. Traduit et souligné par nous).

On peut remarquer que l’auteur ne soutient pas seulement l’existence d’une base biologique du sexe —qui en fin de compte pourrait nous renvoyer au système *sex/gender* tel que formulé par les féministes anglophones dans les années soixante-dix : *le sexe est au genre ce que la race est à l’ethnicité, et la nature à la société*, selon la formulation de Verena Stolcke— ; mais qu’il glisse subrepticement vers l’idée d’une causalité du sexe sur le genre. Après tout, l’affirmation selon laquelle “cela a quelque chose à voir” ne peut pas passer aussi inaperçue que le voudrait l’auteur. Elle nous révèle que nous ne sommes pas confronté.e.s à un *revival* du paradigme basé sur l’opposition *sexe/natura* et *genre/nurtura*, parce que la *naturalisation* dépasse le premier binôme pour avancer vers le genre. Quijano ne développe pas cette idée. Il n’explicite pas la manière dont sexe et genre “ont quelque chose à voir”, mais ce qui est clair, c’est que le lien entre sexe et genre ne s’inscrit pas dans un ordre social, politique ou économique.

En analysant la place que le sexe occupe dans le discours hégémonique de la décolonialité, on constate qu’il reste dans les marges de réflexion des penseurs déjà consacrés, qui tendent à ne pas intégrer cet aspect fondamental du pouvoir dans leurs réflexions, mais qui laissent parfois cette charge aux femmes. Comme María Luisa Femenías l’a démontré, la subsistance du biais sexiste est l’un des présupposés non questionnés de la théorie critique de la colonialité du pouvoir (Femenías, 2019) —et on verra qu’il n’est pas le seul. Ce que Nicole-Claude Mathieu a appelé la “non intégration des femmes au niveau

théorique” (Mathieu, 1985/2013 : 83) résonne avec l’actualité de la théorie décoloniale hégémonique.

L’analyse pionnière de Nicole-Claude Mathieu a mis en évidence qu’il existe des nombreux mécanismes androcentriques traversant la construction des théories. Le plus notoire d’entre eux est celui de refuser de décrire comme d’analyser l’importance structurelle des femmes et de leur travail dans la production et la reproduction de certains groupes ou processus historiques. Cependant, des formes plus subtiles de viricisme consistent notamment dans la description de la spécificité de processus ou tâches réalisées par des femmes, mais “sans les intégrer cependant au niveau de généralisations et d’interprétations théoriques” (Mathieu, 1985/2013 : 83). Au moment des conclusions, les observations sur les femmes disparaissent. C’est ce qui semble se produire avec la théorie décoloniale de Quijano, qui reconnaît le contrôle colonial du “sexe, de ses produits et de la reproduction de l’espèce” (Quijano, 2007 : 289), mais hésite enfin et adopte une définition biologiste de celui-ci. C’est pour cela que la recherche féministe doit être véritablement analysée et intégrée à la théorie, mise en lien avec les processus au sein desquels elle était auparavant invisible, et qu’elle transforme en éclairant une nouvelle dimension fondamentale du pouvoir : “Il ne s’agit pas seulement d’introduire le genre comme un des thèmes de la critique décoloniale (...) mais de lui donner un vrai statut théorique et épistémologique en l’examinant comme une catégorie centrale capable d’éclairer tous les autres aspects de la transformation imposée à la vie des communautés” (Segato, 2015 : 81. Trad. propre). L’analyse critique de Nicole-Claude Mathieu nous met donc en garde contre l’inclusion du sexe (ou du genre) en annexe, mécanisme subtil qui constitue toujours un défi lors de la relecture critique de théories et de pédagogies.

II. Critiques féministes décoloniales

Nous avons essayé de montrer que les observations pionnières de Nicole Claude Mathieu sur l'androcentrisme épistémique pourraient être reprises pour dénoncer les biais patriarcaux dans la théorie de Quijano. Mais il faut souligner que la théorie de Quijano a été questionnée par de nombreuses théoriciennes féministes. Elles ont dénoncé la lacune théorique existant dans la théorie décoloniale de Quijano en proposant d'autres moyens de comprendre la relation colonialité/décolonialité d'un point de vue féministe. Cela nous permet de remettre en question les versions androcentriques de la théorie décoloniale, ainsi que les versions eeuurocentriques⁶ du féminisme.

L'écrivaine et anthropologue maya-kaqchikel Aura Cumes propose une schématisation qui nous permet de distinguer *quatre perspectives* dans les féminismes d'Abya Yala, en prenant comme clé leurs interprétations du patriarcat⁷ : la première perspective soutient que le patriarcat et la classification sociale du genre sont des legs coloniaux ; Cumes y localise María Lugones et Oyèrónkẹ Oyèwùmi. La seconde perspective serait représentée par l'anthropologue argentine Rita Segato, qui assure que tous les mythes d'origine subordonnent les femmes —une position que Cumes, par contre, discute lors de l'analyse critique du *Popol Wuj* (Cumes, 2017)⁸. La troisième perspective serait le féminisme communautaire, qui soutient l'existence d'un patriarcat occidental et d'un patriarcat ancestral qui se rencontreraient la colonisation (nous pouvons inclure ici les positions de Julieta Paredes et Lorena Cabnal). Enfin, Cumes caractérise la position de la

6 | En suivant le néologisme *eeuurocentrismo*, proposé par Carlos Walter Porto-Gonçalves (2018), qui récupère la double coalition européenne et américaine du pouvoir moderne-colonial.

