

Pensée féministe décoloniale

Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Maria Lugones,
Susana de Castro, Ochy Curiel, Maria Elvira Diaz Benitez,
Alba M. Aguinaga Barragán, Miriam Lang,
Dunia Mokrani Chávez, Alejandra Santillana,
Thula Rafaela de Oliveira Pires, Maria da Graça Costa,
Rita Laura Segato, Aura Cumes, Martina Davidson

*Traduction collective et féministe
du brésilien
et de l'espagnol d'Amérique latine*



ISBN : 978-2-490297-19-1

© 2022, Editions Anacaona pour la traduction française.

© Illustration couverture : Julie Abricot

Nos remerciements à Ana Cecilia Impellizieri Martins des éditions

Bazar do Tempo et à Heloisa Buarque de Hollanda.

Table des matières

Noircir le féminisme
Sueli Carneiro.....p. 9

Pour un féminisme afro-latino-américain
Lélia Gonzalez.....p. 21

La colonialité du genre
Maria Lugones.....p. 41

La condescendance : une stratégie pater-coloniale de pouvoir
Susana de Castro.....p. 81

Construire des méthodologies féministes depuis le féminisme
décolonial
Ochy Curiel.....p. 99

Féminisme intersectionnel, féminisme anti-abolitionniste : murs
et ponts dans la pratique féministe
Maria Elvira Diaz Benitez.....p. 125

Penser depuis le féminisme : critiques et alternatives au
développement

**Alba M. Aguinaga Barragán, Miriam Lang,
Dunia Mokrani Chávez, Alejandra Santillanap. 155**

Pour une conception américaine des droits humains

Thula Rafaela de Oliveira Pires.....p. 189

Agroécologie, (éco)féminismes et « bien vivre » : émergences
décoloniales dans le mouvement environnementaliste brésilien

Maria da Graça Costa.....p. 217

Le patriarcat de faible intensité du monde pré-intrusion face au
patriarcat moderne de la colonialité

Rita Laura Segato.....p. 235

La cosmovision maya et le patriarcat : une interprétation
critique

Aura Cumes.....p. 257

Le féminisme et le projet décolonial : des outils critiques pour
repenser le véganisme

Martina Davidson.....p. 279

Noircir le féminisme

Sueli Carneiro



Les conditions historiques qui, sur le continent américain, ont présidé à la chosification des Noir-es et plus particulièrement des femmes noires sont connues. On sait aussi que dans toute situation de conquête et de domination, un des emblèmes qui affirme la supériorité du groupe vainqueur est l'appropriation sexuelle des femmes du groupe vaincu.

Au Brésil, en Amérique latine et dans les Caraïbes, toutes les constructions relatives à notre identité nationale découlent du viol colonial perpétré par les hommes-seigneurs¹ blancs sur les femmes noires et autochtones et sur le mélange qui en a résulté. C'est bien cela qui structure le mythe de la « démocratie raciale » latino-américaine, dont le Brésil en est l'expression la plus aboutie. Cette violence sexuelle coloniale est également le ciment de toutes les hiérarchies de sexe et de « race » que l'on peut observer dans nos sociétés ; elle configure ce qu'Angela Gilliam appelle « la grande théorie du rôle du sperme dans la formation nationale » par laquelle, pour reprendre son analyse :

¹ Cette traduction *homme-seigneur* tente de refléter le double sens que possède en espagnol le mot *señor*. (N.d.T.)

« 1. Le rôle des femmes noires dans la formation de la culture nationale est nié.

2. L'inégalité entre hommes et femmes est érotisée.

3. La violence sexuelle contre les femmes noires a été transformée en «histoire d'amour». »¹

Ce que l'on pourrait considérer comme un passé révolu ou une réminiscence lointaine du passé colonial reste au contraire très présent dans l'imaginaire social, réapparaissant sous de nouveaux traits et avec de nouvelles fonctions dans l'actuel ordre social soi-disant démocratique – où les rapports de genre, de « couleur » ou de « race » institués pendant la période esclavagiste sont restés intacts.

Les femmes noires ont une expérience historique qui leur est propre et que le discours classique sur l'oppression des femmes n'a pas recueillie. L'oppression qu'elles ont soufferte a produit et continue de produire des différences qualitatives sur leur identité de femmes, que ce discours a également ignorées.

Quand on parle du mythe de la fragilité féminine, qui a justifié historiquement la protection paternaliste des hommes envers les femmes, de quelles femmes parle-t-on ? Nous, les femmes noires, nous faisons partie d'une catégorie de femmes, probablement majoritaires, qui n'ont jamais observé en elles-mêmes les reflets de ce mythe, parce qu'elles n'ont jamais été traitées comme des êtres fragiles. Nous faisons partie d'une catégorie de femmes qui ont travaillé pendant des siècles comme esclaves, labourant la terre ou arpentant les rues comme vendeuses ou comme prostituées – de femmes qui ne comprenaient absolument pas les discours des féministes arguant que les

femmes devaient sortir dans la rue et travailler !

Nous faisons partie d'une catégorie de femmes chosifiées. Hier, au service de fragiles maîtresses et de nobles messieurs vicieux. Aujourd'hui, employées domestiques des femmes libérées. Quand nous parlons d'en finir avec le mythe de la reine du foyer, de la muse idolâtrée par les poètes, à quelles femmes pensons-nous ? Les femmes noires font partie d'une catégorie de femmes qui ne sont reines de rien du tout, qui sont dépeintes comme les anti-muses de la société brésilienne – dont le modèle de beauté est la femme blanche. C'est à des femmes comme nous que s'adresse la phrase suivante, dans les offres d'emploi : « bonne présentation requise », ce qui signifie : Noires s'abstenir.

C'est ce qui explique que pour nous, la perspective féministe qui s'impose inclut le genre comme une variable théorique « parmi les autres », comme l'affirment Alcoff et Potter, et qui : « ne peut pas être séparée des autres axes d'oppression. [...] Une analyse unique est impossible. Si le féminisme doit libérer les femmes, il doit affronter toutes les formes d'oppression. »²

À partir de là, un féminisme noir construit dans des sociétés multiraciales, pluriculturelles et racistes – comme le sont les sociétés latinoaméricaines – a pour principal axe d'articulation le racisme et son impact sur les rapports de genre, puisque dans nos sociétés, le racisme détermine la hiérarchie de genre.