7 | On continue ici l'interprétation de la théorie de Cumes proposée par Yuderlys Espinosa Miñoso (2017). Une classification légèrement différente à celle de Cumes est proposée par Segato (2013 : 81 y ss).

théorie italo-américaine Silvia Federici sur la nécessité d'historiciser le patriarcat (Espinosa Miñoso, 2017 : 12). Dans cette section, on examinera les différentes critiques proposées depuis les féminismes d'Abya Yala, qui coïncident avec les trois premières perspectives identifiées par Cumes.

1. *La colonialité du genre*

La philosophe argentine basée aux États-Unis, María Lugones a été la première à énoncer le projet d'un "féminisme décolonial" qui articulait les contributions du groupe connu sous le nom de Groupe Modernité-Colonialité avec des développements issus des féminismes noir et chicano, autour de la notion d'intersectionnalité (Lugones, 2008 ; Espinosa Miñoso, 2014 : 30). Selon Lugones, Quijano ne réalisait pas qu'en instaurant une classification sociale basée sur la racialisation, s'installait aussi un nouvel *ordre de genre*, inconnu jusqu'alors en Abya Yala. "Le regard de Quijano présuppose une compréhension patriarcale et hétérosexuelle des luttes pour le contrôle du sexe, de ses ressources et produits. Quijano accepte le sens capitaliste, eurocentré et global du genre" (Lugones, 2008 : 77). La thèse de Lugones sur la colonialité du genre permet ainsi d'approfondir un élément fondamental que la théorie de la colonialité du pouvoir avait laissé de côté.

8 | Cumes analyse la notion de *winaq*, ou "personne", qui apparaît dans les récits d'origine du *Popol Wuj*. Selon l'auteure, *winaq* est une catégorie "qui représente la pluralité et qui s'explique par l'interrelation avec tout ce qui l'entoure, ainsi que les idées de parité et d'interconnexion entre les femmes et les hommes" (Cumes, 2017 : 57). Cumes nous rappelle que dans certaines langues mayas, la notion de personne n'est pas genrée ; alors "le mot peut évoquer autant des femmes que des hommes, des garçons que des filles ou des aînés que des aînées" (Cumes, 2017 : 50), en traversant le sexe et l'âge en même temps ! De plus, selon Cumes, la notion de *winaq* inclut autant la diversité sexuelle que la diversité des identités de genre, raison pour laquelle les personnes qui ne s'identifient pas avec le binarisme homme/femme sont aussi représentées comme *winaq*.

Lugones montre que le rapport entre colonialité et genre échappe à l'attention —ou passe inaperçu— parce que les catégories choisissent toujours le “dominant” : ainsi, la catégorie “femme” désignerait éminemment les femmes bourgeoises blanches. La catégorie “noir” désignerait éminemment les mâles noirs. L'analyse de Lugones montre que, dans cette perspective, l'oppression d'une femme noire —ou membre des peuples originaires— reste invisibilisée. Lugones reprend la théorie de l'intersectionnalité de Crenshaw pour visualiser cet espace vide et éviter ce qu'il appelle une pensée catégorielle binaire : “Ce n'est qu'en percevant le sexe et la race comme indissociables ou indissolublement fusionnés que nous pourrions vraiment voir les femmes de couleur. Cela implique que le terme *femme* lui-même, sans préciser la fusion, n'a pas de sens ou a un sens raciste” (Lugones, 2008 : 83).

Afin de soutenir son argumentation, Lugones mobilise les recherches d'Oyèrónkẹ Oyěwùmi sur les *Yoruba* et leur organisation par âge. Selon Oyěwùmi et Lugones, le genre constitue un dispositif colonial qui n'existait pas encore dans le monde pré-intrusion coloniale et qui impose tant l'hétérosexualité que le dimorphisme sexuel. La stratégie des deux auteures consiste à visibiliser le caractère social et politique du sexe, à travers une analyse de sa genèse occidentale comme *construit* colonial. Lugones montre l'incohérence de l'analyse de Quijano et elle étend les conclusions qu'il propose sur la “race” au “genre”, en montrant son origine commune et son utilité pour saisir la nouvelle division du travail. Ceci étant dit, plusieurs théoriciennes ont discuté cette hypothèse.

L'anthropologue Rita Segato, en proposant des analyses sur la civilisation yoruba de la diaspora et les pratiques du culte de Xangô à Recife (Brésil), est arrivée à des conclusions différentes de celles d'Oyèrónkẹ Oyěwùmi. Bien qu'elle confirme “le degré élevé d'abstraction de la

construction de genre par rapport aux signifiants anatomiques, c'est-à-dire l'absence d'essentialisme biologique" (Segato, 2003 b : 335) ainsi comme l'extrême mobilité du genre (Segato, 1986/2003 : 217), elle constate l'existence d'un dimorphisme sexuel manifeste par exemple dans la générisation/sexuation des *orixas* :

"En lisant Oyèrónké, on est amené à se demander pourquoi si, comme elle le soutient, l'anatomie manquait de signification sociale chez les Yorubas, les *orixas*, divinités libres et au-dessus des restrictions humaines, étaient néanmoins dotées d'anatomie et de comportement sexualisés dans leurs représentations mythologiques (...) Pourquoi les *orixas* auraient-elles et auraient-ils, dans leur représentation mythique, des corps marqués par le dimorphisme anatomique et les prédicats de genre si ceux-ci n'avaient aucune conséquence, comme le dit Oyèrónké, sur les relations sociales, si cela n'exprimait rien de relatif à un imaginaire de genre chez l'être humain ?" (Segato, 2003 b : 339. Trad. propre)

Dans l'analyse du culte de Xangô, indépendant du corps ou de l'anatomie, les termes de genre restent un langage pour les relations sociales et organisent certains aspects de l'interaction sociale (Segato, 2003 b : 341). Mais même lorsque subsistent des termes de genre et de nomenclature familiale, qui correspondent formellement au paysage patriarcal hégémonique de la société environnante, les pratiques et les usages les transgressent dans une sorte de tension permanente : "Nous sommes confrontés au cas du subalterne qui reproduit le langage du dominateur mais qui, dans son utilisation, dérange, dynamite et déstabilise" (Segato, 2003 b : 355. Trad. propre).

Cela nous indique alors une voie alternative basée sur les nombreuses évidences ethnographiques selon lesquelles, dans les sociétés tribales et afro-américaines, existait déjà une “nomenclature de genre”. Segato reconnaît l’existence d’un *patriarcat de basse intensité* dans les communautés, qu’elle qualifie de “monde-hameau” préexistant à la colonisation mais qui serait intensifié après la colonisation. “L’ordre antérieur à l’intrusion, pli fragmenté qui cohabite et réussit à maintenir certaines caractéristiques du monde précédent à l’intervention coloniale, monde-hameau : nous n’avons pas de mots pour qualifier ce monde” (Segato, 2015 : 78. Trad. propre). C’est une réalité, nous dit Segato, de mondes intermédiaires où les situations sont entre la colonialité et le monde-hameau, entre l’ordre moderne et la pré-intrusion. Indubitablement, l’ordre de la modernité/colonialité aggrave et intensifie les hiérarchies déjà existantes (castes, statuts, genres) dans le monde antérieur à l’intrusion, en les exacerbant et les “rendant perverses”. Il faut souligner que Segato s’appuie sur les travaux de Julieta Paredes sur la *jonction de patriarcats (entronque de patriarcados)*⁹.

Après l’invasion coloniale, selon Segato, deux phénomènes se produisirent simultanément : les hommes des communautés, en charge des relations extérieures avec les autres communautés, commencèrent à prendre la responsabilité de la relation aux envahisseurs. Ceci produit une “surévaluation [*inflación*] des hommes dans la communauté”, étant donné qu’ils deviennent les médiateurs ou administrateurs dans les rapports avec les hommes blancs. On assiste à une inflation de la sphère publique, qui génère une chute de la sphère qualifiée de

9 | Nous suivons la proposition de traduction de Jules Falquet (2016). Dans cet article, l’auteure propose une reconstruction des perspectives décoloniales d’Abya Yala et offre une introduction à ces thématiques pour le lectorat francophone, qui peut constituer un bon guide pour comprendre les principaux débats et enjeux (version française : “Les racines féministes et lesbiennes autonomes de la proposition décoloniale d’Abya Yala”, *Contretemps*, 2017).

domestique, et sa reconfiguration selon la dichotomie moderne public/privé. Cela implique une perte de pouvoir politique des femmes. Les liens existants entre femmes se rompent, la socialité des tâches rituelles et de “reproduction” se voient isolées dans la “vie privée”. La position de Segato aborde dans ce sens d’autres théories antérieures qui, de manières très diverses et à partir de différents cadres épistémiques et cosmogoniques, partagent un principe de base : le genre existait avant la colonisation/colonialité, mais d’une façon fort différente de celle que la modernité impose.

2. *Le patriarcat ancestral*

La sociologue et militante Silvia Rivera Cusicanqui est l’une des pionnières de la théorie postcoloniale et décoloniale en Amérique latine. En 1997, elle a introduit des études sur la subalternité en Bolivie, reliant l’appareil conceptuel développé en Inde aux expériences territoriales et aux réflexions locales (Femenías, 2017 : 50). Une des caractéristiques centrales de la pensée de Rivera Cusicanqui est qu’elle montre l’insuffisance d’une perspective de classe (économique, telle que la maintient la pensée marxiste classique) pour rendre compte d’autres oppressions, en particulier l’oppression raciale (des peuples originaire) et son lien avec le genre : “Être une femme, indigène (ou *chola*, ou *birlocha*) et pauvre est alors un triple stigmat qui empêche un nombre croissant de personnes d’accéder à un statut de personne digne” (Rivera Cusicanqui, 1996 : 7). Cependant, la perspective de Rivera Cusicanqui est différente de celle proposée par María Lugones. En ce sens, la sociologue bolivienne affirme :

10 | *Ayllu* vient du mot aymara *allu* (pénis) et panaka du concept qhichwa *pana* (sœur) —dit par un homme. La situation de co-gouvernabilité serait le mot *jaqi* (personne), qui signifie couple ou personne sociale (cf. Rivera Cusicanqui, 2010 b : 182). On verra aussi la note 11.

“Il existe des éléments patriarcaux dans la structure préhispanique andine, mais je pense qu’ils sont atténués par le parallélisme des sexes, par le caractère bilatéral de l’autorité et par l’existence de *panakas* et d’*ayllus*¹⁰, cela a permis un espace autonome pour les femmes, où le rôle rituel qu’elles avaient était aussi un rôle productif” (Rivera Cusicanqui, 2018 a, s / n. Trad. propre).