De manière générale, dans ce contexte social, l'unité de la lutte des femmes dépend de notre capacité à dépasser non seulement les inégalités historiquement produites par l'hégémonie masculine, mais aussi les idéologies complémentaires de ce système d'oppression, notamment le racisme. Le racisme établit

¹ GILLIAM, Angela. « Women's Equality and National Libération » dans : MOHANTY (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington : Indiana University Press, 2000.

² ALCOFF Linda ; POTTER, Elizabeth. *Feminist epistemologies*. Abingdon, Oxon : Routledge, 2015.

l'infériorité sociale des segments noirs de la population en général et des femmes noires plus particulièrement, opérant de surcroît comme un facteur de division dans la lutte des femmes, du fait des privilèges qu'il institue en faveur des femmes blanches.

Dans cette perspective, la lutte des femmes noires contre l'oppression de genre et de « race » dessine de nouveaux contours pour l'action politique féministe et antiraciste, enrichissant aussi bien la discussion de la question « raciale » que celle du genre. Ce nouveau regard féministe et antiraciste s'intègre à la tradition de lutte des mouvements noirs comme à celle du mouvement des femmes et affirme une nouvelle identité politique qui est la résultante de la condition spécifique d'être femme et Noire. L'actuel mouvement de femmes noires, en mettant sur le devant de la scène politique les contradictions qui résultent des variables « race », classe et genre, propose de synthétiser les perspectives de lutte portées historiquement par les mouvements noirs et de femmes du pays, noircissant d'un côté les revendications féministes pour les rendre plus représentatives de l'ensemble des femmes brésiliennes, et de l'autre féminisant les propositions et les revendications du mouvement noir.

Noircir le mouvement féministe brésilien a signifié, concrètement, signaler et inscrire dans l'agenda du mouvement des femmes l'importance de la question « raciale », par exemple, dans la caractérisation de la violence contre les femmes (en introduisant le concept de violence raciale comme un aspect déterminant des violences subies par la moitié de la population féminine du pays qui n'est pas blanche), dans la formulation des politiques publiques de santé (pour y inclure les maladies ethnico-raciales ou les maladies qui affectent le plus la population noire), dans la critique des mécanismes de sélection sur le marché du travail (pour analyser le critère de « bonne présentation » comme un mécanisme qui maintient les inégalités entre les

femmes noires et blanches et les privilèges de ces dernières), et enfin dans la politique démographique.

La biotechnologie, et plus particulièrement l'ingénierie génétique, placent aujourd'hui au centre du débat un certain nombre de questions éthiques et eugéniques. Les politiques de santé et de population en fournissent un exemple concret. Certes, historiquement, le mouvement noir a donné la priorité à la lutte contre un certain nombre de pratiques génocidaires comme la violence policière, l'extermination des enfants ou l'absence de politiques sociales qui garantissent l'exercice des droits citoyens fondamentaux. Mais les politiques de santé et de population nous placent aujourd'hui devant une menace de génocide du peuple noir brésilien encore plus inquiétante. Actuellement, à la réduction de la population par le biais de la stérilisation massive, à la progression du sida et à l'augmentation de l'abus de drogues dans notre population, s'ajoutent les menaces des nouvelles biotechnologies. L'ingénierie génétique en particulier et ses pratiques eugénistes pourraient bien devenir les nouvelles armes de ce génocide – et c'est aussi contre cela que l'ensemble du mouvement doit absolument agir.

L'importance de ces questions pour les populations considérées comme « jetables/ inutiles » comme les Noir-es, et l'intérêt croissant que montrent les institutions internationales pour le contrôle de la croissance de ces populations, ont amené le mouvement des femmes noires à développer une perspective de lutte internationale. Cet internationalisme vise à une diversification des thématiques et permet de développer de nouveaux objectifs communs et de nouvelles alliances en favorisant la coopération interethnique. Les femmes noires se rendent de plus en plus compte de la nécessaire articulation et intervention de la société civile à l'échelle mondiale, due aux processus de globalisation néolibérale qui augmentent la féminisation de la

pauvreté – entre autres choses. Cette prise de conscience nous a amenées à développer des actions régionales en Amérique latine et dans les Caraïbes, ainsi qu’avec les femmes noires du Premier monde, pour renforcer notre participation dans les forums internationaux où les gouvernements et la société civile s’affrontent et définissent l’insertion des peuples du tiers-monde dans le troisième millénaire.

Ce type d’intervention internationale, en particulier dans les conférences mondiales convoquées par les Nations Unies à partir des années 1990, nous a permis de donner une plus grande portée nationale et internationale au débat sur la question raciale et de sensibiliser les mouvements sociaux, les gouvernements et les Nations Unies à la lutte antiraciste et au respect de la diversité.

C’est dans cette perspective que nous avons agi lors de la Conférence du Caire sur les politiques de population : à une époque où le concept de « populations superflues » se diffuse, les femmes noires estiment que la liberté reproductive est essentielle pour les ethnies discriminées, pour empêcher les politiques de contrôle, racistes. De même, nous avons participé à la Conférence de Vienne sur les Droits de la personne, qui a abouti à l’engagement – sur une proposition du gouvernement brésilien – de réaliser avant l’an 2000 une conférence mondiale sur le racisme et une autre sur la migration. Nous avons travaillé de même à la préparation de la Conférence de Pékin, réalisant un séminaire à Mar del Plata avec des femmes noires de seize pays d’Amérique latine et des Caraïbes, où a été produit un document pré-Pékin, repris ensuite par des femmes noires organisées du Premier monde.

Ces Conférences mondiales sont devenues des espaces importants dans le processus de réorganisation du monde après la chute du Mur de Berlin et constituent aujourd’hui des forums

où s’établissent des recommandations de politiques publiques pour le monde entier.

Dans ces forums, parmi les groupes discriminés, le mouvement féministe international a montré qu’il était une des forces de lobbying les plus efficaces. C’est ce qui explique les avancées obtenues sur les questions des femmes lors des Conférences de Vienne sur les Droits de la personne, du Caire sur les politiques de population, et de Rio sur l’environnement.