Selon l’analyse de Rivera Cusicanqui, dans certaines sociétés andines préhispaniques existait un *équilibre* précaire et instable entre les hommes et les femmes, basé sur la structure du système de parenté préhispanique, présent dans les groupes qhichwa et aymara. Une première caractéristique de ce système de parenté était l’orientation bilatérale et bilinéaire de la filiation, avec une lignée de descendants masculins et féminins, partant de deux ancêtres fondateurs. “Le pouvoir, le gouvernement et toute une série de droits (selon la place de la famille dans la stratification sociale) se transmettaient de père en fils et de mère en fille” (Rivera Cusicanqui, 2010 b : 181. Trad. propre). Dans son analyse, le parallélisme de la filiation permet la création d’espaces autonomes, *ayllus* et *panakas*, traduisant une relation non pas égale — il était asymétrique — mais *complémentaire* entre les deux sexes :

[...] “à l’intérieur des frontières du groupe ethnique, la *panaka* représentait l’espace de pouvoir et d’autonomie reconnu légitimement et socialement aux femmes. Un tel système était balancé en une sorte d’“équilibre instable”, en bloquant de façon permanent la formation de lignages corporatifs patri-centrés [*patricentrados*] (...) et empêchant la résidence patrilocale de devenir un mode de subordination féminine à les hommes de la famille (...) Les femmes se sont alliées à leurs parentes féminines au sein de l’*ayllu* bilatéral de leur mari, et de là, elles

ont codirigé les différents niveaux de l'organisation sociale andine" (Rivera Cusicanqui, 2010 b : 183. Trad. propre)¹¹.

L'invasion coloniale bouleverse l'ordre des communautés andines par le biais de la scission entre pouvoir domestique/familial et pouvoir politique, ce qui commence à rendre invisible le rôle central des femmes. Il faut noter que dans le cas de la Bolivie, ce processus revêt des caractéristiques particulières, car malgré les transformations subies, les femmes restent très présentes dans l'espace public, en tant que responsables des échanges qui ont lieu en dehors de la communauté : "D'après leur expérience [des colonisateurs] en Espagne, la présence de femmes dans l'espace public ne pouvait être interprétée que comme une prostitution, alors qu'en réalité, les femmes étaient essentielles dans le lien entre la coca et l'argent à Potosi et à Cusco" (Rivera Cusicanqui, 2018 a). Cela montre que les processus étaient divers et hétérogènes, en partie à cause de l'organisation antérieure existant dans les différentes communautés.

Il convient de noter aussi que cette analyse ne tente pas de romancer, d'essentialiser ou de défendre un retour à un passé préhispanique idéalisé. Au contraire, Rivera Cusicanqui fait référence au *monde ch'ixi*. Le mot aymara *ch'ixi* désigne initialement "le gris jaspe qui émerge du mélange imperceptible entre le blanc et le noir, qui se confondent dans la perception sans jamais complètement se mélanger" (Cusicanqui,

11 | Cependant il existait une asymétrie entre *ayllu* et *panaka*. Comme cellule fondamentale de l'organisation sociale andine, l'*ayllu* est "l'unité territoriale qui regroupe plusieurs lignées et réseaux liés par des liens de consanguinité, d'affinité et de territoire, en plus d'une série de *référents symboliques*" (Rivera Cusicanqui, 2010 b : 187). Dans cette structure, la femme est *l'épouse du fondateur du lignage*, c'est-à-dire qu'il n'existe pas une *panaka* autonome, mais qu'elle fonde sa *panaka* dans *l'ayllu de son épouse*. Selon Rivera Cusicanqui, l'asymétrie entre *ayllu* et *panaka* a été compensée dans l'État inca, où l'épouse principale de l'inca était sa sœur (de père et mère), qui faisait partie de son propre *panaka*. Il faut remarquer avec Rivera Cusicanqui, que dans la société andine préhispanique les règles de parenté régissaient non seulement le pouvoir domestique / familial, mais aussi le pouvoir politique.

2010 : 69. Trad. propre), idée qu'elle utilise pour parler de la réalité sociale et politique du Sud. Le *ch'ixi* "conjugue le monde indien avec son opposé, sans jamais se mélanger avec lui" ; il nous parle de la *blesseure coloniale*, c'est-à-dire de la *fissure coloniale*, de l'existence des multiples différences qui jamais ne se fondent, mais qui s'opposent ou trouvent des formes de coexistence, en dépassant la nostalgie des "origines pures" ou de "l'unité culturelle perdue" (Rivera Cusicanqui, 2018 b : 81)¹².

A partir de 1492, la consolidation de la séparation entre sphère privée et sphère publique donne lieu à deux phénomènes interdépendants : la tendance —variable selon les communautés— à isoler les femmes dans ce nouvel espace domestique désormais dépourvu de politicit ; et la dépréciation des hommes dans l'espace extra-communautaire, par rapport aux hommes blancs. Comme le soutiennent les théoriciennes boliviennes María Eugenia Choque Quispe y Mónica Mendizábal Rodríguez :

"Un regard sur le passé de liberté montre des femmes exerçant différents niveaux de pouvoir, et pas seulement symboliques, comme cela se produit aujourd'hui. Leur bannissement dans la sphère privée, dans lequel les tâches

12 | Le *ch'ixi* s'oppose donc à l'idée du métissage comme un melting pot harmonieux où les identités se confondent et se dissolvent dans un type social homogne : "Loin de reprsenter une vision dichotomique qui opposerait deux essences ahistoriques —l'indien et l'europen— mon intention tait de comprendre comment l'interaction coloniale devient un fait marquant et constitutif des identits culturelles de tous les secteurs socioculturels du pays, la fois dans le pass et dans le prsent" (Rivera Cusicanqui, 2010 b : 35). Il faut remarquer que Rivera Cusicanqui mobilise le terme colonialisme interne propos par le sociologue mexicain Pablo Gonzlez Casanova, pour dsigner la subsistance d'une structure de domination qui est fonde sur l'horizon colonial mais qui le dpasse ; une structure coloniale articule aux diffrentes poques (multi-temporalits) non linaires. Le colonialisme interne dsigne ainsi "un ensemble de contradictions diachroniques de profondeurs diverses, qui mergent la surface de la contemporanit" (Rivera Cusicanqui, 2010 b : 36. Trad. propre).

domestiques constituent des fonctions principales et qui leur sont exclusivement réservées, confère aux femmes une condition mineure. Les conquérants et leurs descendants les soumettent à la maison conjugale [*las amanceban*], les réduisent à la servitude. Et les hommes indiens, confrontés au danger de perdre leurs femmes et de contaminer leur société, amers et méfiants, les confinent au sein de foyer” (Choque Quispe y Mendizábal Rodríguez, 2010 : 91. Trad. propre).

Cette perspective théorique s’appuie sur des possibles analyses socio-anthropologiques. Tout d’abord, on peut se référer à des organisations socio-politiques andines comme l’organisation aymara : bien qu’y existe une structure hiérarchique, les hommes et les femmes interviennent conjointement dans la prise de décision. L’autorité des *mallkus* dans le monde andin co-existe avec les *mama t’allas*, autorités féminines. Dans d’autres cas, comme dans certains peuples de l’Amazonie et du Chaco argentin, la participation des femmes dans la délibération est restreinte ; cependant, la discussion dans l’agora s’interrompt dans la soirée pour consulter les femmes dans l’“espace domestique” et la “discussion parlementaire” ne se poursuit que le lendemain en incluant la voix des femmes (Segato, 2015 : 88). L’espace domestique, ainsi, est celui d’une consultation obligatoire, et contient une dimension politique qui sera par la suite évincée par l’imposition de la “sphère publique” comme seul espace de prise de décision.

Les travaux de Lorena Cabnal sur le “patriarcat originaire ancestral” s’inscrivent dans une dynamique similaire et nous permettent de complexifier les remarques précédentes. Selon Cabnal, il existe un patriarcat originaire sur lequel s’appuie par la suite l’ordre du genre occidental-moderne-colonial-de genre. Cabnal, féministe communautaire guatémaltèque maya-xinka, propose une critique très affûtée —et

depuis l'intérieur des communautés originaires elles-mêmes—, des problèmes que pose le fait de ne pas assumer l'existence d'inégalités de sexe/genre dans les communautés : le fait qu'un élément soit ancestral ne signifie pas qu'il ne puisse pas être modifié, s'il implique des oppressions ou des inégalités¹³. “Le fait de poser et de repenser le caractère millénaire et la sacralité fondatrice chez les peuples indiens, fait partie de la clé d'entrée pour que des femmes des peuples originaires —s'assurant en pleine conscience en tant que féministes communautaires— puissent en arriver à modifier l'ancestralité, le passé ancien, ce qui a toujours été immuable” (Cabnal, 2010 : 13. Trad. propre). Ainsi, Cabnal met en évidence les problèmes que pose la “complémentarité des sexes” dans beaucoup des peuples originaires d'Abya Yala, en particulier la dualité réglée par l'hétéronormativité et élevée comme prétendu principe cosmogonique. Depuis l'épistémologie féministe communautaire, Cabnal affirme :

[Il] “existe un patriarcat originaire ancestral, qui est un système millénaire structurel d'oppression des femmes originaires [*originarias*] ou indiennes. Ce système établit la base de son oppression sur une philosophie qui établit l'ordre hétérosexuel [*la heterorealidad*] comme un mandat cosmogonique, dans la vie des femmes et des hommes aussi bien que dans leur relation avec le cosmos” (Cabnal, 2010 : 15. Trad. propre)

Une proposition semblable à celle de Cabnal est articulée par la féministe communautaire lesbienne bolivienne Julieta Paredes, co-fondatrice du collectif *Mujeres Creando Comunidad*. Paredes affirme que “nous devons reconnaître qu'il a existé historiquement une jonction patriarcale [*entronque patriarcal*] entre le patriarcat précolonial et le

13 | Pour approfondir la perspective de Cabnal, cf. l'entretien disponible en français, paru dans les *Cahiers du genre*, 59 (2015). Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2015-2-page-73.htm>

patriarcat occidental” (Paredes, [2010] 2013 : 71. Trad. propre). Cela implique à la fois la nécessité de décoloniser le genre (de comprendre que ce n’est pas un simple produit de la colonie) et de le surmonter (en tant que catégorie occidentale et néolibérale)¹⁴. Dans la proposition de Paredes, décoloniser le genre signifie “reconnaître que les relations injustes entre hommes et femmes ici dans notre pays se sont également produites avant la colonie et qu’elles ne sont pas seulement un héritage colonial” (Paredes, 2013 : 72. Trad. propre). En ce sens, il existe également un “machisme patriarcal et bolivien, autochtone et populaire” (Paredes, *idem*), qui s’articule ou s’embranchent ultérieurement avec le patriarcat qui arrive avec la colonisation. C’est pourquoi la décolonisation du genre implique un travail de récupération de la mémoire, à travers les luttes des femmes ancêtres contre les patriarcats précoloniaux qui affluent dans les résistances actuelles.

Féminisme et decolonialité : défis contemporains et circulation transnationale

Dans les lignes précédentes, on a montré qu’il faut analyser de manière critique et complexifier les théories décoloniales hégémoniques sur le sexe. Nous disons “théorie décoloniale hégémonique” pour faire référence aux formulations de Quijano mais on pourrait inclure aussi la perspective de Dussel, en tant que représentants de ce que Mendoza a appelé “le nouvel ethos masculin dans l’épistémologie du sud” (Mendoza, 2010 : 20). Nous distinguons en revanche des lignes féministes qui revendiquent la decolonialité ou décolonisation, mais avec un accent différent, comme c’est le cas pour Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel et Yuderkys Espinosa Miñoso, entre autres.