Parmi les résultats des efforts réalisés par les femmes en vue de la Conférence de Pékin, pour la première fois dans l’histoire de la diplomatie internationale, dans la réunion du G-77 (groupe des pays en développement dont il fait partie), le Brésil a protesté contre le retrait du terme « ethnico- racial » de l’article 32 de la déclaration de Pékin – question sur laquelle les femmes noires du Brésil et des pays du Nord avaient décidé de ne pas céder. La fermeté de la position brésilienne a permis que la rédaction finale de l’article 32 affirme la nécessité :

« d’intensifier les efforts pour garantir la jouissance de tous les droits de la personne et de toutes les libertés fondamentales, en conditions d’égalité, à toutes les femmes et fillettes qui affrontent de multiples obstacles à leur développement et à leur progrès en raison de facteurs tels que la race, l’âge, l’origine ethnique, la culture, la religion...»¹.

Il s’agit maintenant de lutter pour s’assurer que cette conquête se concrétise dans la vie réelle, la prochaine étape consistant à suivre de près la mise en application de ces accords par nos gouvernements.

L’origine blanche et occidentale du féminisme a produit un certain type d’analyse et de discours hégémonique à propos des différences de genre et a conduit à ce que les femmes

¹ IV^e Conférence mondiale de la femme, art. 32. Beijing, Chine : ONU, 1995.

non-blanches et pauvres du monde entier luttent pour intégrer dans ce féminisme les spécificités raciales, ethniques, culturelles, religieuses et de classe.

Jusqu'où les femmes non-blanches avanceront-elles sur ces questions ? Les alternatives de gauche, de droite et du centre se construisent à partir des paradigmes institués par ce féminisme qui, selon Lélia González, présentent deux problèmes aux yeux des femmes noires. D'un côté, le biais « eurocentriste » du féminisme brésilien en fait un complice de plus de la soi-disant « démocratie raciale » et de l'idéal de blanchiment. En effet, il néglige la question de la centralité de la « race » dans les hiérarchies de genre et il universalise les valeurs d'une culture particulière – occidentale – en prétendant les étendre à toutes les femmes, sans prendre en compte les processus de domination, de violence et d'exploitation qui sont à la base des interactions entre Blanc-hes et non-Blanc-hes. D'autre part, ce féminisme fait preuve d'un regrettable éloignement par rapport à la réalité vécue par les femmes noires :

[*en niant*] « toute une histoire de résistances et de luttes, dont ces femmes ont été les protagonistes grâce à la dynamique d'une mémoire culturelle ancestrale (qui n'a rien à voir avec l'eurocentrisme de ce type de féminisme) »¹.

Quels nouveaux contenus les femmes noires pourront-elles apporter à la scène politique au-delà de la « touche de couleur » qu'elles ajoutent à la théorie féministe ?

La féministe noire nord-américaine Patricia Hill Collins affirme que le féminisme noir serait :

« un ensemble d'expériences et d'idées partagées par des femmes afro-américaines, un point de vue particulier sur soi, sur la communauté et sur la société [...], qui se base sur des interprétations

¹ GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano : ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro : Zahar, 2020.

théoriques de la réalité des femmes noires faites par celles-là même qui la vivent »².

Dans cette perspective, Hill Collins signale certains « thèmes fondamentaux qui caractérisent le point de vue féministe noir », parmi lesquels :

« 1. L'héritage d'une histoire de lutte ; 2. Le caractère interconnecté de la "race", du genre et de la classe ; 3. La lutte contre les stéréotypes ou les "images d'autorité". »³

Allant dans le sens de la pensée de Hill Collins, Luiza Bairros utilise l'image de l'employée domestique comme paradigme de la marginalisation de la femme noire. À partir de cette figure, elle tente de trouver des spécificités qui lui permettent de réarticuler les points avancés par Hill Collins et conclut que :

« cette marginalité particulière produit un point de vue spécial de femme noire, permettant une vision différente des contradictions dans les actions et dans l'idéologie du groupe dominant. La grande tâche est d'affirmer cette potentialité, par la réflexion et l'action politique. »⁴

Le poète noir Aimé Césaire écrivait :

« Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier et par dilution dans l'universel. »⁵

Notre utopie aujourd'hui consiste à chercher un chemin de traverse entre une négritude réductrice de la dimension humaine et une universalité occidentale hégémonique qui annule la diversité.

Être Noir sans être seulement Noir, être une femme sans être seulement une femme, être une femme noire sans n'être

² HILL COLLINS, Patricia. *La pensée féministe noire, savoir, conscience et politique de l'empowerment*. Paris : Payot et Rivages, 2021.

³ *Ibid.*

⁴ HILL COLLINS, Patricia. *Op. cit.*

⁵ Lettre d'Aimé Césaire à Maurice Thorez, 24 octobre 1956. Paris : Présence africaine, 1956.

qu'une femme noire. Atteindre l'égalité des droits, c'est devenir un être humain complet qui jouit d'un vaste ensemble de possibilités et d'opportunités, au-delà de sa condition de « race » et de genre : voilà le sens ultime de notre lutte.

Traduction : Jules Falquet

« Enegrecer o feminismo », intervention réalisée lors du séminaire international sur le racisme, la xénophobie et le genre lors de la conférence de Durban, en Afrique du Sud, les 27 et 28 août 2001.

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

Pour un féminisme afro-latino-américain

Lélia Gonzalez



En cette année 1988, le Brésil – pays abritant la plus grande population noire des Amériques – commémore le centenaire de la loi d’abolition de l’esclavage. Les célébrations ont lieu sur tout le territoire national, promues par d’innombrables institutions publiques et privées, et fêtent les « cent ans de l’Abolition ».

Cependant, pour le mouvement Noir, il s’agit beaucoup plus d’un moment de réflexion que de commémoration. Réflexion car la loi du 13 mai 1888 (connue sous l’appellation de *loi Aurea*) a simplement déclaré l’abolition de l’esclavage, en révoquant toutes les dispositions contraires et... c’est tout. Nous concernant – nous, hommes et femmes noir-es – notre lutte de libération a commencé bien avant cet acte de formalité juridique et continue encore aujourd’hui.