14 | “Le genre a la même valeur politique que la classe : il n’y aura jamais d’équité (d’égalité) de classe, car les classes sociales sont fondées sur l’injustice de l’exploitation d’une classe sur l’autre (...) il en va de même pour le genre : l’égalité de genre (...) consiste à surmonter le genre en tant que réalité historique injuste” (Paredes, 2013 : 64-66. Trad. propre).

Même si leurs positions ne sont pas homogènes et ne sauraient être confondues, ces théoriciennes et militantes s'accordent pour insister sur une décolonisation active, en tant que verbe, dans laquelle les luttes populaires sont restaurées dans leur rôle de sujets : "Il ne peut y avoir de discours sur la décolonisation, une théorie de la décolonisation, sans pratique décolonisante" (Rivera Cusicanqui, 2010 : 62). Dans ce sens, le féminisme communautaire n'en reste pas à la critique mais propose des pratiques concrètes : la récupération du "territoire-corps" et du "territoire-terre" comme terrains du lutte fondamentaux pour les femmes des peuples originaires et d'Abya Yala ; lutte qui se déroule en même temps contre le néo-extractivisme patriarcal-capitaliste des corps et de ressources "naturelles", et qui constitue une dimension centrale de la décolonisation comme pratique.

Un autre aspect que nous avons jusqu'ici laissé de côté est l'importance du saut géopolitique qui découle de la diffusion internationale de la théorie décoloniale. Diverses théories critiques ont montré qu'historiquement, l'orientation prise par les théories a été presque unidirectionnelle, depuis lesdits centres du savoir/pouvoir vers les périphéries de ce savoir-pouvoir. On peut se référer ici à la formulation pionnière sur la dépendance académique de Syed Farid Alatas, qui applique la perspective de la théorie de la dépendance économique au champ de la production académique. Alatas (2003) a montré que, tout comme il existe une division entre les centres et les périphéries économiques, il existe une autre division liée à la production de connaissances académiques. Nous trouvons ainsi une différenciation entre centres et périphéries intellectuelles, articulée avec cette autre division, économique, entre pays condamnés à l'exportation de matières premières et pays "développés", puissances, premier monde, entre autres qualificatifs qui leur sont habituellement attribués. Cependant certaines théories ont réussi à sauter la barrière géo-politique, et parmi elles, la théorie

décoloniale. Ceci constitue un événement très important ; face au fait que, selon certaines théoriciennes, seules *quatre* théories produites en Abya Yala ont réussi à faire cela : la théorie de la marginalité issue de la théorie de la dépendance, la pédagogie des opprimés, la théologie de la libération et plus récemment, la théorie de la colonialité du pouvoir (Segato, 2015 : 35). Quelles sont les conditions d'un tel renversement ?

Tout d'abord, il s'agit d'une théorie qui —bien qu'elle émane de "latin-e-s"— a été produite dans les dits centres du pouvoir : Binghamton (à New York) et Duke University. On peut voir que les centres de production de la théorie décoloniale hégémonique se trouvent notamment aux États Unis, ce qui s'inscrit dans le processus plus général du *tropisme états-unien* des théories critiques (Keucheyan, 2016). L'accès aux ressources des universités états-uniennes a joué un rôle fondamental dans la production, la circulation et la diffusion internationale de la théorie décoloniale. On peut voir que la théorie décoloniale nous apporte une perspective nouvelle et très originale pour l'analyse théorique, en ce qu'elle rend visible l'existence —et la persistance— de la colonialité du pouvoir et du savoir. Mais tout en opérant une véritable rupture épistémologique au niveau des contenus, on peut noter que les *formes de production* restent situées dans un cadre institutionnel qui n'a pas été réellement problématisé.

La sociologue et militante bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui (à qui nous avons déjà fait référence) est l'une des penseuses qui a le mieux réfléchi à cette question. Rivera Cusicanqui a formulé une critique des *conditions de production* de la théorie décoloniale. Elle a mis en évidence le mode par lequel Abya Yala "exporte" aujourd'hui les intellectuel-le-s dans une circulation qui ressemble dangereusement à celle des matières premières. Abya Yala (mais pas seulement Abya Yala...) exporte des idées aux États Unis en recevant ou en important

le “produit manufacturé” sous la forme d’une théorie (Rivera Cusicanqui, 2010 a : 68). Dans le sillage de Rivera Cusicanqui, on peut se poser alors la question de ce que l’académie tend à invisibiliser, à savoir *ses propres conditions matérielles de production*. Nous faisons face sur ce terrain à la matérialité des idées, des circuits de vente et d’achat d’éléments qui deviennent des *commodities* (au travers de bourses, d’invitations, etc.) ; parce que la pensée est elle-même matérielle, constitue une pratique particulière, un travail, et agit sur le monde en retour. Sommes-nous face à une extension de l’ancien modèle agro-exportateur —qui a caractérisé la région depuis les XVIII^e-XIX^e siècles ? Telle est la conviction de Silvia Rivera Cusicanqui, qui nous propose donc le défi d’analyser l’économie politique des idées, plutôt que la “circulation des savoirs” ou la “géopolitique”, qui généralement invisibilisent leur dimension matérielle et économique.

Bien au contraire, les propositions féministes latino-américaines et d’Abya Yala insistent pour indiquer où elles s’enracinent, exposer leurs conditions de production, l’espace où elles poussent, comment elles sont semées, ce qui les épuise, ce qu’elles combattent. Loin de l’illusion du point de vue unique ou de l’*hybris du point zéro* (Castro-Gómez, 2005), elles indiquent un univers particulier, un monde où de nombreux mondes sont possibles, un point de vue qui n’exclut pas la pluralité des perspectives. La visibilité du lieu d’énonciation revendiqué historiquement par les féminismes —qu’il s’agisse de marges, de sujets excentriques ou du caractère politique de s’énoncer en première personne— et la *situationnalité* inéluctable de toute pensée, est une prémisses pour les féminismes décoloniales de Abya Yala. Alors le défi est bien sûr de produire une critique de la théorie décoloniale hégémonique, ce qui implique une dimension éminemment épistémique, comme nous l’avons vu dans le cas des diverses critiques adressées à Quijano par les féministes décoloniales ; mais il dépasse

également le cadre dit “théorique” ou conceptuel, parce que le pari est justement de montrer le caractère pratique de toute pensée.