Notre engagement, lorsque nous réfléchissons à la situation de la population noire comme partie constitutive de la société brésilienne (en occupant tous les espaces possibles pour que cela ait lieu), est donc que celle-ci puisse se regarder et reconnaître, dans ses contradictions internes, les profondes inégalités raciales qui la caractérisent. En ce sens, les autres sociétés

qui composent également ce continent appelé *Amérique latine* différent peu de la société brésilienne.

Le présent article est une réflexion sur l'une des contradictions internes du féminisme latino-américain, et essaye d'être, avec toutes ses limitations, une contribution modeste pour son progrès – après tout, je suis féministe. En mettant l'accent sur la dimension raciale (lorsqu'il s'agit de la perception et de la compréhension de la situation des femmes sur le continent), j'essaierai de montrer que, au sein du mouvement de femmes, les Noires et les Autochtones sont le témoignage vivant de cette exclusion. Par ailleurs, me basant sur mes expériences de femme noire, j'essaierai de souligner les initiatives de rapprochement, de solidarité et de respect de la différence montrées par des camarades blanches réellement engagées dans la cause féministe. J'appelle ces femmes exceptions mes *sœurs*.

Lorsque je parle d'expérience, je parle d'un processus d'apprentissage difficile dans la recherche de mon identité de femme noire au sein d'une société qui m'opprime et me discrimine précisément pour cela. Mais une question d'ordre éthico-politique prévaut immédiatement. Je ne peux pas parler à la première personne du singulier de quelque chose de douloureusement commun aux millions de femmes qui vivent dans la région : je fais ici référence aux Autochtones d'Amérique et aux *Américaines*¹, subordonnées à une latinité qui légitime leur infériorité².

1 Par ce concept d'*américanité*, Lélia Gonzalez met en avant l'influence de l'Afrique dans la formation singulière du Brésil ; c'est une dynamique culturelle qui nous a transformé-es en *Américain-es*. (N.d.T.)

2 GONZALEZ, Lélia. « Racismo e sexismo na cultura brasileira ». *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro : Zahar, 2020.

Féminisme et racisme

Il est indéniable que le féminisme, en tant que théorie et pratique, a joué un rôle fondamental dans nos luttes et conquêtes. En présentant de nouvelles interrogations, il a non seulement stimulé la formation de groupes et de réseaux, mais a aussi encouragé la quête vers une nouvelle façon d'être femme. En centralisant ses analyses autour du concept de *capitalisme patriarcal* (ou *patriarcat capitaliste*), il a révélé les bases matérielles et symboliques de l'oppression des femmes, ce qui est une contribution cruciale pour l'orientation de nos luttes en tant que mouvement. En démontrant, par exemple, le caractère politique de la sphère privée, il a fait naître un débat public dans lequel des questions complètement nouvelles – sexualité, violence, droits reproductifs, etc. – ont été thématiques, révélant ainsi leur articulation avec les relations traditionnelles de domination/soumission. En proposant un débat sur la sexualité, le féminisme a stimulé la conquête d'espaces pour les homosexuel·les des deux sexes, discriminé·es du fait de leur orientation sexuelle³. Son extrémisme a rendu irréversible la recherche d'un modèle alternatif de société. Grâce à la production théorique du féminisme, et à son action en tant que mouvement, le monde n'est plus le même.

Malgré ses contributions fondamentales pour le débat sur la discrimination basée sur l'orientation sexuelle, il ne s'est pas passé la même chose devant un autre type de discrimination, aussi grave que celle subie par la femme : la discrimination de caractère racial. Par rapport au féminisme nord-américain, il s'est passé l'inverse puisque celui-ci a été la conséquence des importantes contributions du mouvement Noir :

3 VARGAS, Virginia. *Feminismo y movimiento social de mujeres*. Sans date.

« La lutte des années 1960 (...) sans la fraternité noire, il n'y aurait pas de sororité ; sans le Black Power, il n'y aurait pas de pouvoir et orgueil gay »¹.

Comme l'affirme la féministe Leslie Cagan :

« En ébranlant les présupposés sur l'égalité et la liberté en Amérique, le mouvement des droits civiques a ouvert un espace pour questionner la réalité de notre liberté en tant que femmes. »²

Cependant, nous trouvons généralement dans les textes et la pratique féministes des références formelles qui montrent un *oubli* de la question raciale. Donnons un exemple de la définition du féminisme : « Résistance des femmes à accepter des rôles, des situations sociales, économiques, politiques, idéologiques et caractéristiques psychologiques basées sur l'existence d'une hiérarchie entre hommes et femmes, à partir de laquelle la femme est discriminée. »³ Il suffit de substituer les termes *hommes* et *femmes* par *Blanc-hes* et *Noir-es* (ou *Autochtones*), respectivement, pour avoir une excellente définition du racisme. Et cela pour la simple raison que le sexisme, aussi bien que le racisme, partent de *différences biologiques* pour s'établir comme des idéologies de la domination. La question suivante se pose donc : comment expliquer cet « oubli » de la part du féminisme ? La réponse, à notre avis, se trouve dans ce que certains chercheurs en sciences sociales appellent le *racisme par omission*, et dont les racines se trouvent dans une vision du monde eurocentrique et néocolonialiste.

Il est utile de rappeler ici deux catégories de la pensée

1 EDGAR, David. « Reagan's Bidden Agenda ». *Race & Class*, v.22, n°3, hiver 1981.

2 CAGAN, Leslie. « Something New Emerges: The Growth of a Socialist Feminist », dans : CLUSTER, Dick (ed.), *They Should Have Served That Cup of Coffee: 7 Radicals Remember the 60s*. Boston : South End Press, 1979, p. 225–260.

3 ASTELLARA, Judith. *El feminismo como perspectiva y como práctica política*. Lima : Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 1982.

lacanienne qui aideront notre réflexion. Intimement articulées, les catégories d'*infans* et de *sujet-supposé-savoir* nous mènent à la question de l'aliénation. L'*infans* désigne celui ou celle qui n'est pas sujet de son propre discours, dans la mesure où les autres parlent de lui/elle. Le concept d'*infans* est constitué à partir de l'analyse de la formation psychique de l'enfant qui, lorsque les adultes parlent de lui/elle à la troisième personne, est exclu-e, ignoré-e, absent-e, malgré sa présence. Ce discours est alors reproduit, et l'enfant parle d'elle/lui-même à la troisième personne (jusqu'au moment où iel apprend à changer les pronoms personnels).

De la même façon, nous, femmes et non-Blanches, nous sommes appelées, définies et classifiées par un système idéologique de domination qui nous infantilise. En nous imposant une place inférieure au sein de sa hiérarchie (justifiée par nos conditions biologiques de sexe et de race), ce système nie notre humanité précisément parce qu'il nous nie le droit d'être sujet – pas seulement de notre propre discours, mais aussi de notre propre histoire. Il va sans dire que, avec toutes ces caractéristiques, nous faisons référence au *système patriarcal-raciste*. En conséquence, un féminisme cohérent avec lui-même ne peut pas mettre l'accent sur la question raciale – s'il le faisait, il accepterait et reproduirait l'infantilisation de ce système, ce qui serait une aliénation.

La catégorie de *sujet-supposé-savoir*⁴ fait référence à des identifications imaginaires avec des personnes déterminées, auxquelles est attribuée une connaissance qu'elles ne possèdent pas (mère, père, psychanalyste, professeur, etc.). Nous rappelons ici

4 Le *sujet-supposé-savoir*, selon Jacques Lacan, est une structure qui consiste à supposer à un autre un savoir sur notre propre inconscient. Par extension, il représente toute personne (professeur médecin, etc.) à qui l'on accorde un savoir que l'on ignore. (N.d.T.)

les analyses de Frantz Fanon et d'Albert Memmi, qui décrivent la psychologie du colonisé face au colonisateur. Il nous semble que la catégorie de *sujet-supposé-savoir* enrichit encore plus la compréhension des mécanismes psychiques inconscients qui sont expliqués dans la supériorité que le colonisé attribue au colonisateur. En ce sens, l'eurocentrisme et son effet néocolonialiste, mentionnés plus haut, sont également des formes aliénées d'une théorie et d'une pratique qui sont perçues comme libératrices.

Pour tout cela, le féminisme latino-américain perd une grande partie de sa force en faisant abstraction d'un facteur crucial : le caractère multiracial et pluriculturel des sociétés de la région. Réfléchir par exemple à la division sexuelle du travail sans l'articuler avec la division raciale du travail revient à tomber dans une espèce de rationalisme universel abstrait, typique d'un discours masculinisant et blanc. Parler d'oppression à la femme latino-américaine, c'est parler d'une généralité qui cache, distinguant, invisibilise la dure réalité vécue par des millions de femmes qui paient le prix fort parce qu'elles ne sont pas Blanches. Nous sommes pleinement d'accord avec Jenny Bourne lorsque celle-ci affirme :

« Je vois l'antiracisme comme quelque chose qui n'est pas à l'extérieur du mouvement de femmes, mais intrinsèque aux meilleurs principes féministes. »¹

Mais ce regard qui ne voit pas la dimension raciale, cette analyse et cette pratique qui l'« oublient », ne caractérisent pas seulement le féminisme latino-américain. Comme nous allons le voir, la question raciale a été cachée au sein même des sociétés hiérarchiques d'Amérique latine.

1 BOURNE, Jenny. « Towards an Anti-Racist Feminism ». *Race & Class*, v.2 5, n° 1, 1983.

La question raciale en Amérique latine

Faisons une petite pause historique pour avoir une idée de ce processus dans la région, surtout dans les pays de colonisation ibérique.

Premièrement, on ne peut oublier que la formation historique de l'Espagne et du Portugal s'est faite à partir de la lutte séculaire contre les Maures, qui ont envahi la péninsule ibérique en 771. En outre, la guerre entre les Maures et les Chrétiens (que nos fêtes populaires commémorent encore) n'était pas uniquement motivée par la dimension religieuse. Constamment mise sous silence, la dimension raciale a pourtant joué un important rôle idéologique dans les luttes de la Reconquête. En effet, les Maures envahisseurs étaient majoritairement Noirs. En outre, les deux dernières dynasties de leur empire – celle des Almoravides et des Almohades – venaient d'Afrique occidentale². Les Espagnols et les Portugais avaient donc acquis une solide expérience en matière de gestion des relations raciales.

Deuxièmement, les sociétés ibériques ont été structurées de façon très hiérarchique, avec de nombreuses couches sociales différentes et complémentaires. La force de la hiérarchie était telle qu'elle était explicite dans les formes nominales de traitement, transformées en loi par le roi du Portugal et d'Espagne en 1597. Il va sans dire que, dans ce type de structure où tout le monde a une place bien définie, il n'y a pas de place pour l'égalité, notamment pour les différents groupes ethniques comme les Maures et les Juifs, soumis à un contrôle social et politique violent³.

2 CHANDLER, Wayne B. « The Moor : Light of Europe's Dark Age », dans : VAN SERTIMA, Ivan (org.). *African Presence in Early Europe*. Oxford : Transaction Books, 1987.

3 DAMATTA, Roberto. *Relativizando : uma introdução à antropologia*. Petrópolis : Vozes, 1984.

Héritières historiques des idéologies de la classification sociale (et raciale et sexuelle), ainsi que des techniques légales et administratives des métropoles ibériques, les sociétés latino-américaines se sont logiquement constituées comme hiérarchiques. Stratifiées racialement, elles présentent un type de *continuum* de couleurs qui se manifeste dans un véritable arc-en-ciel classificateur (au Brésil, par exemple, il existe plus de cent dénominations pour désigner la couleur des personnes). Dans ce contexte, la ségrégation des Métis·ses, Autochtones ou Noir·es n'est donc pas nécessaire, puisque *les hiérarchies garantissent la supériorité des Blanc·hes comme groupe dominant*.