Les propositions féministes décoloniales d’Abya Yala produisent dans ce sens une rupture qui n’est plus simplement épistémologique. Il couvre les moyens mêmes de comprendre la production de connaissances, en faisant valoir le potentiel épistémique d’actions et d’événements qui ne se limitent pas à l’espace universitaire —comme dans le cas de manifestations politiques ou artistes, la capacité de mobilisation autour de revendications communes comme le droit à l’avortement légal, la dénonciation des féminicides, entre autres (Curiel, 2014). On peut remarquer que —tout comme le biais sexiste— la séparation entre théorie et praxis reste une autre des hypothèses non contestées par la théorie hégémonique décoloniale, issue presque exclusivement du domaine des universités localisées dans le Nord global.

Nous avons essayé ici de comprendre les propositions féministes nées à Abya Yala, leurs débats avec la décolonialité hégémonique et autour du concept de patriarcat ; mais nous avons commencé en contournant la perspective du féminisme matérialiste francophone. Est-il possible d’engager un dialogue entre certaines de ces tendances, même en sachant qu’elles sont extrêmement diverses en termes de conditions de production ?¹⁵ Nous avons vu que les propositions de Nicole-Claude Mathieu et de Colette Guillaumin peuvent elles aussi servir à interroger les études décoloniales hégémoniques. Elles nous permettent de complexifier dans une perspective féministe matérialiste la place concédée au “sexe” entendu dans son caractère social —comme a essayé de désigner le terme “genre” dans d’autres horizons herméneutiques. Bien qu’il s’agisse d’un dialogue fictif, l’utilisation d’outils théoriques issus des théories de Mathieu et de Guillaumin éclairent des aspects

15 | La sociologue française Jules Falquet travaille depuis des années à l’articulation entre la perspective féministe matérialiste francophone et les féminismes décoloniaux d’Abya Yala. Cf. par exemple Falquet, 2017.

non développés de la théorie de Quijano¹⁶. Mathieu et Guillaumin nous mettent en garde contre de nouvelles formes d'androcentrisme épistémologique —l'inclusion du sexe en annexe— en même temps que nous préviennent contre la naturalisation des rapports sociaux ; parce que rien dans l'ordre de la nature ne peut justifier un ordre social discriminatoire, en reprenant les termes de María Luisa Femenías (Femenías, 2009 : 349). Dans un contexte régional marqué par des virages néoconservateurs et des attaques contre les recherches et l'activisme féministes —par exemple, en Argentine, la recrudescence de la violence contre les femmes et les dissidences sexuelles, les attaques de groupes de la droite et religieux contre la Loi 26.150 sur l'Éducation Sexuelle Intégrale dans les écoles publiques, contre ce qui est qualifié d'"idéologie du genre" et en faveur d'une régression conservatrice, hétéro-normée et biologisante sur la sexualité, ou encore l'illégalité de l'avortement... Dans ce contexte, les réflexions féministes d'Abya Yala constituent des actes politiques centraux. Elles confirment l'impossibilité de maintenir une scission entre théorie et politique, entre pensées et pratiques. Dans ce sens, les différentes réflexions sur le patriarcat ancestral, importé ou de basse intensité, ne constituent pas une simple enquête sur les origines ou moins encore une nostalgie du passé perdu ; au contraire, elles essaient de montrer la persistance des mécanismes historiques d'oppression dans le temps présent —leur coexistence multi-temporelle, dirait Rivera Cusicanqui— qui nous permette de mieux comprendre les résistances et les défis contemporains, dans une perspective féministe non eurocentrique.

Nous avons examiné finalement le saut géopolitique de la théorie décoloniale par rapport aux épistémologies féministes latino-américaines et d'Abya Yala. D'une part, la visibilité croissante de la décolonialité dans les centres universitaires crée de nouveaux canaux de

16 | Comment la critique de la colonialité du pouvoir, à son tour, peut-il interpellier le féminisme matérialiste francophone, est l'une des questions qu'on laissera pour des prochaines recherches.

circulation pour les théories féministes qui rendent visible l'imbrication du genre et l'oppression coloniale (au moins). Intégrées dans un vaste cadre hétérogène, différentes théories d'Abya Yala commencent à renverser les flux coloniaux de la circulation internationale du savoir et de son unidirectionnalité globale Nord-Sud. D'autre part, la décolonialité hégémonique est formulée dans des centres de savoir-puissance, dans les académies et les universités du Nord (Rivera Cusicanqui, 2010 a; Mendoza, 2014). En ce sens, il semble que "l'internationalisme du féminisme n'apparaisse que si l'on considère l'Europe et les États-Unis comme des références" (Curiel, 2014: 332. Trad. propre) et que la construction d'un nouveau canon féministe anti-hégémonique, y compris le féminisme postcolonial, afro, chicano et, plus récemment, décolonial ... s'accumule toujours aux États-Unis. Quelle attitude adopter avant ces ambiguïtés ? Pouvons-nous célébrer l'impact des théories féministes latino-américaines qui parviennent à éviter l'épée géopolitique souveraine et à implanter de nouvelles idées dans les centres ? Ou devrions-nous conserver une attitude critique et dénoncer l'exportation d'intellectuel-le-s latino-américain-e-s vers les industries universitaires du Nord ?