Ainsi, l'affirmation que nous sommes tous et toutes égaux·ales devant la loi prend un caractère clairement de principe dans nos sociétés. Le racisme latino-américain est suffisamment sophistiqué pour maintenir les Noir·es et les Autochtones dans la condition de groupes subordonnés au sein des classes les plus exploitées grâce à sa forme idéologique la plus efficace : l'*idéologie du blanchiment*, que les chercheur·es brésilien·nes ont si bien analysé. Transmise par les moyens de communication de masse et les appareils idéologiques traditionnels, cette idéologie reproduit et perpétue la croyance que les classifications et les valeurs de la culture occidentale blanche sont les seules vraies et universelles. Une fois établi, le mythe de la supériorité blanche prouve son efficacité par les effets de la violente désintégration et fragmentation de l'identité ethnique qu'il produit. Le désir de devenir Blanc·he (*nettoyer le sang*, comme on dit au Brésil) est internalisé avec la négation de sa propre race, de sa propre culture.

Les pays latino-américains sont nombreux à avoir aboli l'utilisation d'indicateurs raciaux dans leurs recensements et autres documents depuis leur indépendance. Certains d'entre eux ont réhabilité « l'Indien » comme un symbole mystique de

résistance contre l'agression coloniale et néocoloniale – tout en maintenant parallèlement la subordination de la population autochtone. Concernant les Noir·es, il existe de nombreuses études sur leur condition pendant la période esclavagiste. Mais les historiens et les sociologues se taisent sur leur situation depuis l'abolition de l'esclavage jusqu'aux jours actuels, établissant une pratique qui rend ce groupe social invisible. L'argument utilisé par certain·es chercheur·es en sciences sociales pour justifier l'absence de variable raciale dans leurs analyses est que les Noir·es auraient été absorbé·es par la population dans des conditions de relative égalité avec les autres groupes raciaux¹. Mais cette approche concerne surtout les études en langue espagnole ; à cet égard, le Brésil peut presque être considéré comme une exception car les études sur les Noir·es dans la société actuelle sont assez nombreuses.

Nous basant sur ce qui vient d'être exposé, il n'est pas difficile de conclure à l'existence d'importants obstacles relatifs à l'étude et à l'évolution des relations raciales en Amérique latine, sur la base de ses configurations régionales et variations internes, par comparaison avec d'autres sociétés multiraciales hors du continent. À vrai dire, ce silence assourdissant sur les conditions raciales se fonde aujourd'hui sur un des mythes les plus efficaces de la domination idéologique : le *mythe de la démocratie raciale*.

Dans la continuité de la supposée égalité de toutes devant la loi, ce mythe affirme l'existence d'une grande harmonie raciale... à partir du moment où tout le monde se trouve sous le bouclier du groupe blanc dominant – ce qui montre bien son articulation avec l'idéologie du blanchiment. L'humoriste Milor Fernandes a parfaitement bien résumé ce type de

¹ ANDREWS, George R. *The Afro-Argentines of Buenos Aires : 1800-1900*. Madison : University of Wisconsin Press, 1980.

domination raciale : « Il n'y a pas de racisme au Brésil parce que les Noirs savent rester à leur place. » Remarquez bien que même les gauches ont intégré la thèse de la démocratie raciale, dans la mesure où elles n'ont jamais réussi à voir autre chose que les luttes de classe dans leurs analyses de notre réalité sociale. Méthodologiquement mécanicistes (car eurocentriques), elles ont fini par devenir complices d'une domination qu'elles prétendaient combattre.

Au Brésil, ce type d'approche a commencé à être critiqué puis reformulé avec le retour des exilé-es de la dictature militaire au début des années 1980, car un grand nombre d'entre elleux (considéré-es comme Blanc-hes au Brésil) avaient été racialement discriminé-es pendant leur exil à l'étranger.



Sur le continent, un seul pays fait exception par ses actions concrètes pour abolir les inégalités raciales, ethniques et culturelles. Il s'agit d'un pays petit géographiquement, mais gigantesque dans la recherche de soi-même : le Nicaragua.

En septembre 1987, l'Assemblée nationale du Nicaragua a approuvé et promulgué le Statut d'autonomie des régions de la côte atlantique du Nicaragua. On y trouve une population de 300 000 habitant-es divisé-es en six ethnies, caractérisées notamment par leurs différences linguistiques : 182 000 Métis-ses, 75 000 Miskitos, 26 000 Créoles (Noir-es), 9 000 Sumus, 1 750 Garifunas (Noir-es) et 850 Ramas. Composé de six titres et cinq articles, le Statut d'autonomie libère un nouvel ordonnancement politique, économique, social et culturel qui répond aux demandes de participation des communautés côtières. Il garantit l'élection des autorités locales et régionales, ainsi que la participation communautaire dans la définition de

projets qui bénéficient à la région ; et il reconnaît le droit de propriété sur les terres communes.

En outre, il ne garantit pas seulement l'égalité absolue des ethnies, mais reconnaît également leurs droits religieux et linguistiques, et refuse tout type de discrimination. Il a notamment permis le rapatriement de 19 000 Autochtones qui avaient quitté le pays. Ce Statut d'autonomie, couronnement d'un long processus au cours duquel se sont succédé erreurs et réussites, est l'une des grandes conquêtes d'un peuple en lutte pour construire une nation nouvelle, multiethnique, pluriculturelle et multilingue basée sur la démocratie, le pluralisme, l'anti-impérialisme et l'élimination de l'exploitation et de l'oppression sociale sous toutes ses formes.

Mais il est important de souligner que, au sein des profondes inégalités raciales existantes sur le continent, l'inégalité sexuelle est inscrite et bien organisée. Il s'agit d'une double discrimination envers les femmes non-blanches de la région : les Américaines et les Autochtones. Le double caractère de leur condition biologique – raciale et/ou sexuelle – fait qu'elles sont les femmes les plus opprimées et exploitées dans une région de capitalisme patriarco-raciste. C'est précisément parce que ce système transforme les différences en inégalités que la discrimination qu'elles subissent est triple, au vu de leur position de classe : les Autochtones et Américaines font partie, en majorité, de l'immense prolétariat afro-latino-américain.

Pour un féminisme afro-latino-américain

La péruvienne Virginia Vargas nous dit :

« La présence des femmes sur la scène sociale est un fait incontestable de ces dernières années. Elles cherchent de nouvelles solutions aux problèmes que leur impose un ordre social, politique

et économique qui les a historiquement marginalisées. À cet égard, la crise économique, politique, sociale et culturelle (...) a été l'un des éléments déclencheurs qui a accéléré les processus en cours. En effet, si d'un côté la crise a accentué et mis en évidence l'épuisement du modèle de développement capitaliste, il est également apparu que ses effets étaient vécus différemment selon les groupes sociaux, en fonction des contradictions spécifiques dans lesquelles ils sont insérés, ce qui a encouragé l'émergence de nouveaux domaines de luttes et de nouveaux acteurs sociaux. Ainsi, dans le champ des relations sociales, la crise a eu pour effet de nous donner une vision beaucoup plus complexe et hétérogène de la dynamique sociale, économique et politique. C'est dans cette complexité que se situent la naissance et la reconnaissance de nouveaux mouvements sociaux – y compris le mouvement des femmes – qui ont évolué à partir de leurs contradictions spécifiques, en questionnant profondément la logique structurelle de la société et en proposant potentiellement une vision alternative de la société.»¹

En caractérisant différentes modalités de participation, Vargas pointe trois courants dans les mouvements sociaux : populaire, politico-partisan, et féministe. Et c'est justement dans le mouvement populaire que nous observerons la plus grande participation d'Américaines et d'Autochtones qui, confrontées au problème de la survie familiale, cherchent à s'organiser collectivement. Par ailleurs, leur présence, principalement sur le marché informel du travail, les pousse vers de nouvelles revendications. Étant donné leur position sociale, qui s'articule avec leur discrimination raciale et sexuelle, ce sont elles qui subissent le plus brutalement les effets de la crise. Si nous pensons au type de modèle économique adopté et au type de modernisation qui en découle – conservatrice et excluante, du fait de la

concentration des revenus et des avantages sociaux – il n'est pas difficile d'imaginer la situation de ces femmes, par exemple au Brésil, en temps de crise².

Dans cette perspective, nous ne pouvons ignorer le rôle important des mouvements ethniques comme mouvements sociaux. D'un côté, nous avons le mouvement Autochtone, qui se renforce de plus en plus en Amérique du Sud (Bolivie, Brésil, Pérou, Colombie, Équateur) et en Amérique centrale (Guatemala, Panama, et Nicaragua, comme nous l'avons déjà vu), et qui ne se contente pas de proposer de nouvelles discussions sur les structures sociales traditionnelles, mais cherche à reconstruire son identité autochtone et à sauvegarder sa propre histoire. De l'autre côté, le mouvement Noir – et nous parlerons du cas brésilien – explique l'articulation entre les catégories de race, classe, sexe et pouvoir, et dévoile les structures de domination d'une société et d'un État qui considèrent « naturel » que les quatre cinquièmes de la force de travail noire soient maintenus prisonniers dans une sorte de ceinture socio-économique qui lui « offre l'opportunité » d'un travail manuel et non-qualifié. Inutile de préciser que, pour le même travail et quelle que soit la catégorie professionnelle, les revenus des travailleur-euses noir-es (et surtout les plus qualifié-es) sont toujours plus bas que ceux des travailleur-euses blanc-hes. Parallèlement, l'appropriation lucrative de la production culturelle afro-brésilienne (transfigurée en *culture brésilienne, nationale*, etc.) est aussi vue comme « naturelle ».

Nous touchons ici à une donnée importante de notre réalité historique : pour nous, Américaines du Brésil et des autres pays de la région – tout comme pour les Autochtones

1 VARGAS, Virginia. *Op. cit.*

2 OLIVEIRA, Lucia E. ; PORCARO, Rosa M. ; ARAUJO, Teresa C. N. « Efeitos da crise no mercado de trabalho urbano e a reprodução das desigualdades raciais ». *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 14, 1987.

– la prise de conscience de l’oppression passe d’abord par la race. L’exploitation de classe et la discrimination raciale constituent les éléments de base de la lutte commune des hommes et des femmes appartenant au groupe ethnique subordonné. L’expérience historique de l’esclavage noir, par exemple, a été terrible et douloureusement vécue par les hommes et les femmes – enfants, adultes ou personnes âgées. C’est au sein de la communauté esclavagisée que se sont développées des formes politico-culturelles de résistance qui aujourd’hui nous permettent de poursuivre une lutte pluriséculaire de libération. Cette remarque s’applique aussi aux communautés autochtones. Pour toutes ces raisons, notre présence dans les mouvements ethniques est visible : nous, Américaines et Autochtones, y participons activement – et sommes d’ailleurs souvent *actrices* dans ces mouvements.

Mais c’est précisément cette participation qui nous permet de prendre conscience de la discrimination sexuelle. Nos compagnons de lutte reproduisent les pratiques sexistes du patriarcat dominant et tentent de nous exclure des espaces de décisions du mouvement. C’est pour cette raison que nous nous sommes tournées vers un mouvement de femmes, de théorie et de pratique féministes, croyant y trouver une solidarité qui est si chère aux mouvements raciaux : l’*adelphité*¹. Mais en réalité, ce que nous y avons trouvé sont des pratiques d’exclusion et de domination racistes (que nous avons évoquées dans la première partie de cet article). Nous sommes invisibles dans les trois courants des mouvements sociaux ; même dans celui où notre présence est la plus grande, nous sommes *décolorées* ou *déracialisées* et noyées dans la catégorie « populaire » (le peu de textes

1 L’adelphité désigne la solidarité entre ses semblables, qu’iels soient hommes, femmes ou non-binaires. Elle regroupe donc à la fois la fraternité et la sororité, sans dimension de genre. (N.d.T.)

qui incluent la dimension raciale confirment cette règle générale). Voici un exemple parlant : prenons deux familles pauvres – une noire et l’autre blanche – dont le revenu mensuel est de 180 dollars (ce qui correspond actuellement à trois salaires minimum au Brésil). L’inégalité est évidente lorsque l’on observe le taux d’activité : celui de la famille noire est supérieur à celui de la famille blanche². Cela explique notre faible présence dans les autres courants.

Dès lors, il n’est pas compliqué de comprendre pourquoi, en tant que mouvement de femmes, nous nous sommes organisées comme groupes ethniques. Et, dans la mesure où nous luttons sur deux fronts, nous contribuons à la fois à l’avancement des mouvements ethniques et à celui du mouvement de femmes (et vice-versa, évidemment).

Au Brésil, dès 1975 et à l’occasion de la rencontre historique des femmes latinas, qui a marqué le début du mouvement de femmes à Rio de Janeiro, les Américaines ont publié un manifeste mettant en évidence l’exploitation économique-raciale-sexuelle et le traitement « dégradant, avilissant et irrespectueux » dont elles étaient l’objet. Son contenu n’est pas très différent du *Manifeste de la femme noire péruvienne* de 1987, signé par deux organisations du mouvement noir péruvien³. Dénonçant leur situation de discriminées parmi les discriminés, elles affirmaient :

« Nous avons été conçues comme la femme parfaite pour tout ce qui a trait aux activités domestiques, artistiques, et serviles ; nous avons été considérées comme des "expertes du sexe". C’est ainsi qu’a été alimenté le préjugé selon lequel la femme noire ne sert qu’à répondre à ces besoins. »

2 OLIVEIRA ; PORCARO ; ARAUJO. *Op. cit.*

3 Les deux organisations sont : la Ligne d’action féministe de l’Institut afro-péruvien et le Groupe de femmes du mouvement noir Francisco Congo.

Les douze ans qui séparent les deux documents ne sont rien face aux quasi cinq siècles d'exploitation que tous deux dénoncent. La situation des Américaines dans les deux pays est pratiquement la même, à tous points de vue. Un dicton « populaire » brésilien résume bien cette situation : *Blanche pour se marier, Mulâtresse pour forniquer, Noire pour travailler*. Attribuer aux Américaines (Noires et Métis·ses) de tels rôles équivaut à nier leur humanité ; leurs corps sont vus comme des corps animalisés. On peut même dire que ce sont les « bêtes de somme » du sexe (les *Mulâtresses* brésiliennes en sont l'exemple parfait). On voit donc combien la surexploitation socio-économique se fait l'alliée de la surexploitation sexuelle des femmes américaines.

Les deux groupes d'Américaines du Pérou confirment une pratique qui nous est aussi commune : c'est à partir du mouvement Noir que nous nous organisons, et non du mouvement de femmes. En cas de dissolution d'un groupe de femmes par exemple, nous, femmes, aurons tendance à continuer à militer à l'intérieur du mouvement Noir où, malgré tout, notre révolte et notre esprit critique trouvent un climat plus favorable du fait d'une plus grande familiarité historique et culturelle. Dans le mouvement de femmes, nos manifestations ont été souvent taxées d'antiféministes voire de « racistes à l'envers » (ce qui présuppose un racisme *à l'endroit*, c'est-à-dire légitime). D'où nos désaccords et ressentiments. Quoi qu'il en soit, les groupes de femmes américaines se sont organisés à travers le pays, surtout dans les années 1980. Nous réalisons aussi des rencontres régionales, et nous aurons cette année [1988], la première Rencontre nationale de femmes noires. Parallèlement, nos sœurs autochtones s'organisent autour de l'Union des nations autochtones, la plus grande expression du mouvement autochtone au Brésil.

Dans ce processus, il me paraît important de souligner que les relations à l'intérieur du mouvement de femmes ne sont pas uniquement faites de désaccords et de ressentiments avec les Latinas. Dès les années 1970, quelques-unes se sont approchées de nous, nous ont aidées, ont appris avec nous, dans un échange efficace d'expériences, cohérent avec leur égalitarisme. La compréhension et la solidarité se sont renforcées dans les années 1980, grâce aux changements idéologiques et comportementaux au sein du mouvement de femmes : un nouveau féminisme se dessinait à l'horizon, augmentant nos espoirs d'ouverture de ses perspectives. La création de nouveaux réseaux comme le *Taller de Mujeres de las Américas (Atelier des femmes des Amériques*, qui priorise la lutte contre le racisme et le patriarcat dans une perspective anti-impérialiste) et le DAWN/Mudar (*Alternatives de développement avec les femmes pour une nouvelle ère*) personnifient ce nouveau regard féministe, flamboyant et lumineux de par son inclusion, son ouverture à la participation de femmes appartenant à des ethnies et à des cultures différentes. La conférence mondiale sur les femmes de Nairobi (1985) a d'ailleurs été fondatrice pour ce changement, cet approfondissement, cette rencontre du féminisme avec lui-même.

Les deux expériences intenses que j'ai eu le privilège de partager en sont la preuve. La première, en novembre 1987, lors de la 2^e Rencontre de l'atelier des femmes des Amériques, dans la ville de Panamá. Là, les analyses et discussions ont fini par faire tomber les barrières : de la reconnaissance du racisme par les féministes et des préjugés antiféministes des Autochtones et des Américaines des groupes populaires. Le mois suivant, à La Paz, la rencontre régionale de DAWN/Mudar a réuni les femmes les plus représentatives du féminisme latino-américain, tant pour leur production théorique que leur pratique effective. Seule présence américaine pendant toute la rencontre, j'ai

présenté aux féministes latines les contradictions que j'ai signalées dans cet article. Mais leurs témoignages francs et honnêtes au sujet de la question raciale ont été une expérience extraordinaire pour moi. J'en suis sortie revivifiée, confiante en la nouvelle ère qui s'ouvrait pour nous toutes, femmes de la région. Plus que jamais, mon féminisme en a été renforcé. Et c'est cette expérience qui a inspiré le titre de cet article.

Voilà pourquoi je le dédie à Neuma, Leo, Carmen, Virginia, Irma (ta carte de Noël m'a fait pleurer), Tais, Margarita, Socorro, Magdalena, Stella, Rocio, Gloria et les Autochtones Lucila et Marta.

Bonne chance, les filles !

Traduction : Paula Anacaona

Publication originale : « Por um feminismo afro-latino-americano », *Isis Internacional — Mujeres por um desarrollo alternativo*, Santiago, v. 9, juin 1988. © 2022, herdeiro de Lélia Gonzalez, Rubens Rufino.