Nous n'avons pas l'intention de répondre ici à ces questions, ce qui reviendrait à trouver une réponse unique et à retomber dans l'erreur de l'universel. De toute évidence, la complexité de l'échange et de la circulation des connaissances requiert une analyse détaillée de chaque situation spécifique. Tout au long de ce travail, nous avons essayé de présenter certaines des discussions principales entre la décolonialité (hégémonique) et les féminismes. Dans tous les cas, il s'agit de discussions très actuelles et en cours, que nous n'avons pas l'intention de cristalliser, mais d'organiser uniquement en fonction d'une clé de lecture, dans l'intention de les poursuivre et de susciter de nouvelles interprétations.

Traduit (de l'espagnol) par Estelle Miramond et l'auteure

Bibliographie

Alatas, Syed Farid (2003), “Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences”, *Current Sociology*, Vol. 51, n°6, pp. 599–613.

Cabnal, Lorena (2015), “‘Corps-territoire et territoire-Terre’: le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal”. Propos recueillis et traduits par Jules Falquet, *Cahiers du Genre*, Vol. 59, n°2, pp. 73-89 [disponible online].

— (2010), “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR – Las Segovias [disponible online].

Castro-Gómez, Santiago (2005), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Choque Quispe, María Eugenia y Mendizábal Rodríguez, Mónica (2010), “Descolonizando el género a través de la profundización de la condición *sullka* y *mayt'ata*”, *T'inkazos*, Vol. 13, n°28, pp. 81-97.

Cumes, Aura (2017), “La cosmovision maya et le patriarcat : une interprétation critique”, *Recherches féministes*, Vol. 30, n°1, pp. 47-59.

Curiel, Ochy (2014), “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”, in Espinosa Miñoso, Y. ; Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (comps.) (2014), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Universidad del Cauca.

Espinosa Miñoso, Yuderlys (2017), “La importancia de leer a Oyèwùmi en América Latina”, Presentation, in Oyèwùmi, O. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, Bogotá, En la frontera.

Falquet, Jules (2017), “La combinatoria *straight*. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales”, *Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género*, Vol.1, n° 1 [disponible online]

— (2016), “La propuesta decolonial desde Abya Yala: aportes feministas y lésbicos”, in De la Fuente, Juan Ramón; Pérez Herrero, Pedro (Eds.), *El reconocimiento de las diferencias. (Estados, naciones e identidades en la globalización)*, Madrid, Marcial Pons, p. 53-74. En français : 2017, “Les racines féministes et

lesbiennes autonomes de la proposition décoloniale d'Abya Yala", *Contretemps* [disponible on line]

— (2015), "Le capitalisme néolibéral, allié des femmes ? Perspectives féministes matérialistes et imbricationnistes" in Christine Verschuur, Hélène Gué-tat et Isabelle Guérin (coords), *Sous le développement, le genre*, Paris, IRD.

— (2011), "Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimé-e-s", *Cahiers du Genre*, Vol. 50, n°1, p. 193-217.

Femenías, María Luisa (2019), "Epistemologías del Sur : Lecturas críticas del feminismo décolonial", *Cahiers du CEDREF* (dans ce même n°), pp 118-135.

— (2017), "Algunos apuntes sobre feminismo en América Latina", *VirtuaJus*, Vol. 13, 1, p. 48-73.

— (2009), "Derechos Humanos y género: tramas violentas", *Frónesis. Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, Universidad del Zulia, Vol. 16, 2, p. 340-363.

Guillaumin, Colette (1978/2016), "Pratique du pouvoir et idée de Nature. 2. Le discours de la Nature" in *Sexe, race et pratique du pouvoir, L'idée de Nature*. Paris, iXe, pp. 47-78.

— (1977/2016), "Système de marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux" in *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris, iXe, p. 165-187.

— (1972), *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris-La Haye, Mouton.

Keucheyan, Razmig (2016), "Las mutaciones de la teoría crítica. Un mapa del pensamiento radical, hoy", *Nueva Sociedad*, n° 261, p. 36-53.

Lugones, María (2008), "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, Vol. 9, p. 73-101.

Mathieu, Nicole-Claude (2013), *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, iXe.

— (1985), "Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique", Rapport pour l'UNESCO, Réunion internationale d'experts : "Réflexion sur la problématique féminine dans la recherche et l'enseignement supérieur", Lisbonne, 17-20 sept. Paris, UNESCO, SHS-85/CONF, 612/6, 61 p. dactyl.

— (1971), "Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe", *Epistémologie sociologique*, Vol. 11, pp. 19-39, Paris.

Mendoza, Breny (2014), “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano” in Espinosa Miñoso, Y. (2010) (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Vol. I, Buenos Aires, En La frontera.

Paredes, Julieta (2010/(2013), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Mexique, El rebozo.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2018), *Amazonía: encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso* (avec un prologue de Silvia Rivera Cusicanqui), La Paz, Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica, CIDES-UMSA.

Quijano, Aníbal (2007/(2014), “Colonialidad del poder y clasificación social”, in *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018 a), “Un llamado a repolitizar la vida cotidiana”, Entretien avec *La Tinta* [disponible online].

—(2018b), *Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.

—(2010a), *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

—(2010b), *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Piedra Rota, La Paz.

—(1996), “Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio”, in *Ser mujer indígena, chola o birchola en la Bolivia poscolonial de los años 90*, La Paz, Plural.

Segato, Rita (2015), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo.

—(2003b), “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba”, *Estudios Afro-Asiáticos*, Vol. 25, n°2, pp. 333-363.

—[1986] (2013), “La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña”, in *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo.