



**HAL**  
open science

**Maria Luisa Femenías : affirmation identitaire,  
localisation et féminisme métis (présentation et  
traduction Michèle Soriano)**

Maria Luisa Femenías, Michèle Soriano

► **To cite this version:**

Maria Luisa Femenías, Michèle Soriano. Maria Luisa Femenías : affirmation identitaire, localisation et féminisme métis (présentation et traduction Michèle Soriano). L'Harmattan. Territoires disloqués: féminismes latino-américains en traduction, 278 p., 2020, Créations au féminin, 978-2-343-21466-5. hal-02018510

**HAL Id: hal-02018510**

**<https://univ-tlse2.hal.science/hal-02018510>**

Submitted on 13 Feb 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Maria Luisa Femenías « Affirmation identitaire, localisation et féminisme métis »

### Présentation

*Car le futur est clairement métis et,  
d'une façon ou d'une autre,  
nous le savons tous et toutes...*  
(M-L. Femenías, 2006)

Le texte que nous présentons ici répond à ce que Maria Luisa Femenías considère comme une nécessité d'intervention dans les débats féministes contemporains qui consignent l'échec des modèles universalistes et l'émergence de multiples revendications identitaires. Revisitant les notions de « localisation » (Adrienne Rich) et de « situation » (Donna Haraway), elle explore les discours et les savoirs alternatifs qui procèdent de l'expérience critique latino-américaine. Si elle situe les femmes latino-américaines en tant qu'« *autres disloquées*, ces *autres* qui refusent d'entrer dans (et d'adopter) les formes et le lieu que les récits hégémoniques leur accordent », elle indique à la fois qu'elles sont prises dans un double processus d'altérisation : en tant que femmes et en tant que latino-américaines, elles sont l'*Autre* des discours hégémoniques. Assignées à cette construction politique hétéro-désignée : l'*Amérique latine*, faussement homogène, exotisée et infériorisée, elles doivent lui substituer une communauté imaginaire auto-définie en tant que stratégie politique. L'auto-affirmation inscrite dans les luttes actuelles implique une lutte « pour l'imposition future de certaines catégories » ; c'est dans ce cadre que s'élabore le « féminisme métis ».

Maria Luisa Femenías est une philosophe argentine qui a enseigné à l'Université de Buenos Aires et à l'Université nationale de La Plata où elle a dirigé le CINIG (Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género) jusqu'en 2016. Elle a reçu la même année le Prix de la Fondation Konex « Humanités » pour son travail en études de genre – le Grand Jury des prix Konex, sélectionne les cent figures les plus remarquables des sciences humaines argentines de la dernière décennie (2006-2015), ces prix sont parmi plus prestigieux en Argentine. Le 8 mars 2018 le titre de Docteur Honoris Causa de l'Université nationale de Córdoba lui a été conféré et le choix de cette date symbolique était évidemment destiné à mettre en valeur son engagement féministe. À cette reconnaissance nationale s'ajoute la diffusion de ses travaux en Amérique latine, où elle intervient dans de nombreux séminaires, programmes de formation et de recherche, invitée par des universités partenaires (Venezuela, Brésil, Uruguay, Bolivie, Chili, etc.), et au-delà, puisqu'elle a été professeure invitée dans de nombreuses universités étrangères (Europe et USA). Sa participation active à l'institutionnalisation des études de genre en Argentine, dans l'effervescence des années qui ont suivi la dictature militaire (1976-1983), font d'elle une des figures historiques de leur implantation et de leur diffusion, à travers la création pionnière de programmes de formation (« Aire interdisciplinaire d'études sur la Femme » en 1987), la fondation d'instituts de recherche (elle fut co-fondatrice de l'IEGE, Université de Buenos Aires, et du CINIG, Université nationale de La Plata) et la mise en œuvre d'une politique de publication et de dialogue avec les textes novateurs, en particulier à partir de la revue *Mora*<sup>1</sup>,

1 On lira l'entretien qu'elle m'a accordé pour la revue *América*, « Entretien avec Maria Luisa Femenías : « Por un feminismo mestizo » », *Amerika* [En ligne], 16 | 2017. URL : <http://amerika.revues.org/8153> ; ainsi que ses articles : FEMENIAS, María Luisa, « El feminismo académico en Argentina », *Labrys, estudos feministas / études féministes*, janeiro / julho 2005 - janvier / juillet 2005 [en ligne] <https://www.labrys.net.br/labrys7/fem/mluisa.htm> ; FEMENIAS, María Luisa, « Mora : la memoria de las revistas académicas », Susana Bornéo Funck, S., L. Simões Minella y G. de Oliveira Assis (org.) *Linguagens e narrativas*, Tubarão S.C., Copiart, 2014, p. 371-387.

dans laquelle paraissent de nombreuses traductions d'articles de féministes anglo-saxonnes, françaises, italiennes.

D'abord spécialiste de philosophie classique, Maria Luisa Femenías consacre sa thèse – soutenue à l'Université Complutense de Madrid – à une critique féministe d'Aristote. Elle la publie en 1996 sous le titre : *Inferioridad y Exclusión (modelo para desarmar)* – « Infériorité et Exclusion (modèle à démonter) » – avec un prologue de la philosophe féministe espagnole Celia Amorós, qui a suivi ses travaux et deviendra l'une de ses interlocutrices privilégiées. Ses recherches porteront ensuite essentiellement sur les grandes questions des féminismes contemporains : celle du *sujet* dans le féminisme et du sujet du féminisme, en particulier à partir des nombreux travaux critiques qu'elle consacre à Judith Butler dont elle traduit et introduit la pensée en Argentine dès 2003<sup>2</sup> ; celle du multiculturalisme et de l'imbrication des rapports de pouvoir, cruciale dans les sociétés latino-américaines<sup>3</sup> ; enfin celle de la violence de genre, à partir de nombreux projets interdisciplinaires et internationaux qu'elle dirige, directement en prise avec les politiques publiques d'information, de formation et de prévention<sup>4</sup>.

L'article qu'elle a choisi elle-même pour cette publication : « Affirmation identitaire, localisation et féminisme métis » constitue à la fois une synthèse de ses réflexions sur le *sujet*, les discriminations et oppressions imbriquées issues des rapports de classe, genre et « race », et une revendication des apports des féminismes latino-américains, auxquels elle consacre également une grande part de sa réflexion, en témoignent les trois volumes collectifs qu'elle édite : *Perfiles del feminismo iberoamericano 1-2 & 3* (2002-2005 et 2007) – « Profils du féminisme ibéro-américain ». Cet article est issu d'un ouvrage collectif qu'elle dirige intitulé *Feminismos de Paris à La Plata* (2006) – « Féminismes de Paris à La Plata » – dans lequel elle interroge, avec son équipe de l'université de La Plata, les dialogues dans lesquels se construisent les féminismes hégémoniques contemporains depuis les propositions de Simone de Beauvoir. Cette double orientation, sensible dans le titre de l'ouvrage collectif, qui articule le dialogue interculturel, la traduction culturelle réflexive et critique, la localisation et ses réappropriations, caractérise la pensée de Maria Luisa Femenías. C'est cet aspect que je voudrais avant tout mettre en valeur, car l'historicisation et la contextualisation des productions féministes qu'elle discute à partir de ses réflexions sur son propre contexte constituent la clé de son positionnement.

Dans le « bilan provisoire » qui clôture son essai *Sobre sujeto y género : Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler* (2012) – « Sur le sujet et le genre : lectures féministes de Beauvoir à Butler » – Femenías revient sur le parcours qu'elle vient d'effectuer à travers les productions contemporaines et écrit : « Pour produire une proposition théorique qui nous soit destinée nous devons dialoguer avec les théories de notre temps ; car mieux nous serons informées, plus nous disposerons d'éléments pour soupeser, reconnaître, évaluer, modifier, transformer et défendre

2 FEMENIAS, María Luisa, *Judith Butler (1956)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2003 ; *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos, 2003 ; *Sobre sujeto y género : (Re)Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, 2a Ed., Rosario, Prohistoria ediciones, 2012 ; FEMENIAS, María Luisa, CANO, Virginia & TORICELLA, Paula (Comp.), *Judith Butler, su filosofía a debate*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2013 ; FEMENIAS, María Luisa et MARTINEZ, Ariel (coord.), *Judith Butler, las identidades del sujeto opaco*, Universidad Nacional de La Plata, 2015.

3 FEMENIAS, María Luisa, *El género del multiculturalismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

4 APONTE SÁNCHEZ, Elida y FEMENÍAS, Maria Luisa (Comp.), *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata, col. Campo Social, 2008 ; FEMENIAS, María Luisa, *Los ríos subterráneos. Violencias cotidianas*. Vol.1, Rosario, Prohistoria, 2013 ; *Multiculturalismo, identidad y violencia*, Vol. 2, Rosario, Prohistoria, 2013 ; *Violencia y aspectos del discurso jurídico*, Vol. 3, Rosario, Prohistoria, 2014 ; FEMENIAS, María Luisa (comp.), *Violencias cruzadas: Miradas y perspectivas*, Rosario, Prohistoria, 2015 ; FEMENIAS, M L., COLANZI, I. & V. SEOANE, V. (comps.), *Violencia contra las mujeres: La subversión de los discursos*, Rosario, Pro-historia, 2016.

notre position et nos projets<sup>5</sup>». Ce souci de contextualisation de la pensée féministe, qui est partagé par le féminisme noir et le féminisme post-colonial (bell hooks, Patricia Hill Collins, Chandra Talpade Mohanty, par exemple) est très présent dans le féminisme latino-américain. Il est associé à une critique radicale d'un universalisme qui masque non seulement les exclusions historiques qui le fondent, liées au genre en tant que « contrat sexuel » – analysé par Carol Pateman et Geneviève Fraisse, entre autres<sup>6</sup> – mais également les privilèges de classe, de « race » et d'hétéro-normativité qu'il porte et reconduit, jusque dans les recherches féministes qui n'en critiquent que les biais sexistes. Ce féminisme ne suppose pas pour autant le refus d'une analyse structurale, économique et politique, plus large, ni le recentrement exclusif sur des questions strictement locales, la solidarité féministe décoloniale et antiraciste se conçoit à la fois dans un contexte néolibéral global et à partir de la reconnaissance des luttes et des identités stratégiques forgées dans des contextes particuliers. De ce point de vue, il ne convient pas de mésestimer ou de nier l'asymétrie dans la production et la circulation des connaissances, car si le féminisme latino-américain se construit dans un constant dialogue critique avec les théories de son temps, il est en même temps extrêmement engagé dans la décolonisation du savoir. C'est pourquoi les propositions de María Luisa Femenías s'articulent autour de la notion de « féminisme métis » que je tenterai d'introduire maintenant<sup>7</sup>.

Alors que les débats actuels manifestent la discordante asymétrie des positions d'énonciation et maintiennent une circulation inégale de la production de savoirs, la traduction représente le lieu où s'engagent à la fois l'universel et ses critiques, à travers les recontextualisations, les ruptures et les réappropriations qu'elle engendre. Reprenant les propositions de la féministe brésilienne Claudia de Lima Costa – un de ses textes figure dans cette anthologie – Femenías décrit le lieu de la traduction comme « la place que peut prendre l'émergence de sujets féministes complexes » dont l'énonciation contre-hégémonique, marquée par un contexte historique et culturel fait de déplacements, migrations, résistances et résiliences, réinterprète l'universel et reconceptualise l'altérité.

Mentionnant – mais laissant provisoirement de côté – l'éventail de pratiques novatrices que nous devons aux féministes latino-américaines, María Luisa Femenías déploie dans cet article diverses voies adoptées par les théoriciennes dont l'agentivité s'affirme dans les resignifications qu'elles opèrent. Elle rappelle en premier lieu que le féminisme en Amérique latine a une longue histoire, invoquant Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) ou Juana Manso (1819-1875) qui revendiquèrent le droit à l'éducation, et démonte ainsi les périodisations hégémoniques qui assument trop souvent une chronologie eurocentrique. Elle parcourt ensuite la production de certaines de ses contemporaines comme Gloria Anzaldúa, Silvia Rivera Cusicanqui, María Lugones, Marie Ramos Rosado, pour revisiter la question de l'*identité métisse* à partir d'une perspective féministe. Le « concept d'*impureté ethnico-raciale* » est mis en évidence « comme toile de fond historique inéluctable » pour l'Amérique latine, mais également pour l'ensemble des sociétés humaines<sup>8</sup>. Le métissage est alors introduit en tant que vecteur critique d'une mythologie

5 « ...para hacer alguna propuesta teórica para nosotras mismas debemos tener diálogo con las teorías de nuestro tiempo; porque a mayor información, más elementos tendremos para sopesar, reconocer, evaluar, modificar, transformar y defender nuestra posición y nuestros proyectos. » (María Luisa Femenías, 2012 : 173), ma traduction.

6 PATEMAN, Carole, *Le contrat sexuel*, Paris, La Découverte, 2010 ; FRAISSE, Geneviève, *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 1995, [édition originale : *Muse de la raison, la démocratie exclusive et la différence des sexes*, Editions Alinéa, 1989].

7 On se reportera également au numéro des *Cahiers du CEDREF 18 | 2011* « Théories féministes et queers décoloniales. Interventions Chicanas et Latinas états-uniennes » Sous la direction de Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/cedref/667>.

8 En particulier dans l'ouvrage qu'elle consacre à ces questions : FEMENIAS, María Luisa, *El género del multiculturalismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

insoutenable, résistance aux injonctions de pureté ethnique, lieu de l'hétérogène et de « l'abandon des dichotomies exclusives », facteur d'instabilité, de changement et d'historicité, face à l'oppression du « modèle blanc » supposé universel, à la violence symbolique qu'exerce la culture blanche hégémonique, et aux violences, dépossessions et exclusions qu'elle organise et accompagne.

Par ailleurs, la réalité du métissage exige que soient abordées les questions complexes de l'imbrication des rapports de pouvoir et que soient rendues visibles ses racines socio-économiques : le pouvoir des maîtres sur le corps des esclaves, les rapports entre hommes blancs et non blancs qui se jouent dans l'accès des hommes blancs aux corps des femmes non blanches, la subversion de ces rapports dans les résistances que ces dernières leur opposent. Le « sous-texte de genre » du métissage implique une révision radicale de l'histoire sociale du continent, mais également de son actualité. En outre, le métissage comme « blanchiment », ethnique et culturel, dévoile la permanence de hiérarchies naturalisées. Celles-ci rendraient inopérante toute justice distributive qui nierait l'impact des exclusions symboliques et identitaires ; elles mettent également en suspens les « solidarités » féministes qui pratiquent le déni du privilège blanc. Enfin, elles font obstacle à la conscience réflexive en favorisant les dénis associés à la crainte des discriminations.

L'hétérogénéité ethnique et culturelle est articulée à une reconceptualisation de l'identité inspirée par les travaux de Judith Butler : « si l'identité ethnique est une simple fiction métaphysique, comme le sexe-genre, nous pouvons en conclure provisoirement que les analyses post-coloniales qui présupposent des identités « pures » ou qui distinguent et individualisent une ethnie en particulier, le font uniquement dans le but politique de servir leur auto-affirmation ». Cette analyse souligne la « surcharge » d'identité assignée aux femmes, sommées d'assumer les traditions, soumises à une double naturalisation – ethnique et genrée – de leur situation, enfermées dans un statisme qui n'affecte pas autant les hommes, alors que l'agentivité est « proportionnelle à la mobilité culturelle ». Dans le contexte des sociétés plurielles et occidentalisées latino-américaines, Femenías promeut donc le recours à la notion d'*identités négociées* afin de mettre en valeur les stratégies politiques d'auto-affirmations identitaires et contre-identitaires qu'adoptent les femmes, qui jouent des tensions complexes entre le potentiel émancipateur des propositions universalistes formelles et les conditions matérielles de leur mise en œuvre. Dans ces tensions s'inscrivent les lieux intermédiaires des identités métisses qui favorisent l'instabilité, la dénaturalisation et les réappropriations porteuses de changements.

Enfin, Femenías remarque que cette « révision critique des *composantes* de l'identité » est un phénomène en cours, le jeu des identités négociées, même s'il se déroule sur le long terme, est d'ores et déjà ouvert et favorise la prise en charge de politiques alternatives par les femmes. Nous pouvons sans doute réaliser le même constat dans nos sociétés occidentales, devenues plurielles à la faveur des processus migratoires incessants et massifs : « le temps du féminisme identitaire est épuisé ». Dans cette perspective, pour construire le féminisme d'aujourd'hui dans notre contexte français, il est urgent de « dialoguer avec les théories de notre temps ». Les « théories voyageuses » d'Edward Said<sup>9</sup> et les « trafics de théories » de Claudia de Lima Costa<sup>10</sup> rouvrent nos cadres conceptuels, mettent en lumière les rapports de pouvoir qui informent nos catégorisations et exposent les enjeux des traductions culturelles. Car les traductions qui font circuler les théories mettent en contact des contextes et créent des espaces d'intersection et de

9 SAID, Edward W., *The world, the text, and the critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983 ; on lira aussi la mise en œuvre de cette notion à propos des théories féministes : MOSER, Cornelia, *Féminismes en traductions. Théories voyageuses et traductions culturelles*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2013.

10 LIMA COSTA, Claudia de, « Repensando el género : tráfico de teorías en las Américas », Maria Luisa Femenías (comp.), *Perfiles del feminismo iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, 2002, p. 189-214.

suspens dans lesquels les catégories sont remises en jeu. Si les nombreuses polémiques autour de la traduction de la notion de *gender* en France<sup>11</sup> ont indiqué l'emprise nationaliste qui s'exerce sur le champ du savoir, elles ont également permis de mesurer la dépendance encore actuelle de ce champ envers un universalisme abstrait auquel se superposent des pratiques et des politiques discriminatoires, sexistes et racistes, extrêmement concrètes<sup>12</sup>. À ce propos, il semble opportun de signaler les effets de reconceptualisation que l'hétérogénéité issue des traductions (de traductions) engendre.

La réorientation que Femenías opère de la notion d'identité *métisse* a été discutée dans le groupe de travail qui a porté ce projet d'anthologie. L'idéologie raciste qu'elle convoque, l'instrumentalisation récurrente de cette notion par les classes moyennes au détriment des groupes racialisés, originaires ou afro-descendants, semblaient peu propice à la resignification qu'elle promet. En marge de ces débats, l'une des questions clés qu'a soulevé la traduction de l'article de María Luisa Femenías parmi nous, et qui a été ensuite abordée avec elle dans de nombreux échanges, est celle de son utilisation de la « catégorie sexe/genre ». Dans un premier temps, j'ai supposé qu'il s'agissait d'un renvoi au « système sexe/genre » de Gayle Rubin<sup>13</sup>, mais ce n'était pas le cas. Il s'est avéré que pour María Luisa Femenías l'usage de cette nouvelle catégorie indique la prise en compte et à la fois mise en suspens de polémiques dont elle récuse la pertinence – elle développe ses arguments dans son ouvrage *Sobre sujeto y género* (2012). Les lignes polémiques qu'elle repère séparent universalisme et différentialisme, égalité et différence, modernité et post-modernité, « différence des sexes » et « genre » comme rapports sociaux de sexe, « genres » multipliés par les politiques identitaires, or depuis le contexte argentin qui définit la perspective adoptée, leurs tensions apparaissent sous un autre jour et nous dévoilent les contradictions dans lesquelles nous nous débattons. En effet, selon elle, c'est le croisement de catégories formelles et de catégories matérielles qui donne lieu au paradoxe égalité vs différence et aux confusions qui s'y jouent, il ne s'agit pas de les opposer mais bien de les penser ensemble, car l'égalité ainsi que la différence se construisent et doivent être articulées au domaine de la politique<sup>14</sup>. La reconfiguration des débats que produit cette perspective « excentrique » (au sens que lui donne Teresa de Lauretis<sup>15</sup>) nous engage, comme l'ensemble de ce projet d'anthologie, à réinterroger nos positionnements à partir d'une réflexivité critique, nous entraîne vers de nouveaux déplacements ou dislocations qui débordent les cadres de nos pratiques et désenchangent nos catégories.

11 Pour une histoire détaillée de ces polémiques, Cornelia Möser, *op.cit.*

12 DELPHY, Christine, *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française (1980-2010)*, Paris: Syllepse, coll. "Nouvelles questions féministes", 2010 ; BOURCIER, Marie-Hélène, *Sexpolitiques. Queer Zones 2*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 35-82 ; DORLIN, Elsa, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, La Découverte, Paris, 2006 ; GUÉNIF-SOUILAMAS, Nacira, « Contre l'antiféminisme, le féminisme prend des couleurs », *Travail, genre et sociétés*, vol. 32, no. 2, 2014, p. 157-162.

13 RUBIN, Gayle, « The Traffic in Women : Notes on the 'political economy' of sex », Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York and London, Monthly Review Press, 1975 : 157-210. Traduit de l'anglais par Nicole-Claude Mathieu avec la collaboration de Gail Pheterson : « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 7 | 1998, mis en ligne le 26 janvier 2010, consulté le 04 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/cedref/171>.

14 « Sólo el entrecruzamiento de categorías formales y materiales da lugar a la paradoja (y a la confusión). Por tanto, ni igualdad ni diferencia tal como se las plantea habitualmente en términos disyuntos, sino ambas. Consecuentemente, como tanto igualdad como diferencia se construyen (es decir se significan), hemos de volver al ámbito de la política », FEMENIAS, María Luisa, *Sobre sujeto y género. (Re) Lecturas feministas de Beauvoir a Butler*, 2a Ed., Rosario, Prohistoria ediciones, 2012, p. 130-131.

15 LAURETIS, Teresa de, « Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness », *Feminist Studies*, Vol. 16, No. 1 (Spring, 1990), p. 115-150.

## Affirmation identitaire, localisation et féminisme métis<sup>16</sup>

María Luisa Femenías

Texte traduit par Michèle Soriano

Dans la mesure où nombre de travaux féministes ont dissout les frontières disciplinaires traditionnelles et reconfiguré la cartographie des problématiques philosophico-politiques – tant dans la recherche universitaire que dans la recherche indépendante, et davantage encore dans l'action – il est nécessaire de réexaminer certaines notions. En effet, la catégorie sexe/genre<sup>17</sup> – sur laquelle s'est focalisée originellement le féminisme – a été traversée par de nombreuses variables, et spécialement celle de l'ethnie, l'inscrivant ainsi dans des problématiques identitaires et des formes culturelles spécifiques. La conséquence de ce processus fut la crise et/ou l'abandon des modèles antérieurs. Les rapports croisés de classe, de religion, d'option sexuelle, à l'intersection desquels se situe chaque femme, sont passés au second plan pour mettre en valeur en premier lieu les identités de groupe, la culture, l'appartenance ou non à des zones hégémoniques ou périphériques. Des sujets-femme individuels nous passons aujourd'hui à des sujets collectifs qui semblent donner la priorité au groupe sur l'individu, à la culture sur la classe, aux identités collectives qui l'emportent sur les choix individuels. Les idéaux universalistes qui promeuvent l'égalité, l'universalité, la liberté, etc., ont donc été reconsidérés sous un jour très critique à partir de la mise en évidence des limites qu'ils exhibent dans la praxis. Les échecs, ou les succès en tout cas très mitigés des politiques internationales de promotion des femmes en général, et des secteurs les plus défavorisés en particulier, nous alertent quant à la nécessité de repenser les variables politiques en débat.

En effet certains discours attirent notre attention sur le panorama complexe qui est en jeu et dans lequel les contrastes et les tensions des usages antérieurs, assez sommaires, de la catégorie sexe/genre et du modèle universaliste de justice distributive, exigent d'être confrontés aux demandes actuelles et aux transversalités dont elles sont porteuses. De ce fait, certains concepts tout comme certains développements théoriques sont soumis à des relectures et à des transformations qui constituent une contribution que nous devons au moins examiner et prendre en compte<sup>18</sup>. Aux processus de glo-localisation (Braidotti) qui interagissent entre eux et aggravent les exclusions de façon inédite s'ajoutent des processus transnationaux, d'expulsion et de féminisation de la pauvreté par exemple, qui confèrent une plus grande complexité à la nouvelle carte théorique qui se profile. À travers l'éclosion de revendications identitaires qui manifestent quotidiennement de nouvelles demandes de reconnaissance, des injustices systématiques sont découvertes, d'autres sont recouvertes, masquées, et s'ouvrent ainsi de nouveaux paradoxes.

Cette scène convulsionnée – présente également dans les sociétés développées des pays hégémoniques – ne doit pas nous faire perdre de vue certains des axes autour desquels s'articulent des injustices croisées : pays riches / pays pauvres ; hégémonie / périphérie ; classes sociales / culture / religion / langue, etc. Mais nous ne devrions pas non plus perdre de vue les anciens paramètres universalistes car, selon les termes de Nancy Fraser, actuellement tous ces conflits s'aggravent dans un *espace public mondial*. Bien que nous émergions avec nos propres spécificités dans cet espace, nous ne saurions ignorer que la construction de l'égalité et de l'équité en termes universels constitue encore un défi légitime. Toutefois, avec la certitude qu'une bonne

16 Publié dans Femenías, María Luisa (comp.), *Feminismos de París a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006, p. 97-125.

17 « Catégorie » et non « système » (qui renverrait au concept proposé par l'anthropologue Gayle Rubin, 1975), car il s'agit davantage pour María Luisa Femenías de se situer dans la prise en compte des débats autour de ces notions, que d'y participer en opposant les deux notions [NDLT].

18 Femenías, M.L. (2005) « El feminismo postcolonial y sus límites », Amorós, C., y de Miguel, A., p. 153-213.

partie du féminisme « Occidental » nous considère comme son « Autre », nous devons réexaminer non seulement la construction de cet « Autre » que nous sommes aux yeux de l'Occident, mais également l'« Autre » que nous constituons pour les courants post-coloniaux. C'est dans ce contexte qu'il nous importe de revisiter et de prendre en compte les notions de *politiques de la localisation* d'Adrienne Rich (1986) et de *savoirs situés* de Donna Haraway (1991).

*Le langage signifie la liberté* soutient Adrienne Rich<sup>19</sup>. *Dans un monde où le langage et l'acte de nommer sont un pouvoir, le silence est oppression et violence*<sup>20</sup>. Par conséquent il est nécessaire de *transformer le silence en langage et en action*<sup>21</sup>. Car, bien que *l'oppression ne soit pas mère de la vertu – à cause de l'oppression nous nous égarons, nous nous minons et nous nous haïssons nous mêmes – grâce à l'oppression nous devenons réalistes* et nous assumons que nous ne sommes pas seulement *victimes mais également responsables*<sup>22</sup>. Haraway, dans la même ligne, sans être relativiste, propose d'adopter des *savoirs situés*. Si le relativisme est pour Haraway l'image spéculaire de la totalisation, *qui promet une vision depuis partout et nulle part*, la stratégie des *savoirs situés et localisés et des objectivités incorporées* est préférable. En premier lieu, parce que *les positionnements des assujettis ne sont pas dispensés de réexamen critique, de décodage, de déconstruction et d'interprétation; ce qui veut dire de démarches à la fois sémiologiques et herméneutiques d'enquête critique. Les points de vue des assujettis ne sont pas des positions « innocentes »*<sup>23</sup>. À eux ira notre préférence cependant parce qu'ils portent une voix qui offre une alternative aux positions hégémoniques ou aux visions uniques. En principe, les voix alternatives illustrent la façon dont se *localise* et se *situe* un certain bagage théorique organisé comme une explication différente des discours hégémoniques. Leur valeur procède pour le moins – comme put l'observer dans d'autres contextes John Stuart Mill – du fait que, si elles sont vraies, de telles contributions élargissent l'horizon des connaissances et donnent une chance à d'autres de cesser d'être dans l'erreur ou dans l'ignorance. Si elles sont fausses, elles favorisent néanmoins une meilleure élaboration et élucidation des thèses opposées. Dans les deux cas, elles sont nécessaires et contribuent à supprimer l'imposition autoritaire de certains concepts par manque d'alternatives, elles favorisent l'exercice du discernement, encouragent le dialogue et l'échange démocratique d'idées<sup>24</sup>.

En suivant cette ligne de pensée, nous considérons qu'il est nécessaire de reconfigurer nos connaissances et de modifier – d'une façon qui ne soit pas seulement volontariste – le tracé des stéréotypes et des frontières culturelles, libidinales, etc., en transformant en *expérience critique* notre insertion quotidienne. Ainsi, aux positions relativistes doivent être opposés des savoirs positionnés, partiels, localisables, critiques, qui admettent la possibilité de connexion à des systèmes de connaissance pouvant offrir « d'autres manières de regarder » notre expérience. Identifier les axes qui organisent la domination c'est – pour Haraway – « pouvoir voir » en ayant conscience de la violence implicite qui sous-tend toute pratique visuelle ; c'est reconnaître la nécessité d'une science « utopique » engagée, consciente, autocritique qui, en apportant l'expérience critique de la position du subalterne, laquelle rend plus complexe la vue d'ensemble, nuance cette dernière et rend compte des déplacements de significations<sup>25</sup>. Bien évidemment, ces

19 Rich, A. (1983), p. 87. [María Luisa Femenías inclut librement dans son propre discours des citations en italiques, je reproduis donc ici sa façon d'intégrer d'autres travaux, NDLT]

20 *Ibid.* p. 241-242.

21 *Ibid.*, p. 319.

22 Rich, A. 1986), p. 42.

23 Haraway, D., 1991, p. 328-329. [Nous citons d'après la traduction de Denis Petit en collaboration avec Nathalie Magnan, Donna Haraway, 2007, p. 118-119, NDLT].

24 Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, II.

25 Haraway, D., *op.cit.*, p. 330.



positions s'éloignent des humanismes canoniques et proposent des formes narratives et des stratégies d'hétéroglossie afin de rendre compte des *autres inappropriés* parmi lesquels nous pourrions peut-être nous situer<sup>26</sup>. Ou probablement serait-il plus facile de nous situer en tant qu'*autres disloqués*, ces *autres* qui refusent d'entrer dans (et d'adopter) les formes et le lieu que les récits hégémoniques leur accordent.

Voyons cela. D'origine incertaine, mais associée à la notion de « délimitation » ou « enfermement » à l'intérieur de certaines limites, la notion de « localisation » sera comprise dans un sens prioritairement géographique<sup>27</sup>. D'autre part, « situation » – qui a toujours renvoyé à un état ou une condition politique de groupes qui détiennent un pouvoir public et territorial – sera comprise comme articulée à la dimension socio-discursive, dans ce cas l'accent sera mis sur les aspects politiques, au sens large. Les deux notions sont importantes car, comme dans les plus récentes théories « post », elles représentent une sorte de *perte de l'innocence* quant aux récits égalitaristes modernes, leur neutralité et leur potentiel émancipateur. Enfin, elles constituent notre possibilité de discours alternatif propre, non pas par abandon des virtualités explicatives de certains concepts de la modernité, mais plutôt par leur nécessaire approfondissement. Ni la localisation ni la situation ne sauraient, par conséquent, être négligées en tant que formes d'inclusion /exclusion.

En principe, n'importe laquelle des diverses positions alternatives au discours hégémonique prend comme point de départ supposé de ses analyses la *logique de la domination*, en usage depuis Ardorno et Horkheimer mais qui a été abondamment resignifiée, de Luce Irigaray à Gayatri Chakravorti Spivak. C'est-à-dire que cette logique est passée de la désignation de relations entre l'un et l'autre, en termes singuliers et psychanalytiques, à celle de relations entre les uns et les autres, en termes identitaires et collectifs, autour de l'axe empire colonial / colonies. Dans le cadre de la théorie psychanalytique féministe, Irigaray a dénoncé la construction de l'« Autre », autant par la tradition philosophique que par la tradition psychanalytique, soit comme une projection de soi-même (Kant), soit comme hiérarchiquement inférieur (Hegel), mais dans les deux cas toujours en tant qu'homme (Lacan inclus). Ainsi – conclut Irigaray – on « perd » l'« Autre » réel·le, qui est hétérodésigné·e, construit·e et dissimulé·e *derrière le lieu et la forme* où il·elle apparaît, pour reprendre les termes d'Irigaray, comme l'*autre de l'autre*. Spivak, parmi d'autres, lit à partir de ce point de vue la relation entre les ex-colonies et leurs métropoles, revendiquant un modèle contrastant d'auto-affirmation par rapport à ces dernières<sup>28</sup>.

Plus récemment, de nombreuses spécialistes empruntant cette ligne ont compris les sujets aussi bien collectifs qu'individuels à partir de cette logique, et ont donc transposé les interprétations individuelles aux collectifs – peuples, ethnies, minorités culturelles ou sexuelles, femmes, exclu·e·s en général. La quasi totalité des courants du féminisme actuel : post-colonial, multiculturel, écoféminisme, féminisme subalterne, adoptent d'une façon ou d'une autre ce modèle interprétatif. Ils suivent une ligne tracée en premier lieu par la postmodernité, qui va de Hegel à Butler en passant, à partir du tournant linguistique, par Lacan, Foucault, Irigaray, Bhabha, Spivak et leurs lectrices féministes. Point de départ d'une infinité d'analyses, le schéma de domination « un / autre » ouvre la voie à la compréhension de ce que la pensée post-coloniale a nommé dans les périphéries les *pathologies sociales* ou les distorsions produites par la dépendance.<sup>29</sup> Ces façons, explicites ou dissimulées, d'aborder l'existence de l'Autre supposent en même temps des formes de stigmatisation, d'appropriation de caractéristiques positives, d'in-

26 *Ibid.* p. 64.

27 Corominas (1998) ; Spadaro M. & Femenías M. L. (2005), p. 22-25.

28 Pour un développement plus ample du féminisme post-colonial, cf. Femenías dans Amorós (2005).

29 Bhabha H. K. (1994), p. 171.

visibilisation et de successives impostures dans les processus d'intégration préconisés. En général on décèle dans tous ces cas la ferme conviction sous-jacente que *l'autre par essence ne peut être transformé* en un semblable équivalent<sup>30</sup>. Or en tant que femmes de la périphérie (ce que nous sommes au regard des centres hégémoniques occidentaux) et, à notre tour, contradictoirement hégémoniques (au moins pour ce qui est de nos possibilités d'accès à l'éducation, par exemple), il nous revient de réexaminer certains aspects de notre localisation/situation comme latino-américaines, sachant qu'il ne s'agit pas – comme nous l'avons dit – d'axes absolus mais plutôt relationnels qui, tout au moins, nous permettent de mettre des mots sur la violence de l'hétéro-désignation, en créant des bribes de discours alternatifs.

Arrêtons-nous sur un premier concept que nous venons d'utiliser : « Les femmes d'Amérique latine ». La première découverte est que *Les Autres* des discours hégémoniques, *c'est nous*, doublement *autres*, comme latino-américaines et comme femmes. Ceci semble être, selon les termes de Bhabha, *notre marque effective de marginalité* : le lieu de notre expérience critique. Excentriques (au sens que donne à cette notion de Lauretis), du point de vue géographique et économique, nous, femmes d'Amérique latine, demeurons assignées à une première construction politique, l'« Amérique latine », homogénéisée et ontologisée ; fixée sur un axe qui admet une extrémité au Nord et une autre au Sud, effaçant ainsi toutes les différences internes<sup>31</sup>. Une image monolithique qui nous inscrit dans l'exotisme et/ou dans l'infériorité, par définition. Une image que nous devons maintenir cependant au niveau politique, sur le fil du paradoxe, tout en sachant qu'il s'agit d'une fiction qui rassemble et potentialise les modes et les possibilités d'action politique pour nous, les femmes qui vivons ici. La (re)création d'une Amérique latine en tant que *communauté imaginaire ou fictionnelle* fournit les moyens de canaliser les efforts et les énergies des femmes qui y vivent (et par extension de tous ses habitants)<sup>32</sup>. En outre, étant entendu que les différences et les fragmentations peuvent être multipliées à l'infini, il est nécessaire d'inventer stratégiquement et de soutenir une telle fiction. Car, de la même façon que l'Europe est en train de construire à son propre usage une image d'elle-même, nous devons (ré)alimenter les contours de l'Amérique latine en tant que Grande Patrie, bien que nous ayons conscience de la non homogénéité de ce bloc ainsi que des nuances et fissures qui nous séparent. À la construction hétéro-désignée « Amérique latine » il convient d'opposer une construction auto-définie, premièrement parce que nous n'appartenons pas à un centre hégémonique, et en deuxième lieu parce que le féminisme post-colonial ne nous inclut que de façon ambiguë et partielle. À quelques exceptions près (comme Cuba), presque deux siècles de vie indépendante rendent pratiquement impossible l'application de la définition de « post-colonial », qui habituellement prend comme point de départ la décolonisation de l'Afrique et de l'Asie après la Deuxième Guerre Mondiale, à notre territoire. Ce n'est que par extension qu'on l'applique, par facilité, ou en l'articulant aux notions de « Sud » ou de « Tiers Monde »<sup>33</sup>. Il paraît clair en revanche que les femmes latino-américaines, oscillant entre les centres hégémoniques et les territoires post-coloniaux, sont difficile à situer. La cartographie mondiale les parcourt de diverses manières, traçant une sorte de frontière fluctuante entre les deux hémisphères géopolitiques, où ce qui les constitue devient souvent soit un *reflet* des centres hégémoniques, soit leur *crispation réactionnelle*<sup>34</sup>.

30 C. Castoriadis cité par Bessis, S. (2002), p. 247.

31 J'entends Nord et Sud comme des axes de tension plus que comme des référents géographiques. Cf. Jaggar (2002) ; Bessis, *Ibid.* p. 111 sq.

32 J'emprunte la notion à Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminism Scholarship and Colonial Discourse". Cette question est développée plus amplement dans *Femenías in Amorós* (2005).

33 Bessis, par exemple, tantôt nous inclut (quand elle traite de la dette externe), et tantôt nous exclut (quand elle parle de la diversité des réserves naturelles) de la catégorie « Sud ». Jaggar nous inclut sans commentaire.

34 Bessis, p. 227.

*Existe-t-il une issue ?* S'interroge Sophie Bessis à propos d'autres contextes. Nous reprenons sa question à notre compte et, pour nous constituer en *énonciatrices alternatives*, nous proposons de demander à la théorie de nous prêter son concours. En nous la réappropriant, nous favoriserons la compréhension du phénomène. Comme l'observe Lima Costa, les théories se transportent et transposent d'un lieu à un autre d'une façon directement proportionnelle à leur degré de généralité. Se les approprier implique donc un processus de production de nouvelles significations contre *l'indifférence, le monopole ou l'hostilité* (Bessis). Les résultats obtenus grâce aux transpositions et au lien qui s'établit entre une certaine théorie et le subalterne implique un *lieu d'appropriation* qui a pour conséquence la fracture radicale du discours original, sa réévaluation et sa resignification contextualisée. Ces *lieux matriciels* (Bhabha), *zones de contact* (Lima Costa), ou *frontières* (Anzaldúa) constituent autant de points de saturation qui favorisent l'idée de traduction en termes d'altération et de réadaptation. Cette transposition depuis les centres jusqu'aux périphéries symboliques rend compte d'une *aptitude géopolitique et transnationale à lire, écrire et enrichir des théories* ; elle a pour résultat une pratique qui brise, dans sa réappropriation, les modèles hégémoniques, en les complexifiant et en *acculturant l'universalisme* (Bessis). L'émancipation de l'Amérique Latine dans son ensemble ou les guerres anti-colonialistes de l'après guerre 1939-1945 en sont un excellent exemple. Précisément, la rencontre (discordante) des théories féministes les plus hétérogènes se produit en réponse aux différenciations de race, de classe, d'orientation sexuelle, de nationalité, de langue, de traditions... et à un travail de traduction, de rupture de contextes et de réappropriation comme droit à la *production de savoirs* et droit à s'ériger en juges de ces savoirs et de leurs modes d'application<sup>35</sup>. Ainsi, la circulation des théories est nécessaire à la constitution d'un espace unique depuis lequel il est possible de réaliser une analyse critique de certaines notions qui, comme celles de représentation ou de pouvoir, impliquent non seulement leurs usages patriarcaux mais également leurs usages féministes et leurs possibilité de traductibilité et de négociation, en tenant compte des tensions propres à chaque cas.

Le lieu de ces traductions devient alors la *place* que peut prendre l'émergence de sujets féministes complexes. Car, comme le rappelle Lima Costa – après Niranjana – la « traduction » ne peut se limiter à un processus linguistique, elle doit plutôt être comprise comme un problème d'« interprétation<sup>36</sup> ». Autrement dit, la nouvelle sujet-agent-émergente devient de cette façon une traductrice / interprète privilégiée de traductions / d'interprétations antérieurement sédimentées et naturalisées. C'est-à-dire qu'elle se transforme en une herméneute qui opposera à la production de vérités absolues naturalisées des vérités partielles localisées qui constituent autant de discours alternatifs. Il s'agit par conséquent d'une ingénierie qui dévoile la réversibilité des discours, l'asymétrie *réelle* des positions au-delà de la rhétorique de l'égalité et les barrières qui se dressent autour des interprétations de l'universel et de ses modes d'exclusion<sup>37</sup>. À la faveur de certaines ruptures socio-historiques, il arrive que certaines théories montent en puissance jusqu'à provoquer une rupture politico-épistémologique dans un contexte donné. Lorsque ceci advient, les textes et leurs contextes sont resignifiés. Dans ce processus, le nouvel espace d'interprétation permet de penser, d'expliquer, de donner la parole aux multiples forces raciales, sexuelles, économiques, culturelles qui se précipitent dans le lieu de la nouveauté. Ceci est possible, comme l'observe Fraser, parce que les fractures du champ social en strates de subordination (par ethnie, classe, orientation sexuelle, âge, religion, etc.) ne sauraient se réduire à l'oppression du genre, même si elles la renforcent. Elles renvoient plutôt à la manière selon laquelle le genre est construit à travers la culture, la race, le sexe, suivant des niveaux de subordination qui s'imbriquent les uns dans les autres. Il n'y a donc pas d'explications simplistes

35 *Ibid.* p. 230.

36 Lima Costa, C. de, (2002), p. 189-214.

37 *Ibid.* p. 243.

ni de transformations qui n'exigent un ensemble de rapports pris dans un constant processus dynamique de changement. Ces derniers supposent en même temps une plus grande conscience de soi et une plus grande reconnaissance de l'Autre grâce à un jeu réciproque et continu qui permet d'énoncer l'équation suivante : plus grande et meilleure sera la connaissance et la reconnaissance de l'Autre, moins l'image de cet-te Autre sera menaçante et perçue comme irréductible, par conséquent on obtiendrait ainsi une atténuation des comportements tels que la misogynie, l'intolérance, la xénophobie, etc.<sup>38</sup> La construction de liens symétriques et réciproques requiert de rompre avant tout avec la logique qui fait de l'Autre absolu un inférieur ou un ennemi.

En reprenant la question de Bessis, nous dirons qu'un premier pas vers une issue possible consiste à réviser, à la lumière de notre propre situation (historique) et de notre localisation (géopolitique), les contributions théoriques dont nous ne sommes pas responsables et qui sont disséminées tout au long de notre immense continent. Car effectivement, à y regarder de plus près, il est possible de reconnaître qu'en Amérique Latine aussi, nous les féministes avons élaboré des stratégies de compréhension qui tendent vers l'action, la resignification, l'auto-affirmation et le rejet de l'hétéro-désignation. Nos histoires culturelles de déplacements, migrations, réadaptations territoriales, circulation de significations, résistances, traductions culturelles, résilience, etc., favorisent des actes d'énonciation culturelle dans lesquels nous faisons irruption en tant que porteuses d'*identité métisse*<sup>39</sup>. Car le futur est clairement métis et, d'une façon ou d'une autre, nous le savons tous et toutes. La lutte identitaire actuelle est, dans une grande mesure, une lutte pour l'imposition future de certaines catégories. La reconceptualisation de la culture, la resignification de l'altérité, la possibilité de se repenser comme sujet-agent autonome sont, par conséquent, des questions urgentes. Produits d'une double inscription, et donc en tant que subalternes conscientes, les femmes négocient, interviennent, déplacent et s'approprient les structures qui les soumettent, en produisant un *retournement tropique* appropriatif à partir de leur expérience marginale-périphérique. C'est alors que la description patriarcale et hégémonique de leur *imprévisibilité typique* peut aussi être lue comme une forme de résistance à l'inscription complète et achevée dans ce lieu « autre », exotique, inférieur, dévalué, servile, etc., non choisi. Être dans un *locus inattendu* – dans ce lieu où on ne s'attend pas que nous nous trouvions – nous inscrit comme sujets-agents. En d'autres termes, d'abord nous nous réinscrivons et nous nous ré-articulons dans un sens contre-hégémonique et, à partir de là, dans un second temps, nous nous auto-constituons en sujets-agents.

En vertu de ce mécanisme, en tant que forme d'appropriation positive d'un ancrage subalterne, et rendant compte de la resignification-traduction des théories, nous, les femmes d'Amérique Latine, avons produit un ensemble de contributions alternatives intéressantes qui font état de coïncidences, de dissidences et de positionnements *autochtones*. Dans un même mouvement ont été réappropriés le féminisme états-unien, la puissante contribution du féminisme des Lumières de Cèlia Amorós et la plus récente critique post-structuraliste française, très liée dans notre milieu à la théorie psychanalytique. Si bien que, dans leur déambulation à travers les territoires latino-américains, toutes ces théories se sont décantées pour former un humus critique fécond. Selon notre point de vue, c'est déjà un fait remarquable que le féminisme se soit installé en Amérique latine comme une sorte de contre-culture qui se répand dans les structures sociales, en particulier celles de résistance-résilience, avec autant de persévérance que de dissimulation. C'est pour cela qu'il émerge au moins sur deux versants étroitement liés : d'une part, une forte resignification de théories et de concepts, et d'autre part, un ensemble de pratiques novatrices et effectives. Je ne m'arrêterai dans ce qui suit que sur quelques exemples, pris au hasard, de la

---

38 *Ibid.* p. 258.

39 Femenias *in* Amorós (2005).

resignification des théories et des concepts<sup>40</sup>.

Comme question préalable, nous conviendrons qu'il est fréquent que dans une discussion internationale quelconque au sujet du féminisme en Amérique latine nous soient lancés deux défis. En premier lieu, on entend qu'il s'agirait d'une *idéologie étrangère* ; c'est-à-dire importée d'Europe ou des États Unis d'Amérique du Nord, à une époque relativement récente. Deuxièmement, on prétend qu'il *n'a rien apporté de significatif* parce qu'en vérité *il se borne à suivre et à imiter* les courants internationaux.

Le premier point renvoie au *problème de l'origine* et le second à celui de *l'importance de ses apports – si toutefois ils existent*. Nous conviendrons qu'« origine » a au moins une double acception, en tant que commencement chronologique (et c'est celle que nous aborderons en premier lieu) et en tant que motivation ou intérêt fondamental. Sur cette ligne, les féministes étasuniennes invoquent – nous le savons – la Convention de Seneca Falls (1848) en tant qu'acte de naissance symbolique. Les françaises, la Déclaration d'Olympe de Gouges sur les Droits des Femmes et des Citoyennes (1793). En Amérique latine, nous devrions présenter la mexicaine Juana Inés de la Cruz (1651-1695), *Première Féministe* d'Amérique selon Octavio Paz, qui, même si elle fut pendant des siècles sa principale représentante, ne fut pas la seule et ne resta pas sans héritières, comme l'a montré à plusieurs reprises Graciela Hierro. Cependant, la notion d'« origine » est complexe, d'un point de vue philosophique et idéologique, et en vérité nous pourrions invoquer un ensemble convainquant d'arguments philosophiques (qui vont de Nietzsche à Butler, en passant par Foucault et Deleuze), pour signaler les difficultés et les inconvénients que présente le recours à des notions telles que « premier » ou « origine ». Nous pourrions aussi les dénoncer, avec Celià Amorós dans *puenda origo*, pour tenter la construction de généalogies (en général cooptées pour les femmes), en tant qu'elles s'opposent à la recherche de *l'origine* qui ne se constitue que comme fiction idéologique, plus symbolique que réelle. Néanmoins, il est important d'observer que les centres hégémoniques non seulement s'interrogent régulièrement à propos de l'origine, mais en appellent en outre à cette notion en tant que « primogéniture symbolique », en termes de principe légitimant. Autrement dit, au moment où ils le dénoncent comme construction *ad hoc*, ils le revendiquent pour eux-mêmes en le disqualifiant pour d'autres. Pour paraphraser Célia Amorós, l'« *origine* » est ce que moi je considère comme *tel* : c'est-à-dire seulement ce que les discours hégémoniques reconnaissent ou instaurent.

Par ailleurs, si nous comprenons l'« origine » dans sa seconde acception, comme motivation ou intérêt, il convient de mentionner l'uruguayenne Petrona Rosenda qui inaugura sa revue *La Aljaba* (Buenos Aires, 1830) en réclamant déjà l'accès à l'éducation et aux droits de citoyenneté pour les femmes en tant qu'*acte de justice*. Plus tard, Juana Manso dans l'*Album de Señoritas* l'énonce avec simplicité : *Tous mes efforts seront consacrés à l'instruction de mes compatriotes et tendront vers un objectif unique, les affranchir des préoccupations sottes et surannées qui leur interdisent jusqu'à aujourd'hui de faire bon usage de leur intelligence, aliénant leur liberté et même leur conscience à des autorités arbitraires [...] je veux prouver que l'intelligence de la femme, n'est pas une absurdité ni un défaut, une aberration ou un crime, c'est son plus bel « ornement », la véritable source de sa vertu...*<sup>41</sup> Avec clarté et précision Manso définit l'origine de sa lutte en fonction de motifs et de raisons suffisantes.

Ces exemples sont assez éloquentes pour nous permettre de conclure qu'il semble impossible d'admettre l'accusation selon laquelle les féministes d'Amérique Latine nous aurions adopté

40 Une version antérieure de ce travail a été publiée : Femenías (2005) « Aportes del feminismo Iberoamericano », p. 39-42. Je n'aborderai pas ici la question des pratiques, je la réserve pour un autre moment.

41 Juana Manso, 1854, p. 1-2.

*récemment* une « mode » étrangère, montrant ainsi un trait supplémentaire de notre colonisation culturelle. Il n'y a rien d'étranger dans les revendications des femmes d'Amérique Latine. Rappelons en outre qu'au moment où en Europe les universités étaient encore interdites d'accès aux femmes – on répète à l'envi le cas de Virginia Woolf qu'on a empêchée d'entrer dans la Bibliothèque de Cambridge (1920) – en Amérique Latine, grâce aux modèles libéraux progressistes (avec leurs nuances et leurs limites), les femmes entrèrent à l'université dès la fin du XIXe siècle. Le cas d'Elvira V. López, qui obtint qui plus est un doctorat de philosophie de l'Université de Buenos Aires avec une thèse intitulée *Le mouvement féministe* (1901), est un exemple lumineux de cela<sup>42</sup>. Je considère par conséquent que nous possédons une longue tradition, constamment renouvelée, qui se nourrit de notre propre expérience et de la réappropriation et du traitement de théories. Cette activité explique la raison pour laquelle au XIXe siècle le féminisme, loin d'être un phénomène circonscrit à Mexico, Lima ou Buenos Aires, s'est répandu sur toute l'extension du territoire latino-américain. Entre autres raisons parce que, accompagnant les idées libertaires des Lumières qui ont animé les guerres d'indépendance, un nombre significatif de femmes revendiquèrent leurs droits et attendirent en vain – comme les révolutionnaires françaises – que les « hommes illustres qui forgèrent la patrie » daignent les reconnaître comme citoyennes et égales<sup>43</sup>.

Le thème de l'origine du féminisme latino-américain mérite ainsi d'être reconsidéré. Il en va de même pour d'autres questions et d'autres apports du féminisme. Pour l'heure, il convient d'attirer brièvement l'attention sur certains aspects qui seront réexaminés plus en détail une autre fois. Un premier problème, non des moindres dont nous devons tenir compte, est lié aux chronologies en vigueur définissant les étapes du mouvement féministe. Angelika Soldan a déjà montré que pour le féminisme mexicain, les catégories hégémoniques euro-étatsuniennes n'étaient pas pertinentes<sup>44</sup>. Ces chronologies répondent à des processus socio-historiques divers qui s'imposent actuellement étant donnée l'hégémonie de ces centres. Cependant, nos « vagues » féministes obéissent à certains cycles propres, qui n'ont parfois que peu de rapport avec les rythmes qui confèrent leur légitimité aux périodisations internationales. Selon les battements localisés de notre pouls historique, qui n'est même pas valable pour l'ensemble de l'Amérique Latine prise comme un tout, notre expérience féministe a été, par rapport aux classifications canoniques, à l'avant-garde (comme nous l'avons indiqué pour l'accès à l'université) ou à la traîne (comme dans le cas de la légalisation du divorce). Mais l'essentiel est que ces étapes imposées rendent invisibles certaines victoires et soulignent les retards, engendrant une image discréditée des femmes, de leurs efforts et de leurs luttes, entretenant ainsi à la fois une construction essentialisée a-historique de leur subalternité. L'image de nous-mêmes que nous renvoient les miroirs hégémoniques est faite d'infériorité, de déconsidération et d'arriération.

C'est pourquoi le féminisme latino-américain a *quelque chose à dire et doit le dire de sa propre voix*. Laissons aux historiennes la tâche difficile d'en écrire l'histoire ; à titre d'exemple, mentionnons seulement quelques contributions significatives. En premier lieu, signalons au moins un des apports de Gloria Anzaldúa<sup>45</sup>. Cette autrice, on le sait, examine la situation des *chicanas* à la frontière mexicano-étatsunienne. Alors que dans la tradition latino-américaine la question de la frontière a été maintes fois traitée (suivant l'axe civilisation / barbarie, c'est-à-dire blancs / indiens), Anzaldúa la redéfinit en fonction d'un double axe : hommes / femmes, chicanos / anglo-saxons, dans une herméneutique transculturelle qui lui permet d'éclairer les multiples significations du lieu des *chicanas*. Défiant les démarcations politiques, linguistiques,

42 On consultera sur ce point les travaux de Maria Spadaro et le dossier de Mirta Lobato (2002), « Cien años de Estudios Femenistas en la Argentina », *Mora* 8.

43 Aponte Sánchez, Elida, *in Femenías* (2005).

44 Soldan, A. (2004).

45 Anzaldúa, G. (1987) ; Cf. Wright, M. (1998), p. 114-131.

religieuses, économiques et symboliques, elle refuse de considérer la frontière comme une simple délimitation qui *sépare* deux domaines différents : celui des anglo-saxons et celui des *chicanos*. Elle reconnaît en revanche qu'entre les anglo-saxons et les *chicanos* il y a une *ligne* clairement définie qui sépare un « eux » d'un « nous », bien que le désert de Chihuahua – qui s'étend de chaque côté de cette ligne imaginaire – les unisse. En principe, alors que les limites géographiques n'impliquent pas deux espaces *aussi* radicalement différents, la frontière avec *Le grand pays du Nord* distingue les riches des pauvres, les blancs des métis, la sécurité de l'insécurité, la langue anglaise de la langue espagnole, les protestants des catholiques, le pouvoir hégémonique des pouvoirs subalternes. À la façon dont Homi Bhabha forge la notion de « *in-between* », Anzaldúa conceptualise la frontière comme l'espace de gestation et de production de nouvelles significations : le lieu du *spanGLISH*. Comprise ainsi, la frontière n'est pas rigide ni n'oppose un obstacle au passage. Au contraire, elle est une sorte de membrane poreuse qui favorise par capillarité la circulation des significations. Elle n'est pas une ligne ferme qui coupe la géographie mais un trait imaginaire, ductile, symbolique, culturel. Elle n'est pas un mince fil qui sépare l'« ici » du « là-bas », mais un tracé épais, instable qui sou(çon)tient des lieux de resignification.

Là, les *chicanas* sont des médiatrices : *les hommes font les règles et les femmes les transmettent : les mères et les belles-mères apprennent aux jeunes à obéir, à se taire, à accepter avec soumission la culture des hommes et de l'église*. À première vue, cette description des femmes comme reproductrices de décisions opérationnelles qui peuvent même leur porter préjudice, les rend complices d'un système patriarcal qui favorise jusqu'aux usages qu'*au fond elles ne désirent pas*. La naturalisation des discriminations dont elles souffrent et l'absence d'un sentiment d'injustice jouent un rôle primordial dans le fonctionnement et le maintien des structures qui les infériorisent et les transforment en alliées privilégiées. Par conséquent elles semblent être seulement des complices involontaires du système, ses victimes. Anzaldúa s'oppose à cette description. Cette puissante *culture maternelle* – observe-t-elle – résiste à la culture *gringa* et opère en tant que pivot ou point d'ancrage qui donne lieu au changement. C'est le point de départ de l'auto-affirmation contre-identitaire. Partant de ce point de vue, les *chicanas* ne sont pas des *médiatrices* passives, car en fait elles passent au crible ce qui sera transmis et ce qui ne le sera pas, ouvrant ainsi un espace mouvant pour l'inscription des femmes plus jeunes. Autrement dit, elles permettent le retournement tropique, le *locus* qui favorise la distanciation et la critique, le lieu où les codes prescriptifs *chicanos* et anglo-saxons apparaissent dé-naturalisés.

Elles deviennent une sorte de *mythe originel des stratégies d'auto-affirmation contre-identitaire* et elles contribuent à saper les normes qui essentialisent les deux modèles exclusifs. Pour résumer, Anzaldúa montre des canaux de créativité et de resignification qui *défont les modèles normatifs*, accréditent de nouvelles significations et désarticulent les sous-textes de genre-ethnie-classe. Si pour les *chicanos* et les *gringos* les femmes étaient les *gardiennes de l'identité*, elles sont devenues maintenant les promotrices du changement par sur-saturation. Critiques à l'égard du *statu quo*, elles engendrent une opération efficace qui provoque de nouvelles affiliations et identifications. Leur appropriation sélective de divers registres discursifs se révèle fonctionnelle dans leur lutte pour de nouveaux espaces mouvants de pouvoir, de reconnaissance, de visibilité et d'appartenance. Si auparavant elles dominaient l'imaginaire culturel en termes paradigmatiques d'identité essentielle, elles sont aujourd'hui, par cette *surcharge d'identité*, celles qui défient et refusent les commandements, en se constituant en tant qu'agents de changement, fabricatrices de l'appropriation socio-quotidienne de la loi<sup>46</sup>.

De cette façon, Anzaldúa met également l'accent sur le concept d'*impureté ethnico-raciale*

46 Femenías in Amorós (2005).

comme toile de fond historique inéluctable. La pureté est un mythe, une construction fictionnelle. Découvrir qu'à *la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident*<sup>47</sup> transforme la connaissance en critique et le mythe en une stratégie d'auto-affirmation identitaire<sup>48</sup>. Suivant une même orientation, María Lugones examine la dichotomie pureté / impureté à partir de son *imagination hybride*<sup>49</sup>. Elle met en rapport les politiques de discrimination (*apartheid*) avec les notions de « pureté » et de « séparation » (*apart*), d'une part, et avec celles d'« impureté » et de « métissage » compris comme « résistance », d'autre part. À son avis le métissage implique une forme de résistance en acte face aux injonctions de pureté ethnique, le « métissage » n'est alors pas seulement compris dans un sens *biologique* mais plutôt, fondamentalement, *culturel*.

Le métissage est le lieu de l'ambiguïté, de l'abandon des dichotomies exclusives et des schémas précis et rigides ; il est le lieu du manque d'homogénéité. Les politiques de la séparation et de la pureté tentent de contrôler la multiplicité et la variabilité des personnes<sup>50</sup>. Leur conséquence immédiate est l'apparition d'individus scindés sous une fiction d'unité, car supposer l'unité c'est déjà, jusqu'à un certain point, accepter la fragmentation, la séparabilité, la division et la construction fictive, bien que privilégiée, de l'unité comme position de sujet en termes d'observateur idéal, pur, unifié, compris en tant qu'homme. Mais ce *porteur de pureté* exhibe – suivant les termes de Lugones – un *manque particulier*, il se situe hors de l'histoire, hors de la culture. Paradoxalement, ce porteur de pureté s'auto-constitue de façon incohérente et contradictoire face aux rapports de genre, de race, d'ethnie, face à sa propre culture et à celle des autres ; il se trompe lui-même en construisant une fiction qui contrôle (s'empare de) la multiplicité : *les femmes, les pauvres, les non-blancs, les queer, les personnes dont la culture est niée ou invisibilisée*. Tous, toutes considéré-e-s comme impropres à l'espace public, souillé-e-s par la nécessité, l'émotivité, le corps, l'illégalité, l'exploitation<sup>51</sup>. Bombardé par le paradoxe de l'incohérence, le porteur de pureté rejette l'impur en tant qu'anormal et *hors sujet*. Hors sujet se trouvent les *chicanas*, les afro-américaines, les nippones, les *cabecitas*, les *bolitas*<sup>52</sup>, etc. Plutôt que comme des subalternes, ces personnes qui viennent d'« autres » cultures sont vues comme des êtres *superflus, accessoires* : *on peut les éradiquer*. Elles constituent l'*abject* (Kristeva) qui sert seulement à délimiter l'aire culturelle hégémonique du XXI<sup>e</sup> siècle. Au mieux, elles sont une figure romantique du mythe conservateur qui leur refuse tout changement, toute historicité. Elles sont vues comme un ensemble de *merveilleux zombis immobiles [...]* [pris dans] *une tentative d'éradiquer toute possibilité d'une conscience métisse ou [...]* *de formes hybrides de création, de production*<sup>53</sup>.

Un autre apport allant dans le même sens est celui de Silvia Rivera Cusicanqui qui a introduit en 1997 les *Débats post-coloniaux* dans l'aire andine d'Amérique du Sud. Selon Cusicanqui, les appareils conceptuels post-coloniaux lui permettent d'expliquer les expériences locales de la subalternité et lui fournissent des outils théoriques utiles pour examiner la situation particulière des femmes d'Amérique Latine. Elle se concentre sur les revendications des grands mouvements populaires indigénistes, qui réclament fondamentalement une reconnaissance culturelle-

47 Michel Foucault (1971), p. 152. [NDLT]

48 Hurtado, A. (1998), p. 134-161.

49 Lugones, M. (1999) p. 235-264 ; voir également Nye (1998).

50 Femenías in Amorós (2005) ; Bessis, S. *op.cit.*

51 Schutte, O. (1998), p. 53-72.

52 *Cabecitas negras* (« petites têtes noires ») désignait les migrant-es des provinces rurales qui arrivèrent en nombre à Buenos Aires pour s'insérer dans le prolétariat ouvrier à la faveur de l'industrialisation des années 1930 et 1940. Le terme est péjoratif, il signale la mise à distance opérée par la bonne société portègne et rend compte des rapports croisés de classe et de race. *Bolitas* (« Petites boules ») est une désignation péjorative des personnes d'origine bolivienne. [NDLT]

53 Lugones, (1999); de la Cadena, M. (1998).



identitaire<sup>54</sup>. De la même façon que Lugones et de la Cadena, Cusicanqui distingue les indigènes « pures » des « métisses » à divers degrés (*chola*, *misti*, *birlocha*, entre autres). Elle cherche à nous alerter quant aux préjugés que doivent affronter les métisses, tant de la part des indigènes « pures » que de celle des hommes en général, et des hommes et des femmes blancs en particulier. Son analyse de l'ensemble des noms et des significations plus ou moins péjoratives qui les désignent illustre la cartographie des degrés et des modèles du métissage colonial et post-colonial, et dévoile la rigidité de certaines structures sociales, qu'elle exemplifie à travers la situation de son propre pays, la Bolivie. La comparaison qu'elle opère entre les droits ethniques et les droits civiques révèle également les niveaux d'incompatibilité entre la double (ou triple) appartenance et les tensions auxquelles sont soumises les femmes en tant que sujets. Les rapports croisés de classe, ethnique et genre renforcent leur impact, multipliant la stigmatisation des femmes des classes culturelles les plus basses, pour lesquelles le revenu est seulement un aspect du statut social – qui quelques fois n'est pas le plus pertinent, comme le montrent les soulèvements indigènes de 1910 et 1950. L'axe de compréhension doit alors articuler la reconnaissance, l'universel et le particulier. Autrement dit, l'oppression symbolique qu'exerce la culture « blanche » hégémonique, porteuse de l'universel, entre en tension dichotomique avec sa conséquence, l'*ethnisation* (infériorisation, marginalisation et/ou criminalisation) des hommes et des femmes, au-delà des solidarités (sororités / fraternités) de sexe/genre. Cet axe rassemble et à la fois favorise une grande variété de groupements dirigés par des femmes qui, en tant que noyaux identitaires primaires, sans modifier leurs structures sociales de base, génèrent d'importants pôles de résistance et dénoncent l'universalité « expulsive ».

La tension habituelle entre différentes ethnies « pures » est ajournée face à la « domination blanche » et une coalition s'opère dans une sorte d'« imaginaire social » autochtone. Loin de se battre en faveur de la fragmentation sociale, Rivera Cusicanqui nous met en garde contre les tensions engendrées par la méconnaissance ou la minimisation des exclusions ethniques et indique le long chemin qu'il reste à parcourir pour atteindre une pleine justice distributive, du capital économique comme du capital symbolique.

C'est une orientation similaire que suivent les travaux de Marie Ramos Rosado – bien que ses sources théoriques ne soient pas les études post-coloniales – lorsqu'elle récupère la présence historique des noirs à Porto Rico. Pour des raisons plus politiques qu'ethniques, ils et elles constituent une *altérité* radicale, une « étrangeté inquiétante » dans la mesure où aussi bien les États Unis que l'Amérique Latine se sont structurés à partir de la suprématie blanche, de l'invisibilisation des Noirs et des peuples originaires, ainsi que de l'idéologie de l'« amélioration de la race » en termes de « blanchiment », dans le cas des sociétés ibéro-américaines<sup>55</sup>. Si l'on excepte ce qui a trait au passé d'esclavage, dont elles furent émancipées dans le courant du XXe siècle – pour différentes raisons liées aux guerres d'indépendance – on sait fort peu de choses au sujet des populations noires, et moins encore sur la situation des femmes de ces communautés<sup>56</sup>. Marie Ramos Rosado met en lumière, sur le terrain de l'exploration des représentations littéraires de la population noire caribéenne, et plus spécialement des femmes, les difficultés techniques et méthodologiques que doit affronter celui ou celle qui souhaite reconstruire leur histoire en tant que donnée inéluctable de son identité. Dans ces cas-là, l'« égalité » est devenue l'invisibilisation de la différence ethnique et culturelle, processus par lequel la déconsidération de l'« autre » a impliqué une brutale négation de sa personne et de son histoire. Ramos Rosado renvoie à des formes de subordination des femmes noires par rapport aux hommes de leur propre ethnie, mais

54 Rivera-Cusicanqui, S. & Barragán, R. (1997) ; Rivera-Cusicanqui, S. (1996), Rivera-Cusicanqui, S. (2000a), et (2000b).

55 Lavou Zoungbo, V. (2003), p. 289.

56 Ramos Rosado, in Femenías (2005).

avant tout par rapport aux femmes blanches, car il était impossible de compter sur leur solidarité de « sexe » au-delà de situations ponctuelles ou de déclarations rhétoriques.

Tel qu'est tramé le tissu social de la majeure partie des pays d'Amérique Latine, la soumission des ensembles ethnico-culturels au modèle « blanc » est une priorité. Toute autre subordination passe au second plan, renforcée par l'équation exclusion-pauvreté-couleur-sexe. Car, même lorsqu'il existe un réel pouvoir d'achat, comme par exemple dans certains secteurs économiques dynamiques en Bolivie, le facteur ethnique engendre des mécanismes d'exclusion ou de disqualification qui ne peuvent que très rarement être renversés. Ce n'est qu'en englobant tous ces aspects que l'on peut appréhender certaines des situations complexes de marginalité qui ne sont pas économiques mais symboliques et identitaires. C'est pourquoi la simple redistribution économique – bien qu'importante – s'avère insuffisante. C'est aussi la raison du succès des populismes qui accordent un important tribut de reconnaissance aux secteurs « impurs » de la société.

Reconnaître que la société latino-américaine actuelle est fondée sur trois racines – l'espagnole, l'indigène et la noire – et que, pour des raisons socio-économiques, seule l'une d'entre elles est visible, a un impact socio-culturel que de nombreuses sociétés ne sont pas disposées à assumer. Car la « question noire » / « le problème indigène » supposent l'affirmation, la mise en évidence et la reconnaissance du rôle joué par la population masculine blanche sur la population masculine noire/indigène, à travers l'accès des hommes blancs au corps des femmes non blanches. Dans le cas contraire, il est impossible d'expliquer démographiquement la croissance de la population métissée en Amérique Latine. Ce n'est qu'à condition de lire le sous-texte de genre et ses doubles critères moraux que l'on peut dévoiler une grande partie de l'histoire sociale du continent. Une fois de plus les conceptualisations fondées sur un modèle de société dimorphique homme-femme sont remises en cause par l'intersection des rapports ethniques. D'une part, l'histoire des sociétés occidentalisées évite le souvenir de l'ignominie de l'esclavage et du pouvoir absolu des maîtres sur le corps de leurs esclaves. D'autre part, une telle invisibilisation opère encore dans l'évidence du métissage dont on ne rend que très peu compte. À ceci s'ajoute le fait que, jusqu'à une époque très récente, il n'y eut aucun processus de mise en forme écrite de la conscience réflexive de la négritude (ou de l'indigénisme), et que souvent la peur de la discrimination occulta jalousement des origines considérées comme « impures ».

L'identité est le fil conducteur de la majeure partie du parcours que je viens de tracer. Certes, mais comment devons-nous la comprendre ? Il ne s'agit pas d'un concept univoque, nous en conviendrons. Iris Young, par exemple, s'intéresse à l'identité du groupe et part d'un examen de l'identité qui s'exprime en termes de construction de signifiés et d'opérations de la raison, or dans les efforts qu'elle réalise pour penser les choses ensemble, elle les réduit à l'unité, conceptualisant ainsi les êtres davantage en termes substantifs qu'à partir de processus ou de rapports<sup>57</sup>. Dans ce sens, la logique de l'identité nie ou refoule la différence, comprise comme dimension dynamique des événements, c'est-à-dire changeante et plurielle<sup>58</sup>. Cette façon de comprendre l'identité est fortement liée aux notions de « pureté » et d'« impureté » que nous avons évoquées plus haut et qui, paradoxalement, en prétendant réduire ou annuler les différences, créent « le différent » en termes absolus et incommensurables. Ainsi, selon Lugones, la dichotomie entre l'un identique et l'autre différent, est très proche de celle qui oppose le pur et l'impur. Toute variation à l'intérieur de cette même logique crée des frontières entre le pur et l'impur, le dedans et le dehors (exclusion), l'authentique et l'(in)authentique (ou même la trahison).

57 Young, I. M. (2000), p. 168 sq.

58 *Ibid.* 169.

D'autres spécialistes, comme Butler, préfèrent questionner de façon radicale la catégorie même d'identité. Par conséquent, on est en droit de se demander avec Butler sur quoi se fonde la présomption selon laquelle les identités sont identiques à elles-mêmes, constantes dans le temps, unifiées et intimement cohérentes. On peut en conclure que les discours identitaires – d'ethnie, de sexe-genre, de classe – constituent un *idéal normatif a priori* qui suppose une définition de l'identité qu'il est nécessaire de comprendre comme une *fiction métaphysique*<sup>59</sup>. Ainsi, l'identité dissimule, *par naturalisation*, des concepts instables qui doivent être dénoncés afin que soit restitué au modèle son dynamisme. En d'autres termes, la continuité, la cohérence dans le temps, l'identité à soi-même, le genre ou l'ethnie, ne sont pas des attributs analytiques des personnes ou des groupes, mais sont produits et soutenus en réalité par des pratiques de régulation. L'« identité » est donc un concept stabilisateur : là où seul existe le changement, un dispositif *normalisateur* est engendré qui englobe les différences et crée le fantasme de l'unité et de la pureté. Pour Butler, comme pour les féminismes post-colonial et multiculturel, l'identité doit être remplacée par l'« identification ». Néanmoins, il semble que la notion d'identification (à une nation, à une ethnie, à un sexe-genre) soit à son tour fondée sur une discipline du désir au service des idéaux secondaires du je-citoyen-ne, à partir de choix qui ne sont ni pleinement conscients ni pleinement délibérés, mais qui ne sont pas non plus absolument inconscients ou acritiques<sup>60</sup>.

Suivant la ligne d'argumentation de Butler, si l'identité ethnique est une simple *fiction métaphysique*, comme le sexe-genre, nous pouvons en conclure provisoirement que les analyses post-coloniales qui présupposent des identités « pures » ou qui distinguent et individualisent une ethnie en particulier, le font uniquement dans le but politique de servir leur auto-affirmation. Des données telles que celles qu'a réunies Cusicanqui montrent qu'effectivement l'identité ethnique opère comme un facteur de cohésion et de reconnaissance en termes d'identité primaire ; *locus* dans lequel la contradiction universel/particulier est rendue visible. Dans le cas des femmes, être membre d'un groupe ethnique déterminé, socialement subordonné, a des conséquences et des significations différentes qui vont de l'invisibilisation à l'appropriation de leur corps par les hommes dominants du groupe non subordonné afin de vaincre la résistance des hommes « autres ». C'est une manœuvre largement utilisée en temps de guerre (souvenons-nous de la Bosnie, il n'y a pas si longtemps) ou dans les *haciendas*. Cependant dans de telles situations, compte tenu des variations liées à la classe et à la culture auxquelles elles appartiennent, les femmes en général ne font pas l'expérience de l'identité ethnique ou générique en tant que *fiction régulatrice* mais bien plutôt comme une *nature* inéluctable et une charge qu'il s'agit d'endurer. Comme le souligne le féminisme, l'identité a un sous-texte de genre ; les femmes sont chargées de sauvegarder l'identité culturelle dans une communauté donnée (Anzaldúa). Les hommes, en revanche, excepté dans certains cas minoritaires, adoptent les habitudes, les coutumes, les vêtements en usage. De telle sorte que les femmes souffrent d'une identité assignée inversement proportionnelle au déficit de subjectivation qui leur est attribué en tant que collectif infériorisé. Au contraire, la capacité d'être sujet et agent est directement proportionnelle à la mobilité culturelle et à l'accès à une parole et à un discours alternatifs.

Nous soulignerons que la possibilité de décentrement que nous offre le type d'études qui vient d'être brièvement exposé favorise et augmente la compréhension des sociétés dont la composition ethnique est complexe. Elles permettent en outre d'éclairer le décalage entre les virtualités émancipatrices des propositions universalistes et les possibilités actuelles de leur mise en application. Elles montrent par ailleurs les manœuvres au moyen desquelles se construisent des cultures apparemment syncrétiques qui, en raison de la diversité des tensions en jeu, laissent

59 La source de cette analyse est Gilles Deleuze. Cf. Deleuze, G. (2000) ; Wuthnow, J. (2002), p. 183-200.

60 Sur le concept de « désir » chez Butler, cf. Rolando Casale (2006) ; Femenías, M. L., (2003).

les États libres d'organiser de façon dissimulée la discrimination<sup>61</sup>. Dans les sociétés plurielles occidentalisées – comme les nôtres – pour conserver des avantages et surmonter les exclusions, les femmes mettent en jeu des *identités et des identifications multiples* inaugurant des niveaux d'intégration psycho-socio-politique toujours plus élevés. Dans ce sens, travailler à partir de la notion d'*identités négociées* peut devenir aussi utile et éclairant qu'enrichissant. D'abord parce que dans une situation de mise en contact, aucune ethnie, groupe ou personne ne demeure indemne : il se produit nécessairement des interactions. Selon les tensions en jeu, des phénomènes de contre-identité peuvent se produire, comme il advient dans le processus actuel de globalisation, dans lequel l'identité et la contre-identité entrent en symbiose. Mais par ailleurs sont générés également des *locus* propices à la consolidation d'identités métisses. Ces dernières favorisent la constitution de sujets capables de désarticuler des structures identitaires naturalisées dans des processus qui, bien que difficiles à mener à bien, instituent des agents capables de promouvoir d'importants changements dans leurs groupes d'appartenance.

Le fait que les secteurs les plus progressistes soient enclins à promouvoir le débat sur la multiplicité des options identitaires suppose déjà que le jeu des « identités négociées » soit ouvert. Cela implique également une révision critique des « composantes » de l'identité ; ce sont des tâches de longue haleine dont pourraient sans doute grandement bénéficier les femmes en particulier. En premier lieu, parce que lorsqu'on privilégie l'analyse des éléments qui composent le fin réseau des catégories de sexe / genre / ethnie / religion / fonction sociale / option sexuelle et classe, on affirme leur appartenance « négociée » à l'ensemble que l'on considère comme le plus approprié. En second lieu, parce que dans un processus d'auto-affirmation il est nécessaire de construire une intersection culturelle afin que soit produit, comme une nouvelle propriété qui survient – tel un précipité chimique – le *locus* d'un sujet-agent-métisse capable d'instaurer des politiques alternatives.

Comme le remarquent bien celles qui défendent le transféminisme, le temps du féminisme identitaire est épuisé dans la mesure où de nouveaux *lieux symboliques* sont en cours de construction. En Amérique Latine une culture syncrétique importante s'est déjà implantée. Bien que les États ne reconnaissent que partiellement les droits des femmes – qui par ailleurs, la plupart du temps, ne sont pas mis en application – et alors que la pauvreté s'est féminisée à un degré alarmant, les démarches déconstructionnistes ont ouvert, en général, des voies de compréhension d'une singulière richesse. Néanmoins, les actions directes ou les idéaux féministes ne suscitent pas une mobilisation suffisante. Nous pensons, avec Fraser, que la reconnaissance et la justice distributive sont deux variables qu'il convient de considérer conjointement, en essayant de ne pas annuler ou négliger l'une au profit de l'autre. S'il est vrai que la reconnaissance formelle des droits n'est pas suffisante, elle constitue un point de départ qui établit des critères pour dépasser l'incommensurabilité des différences qui se multiplient. Car le Droit est un instrument qui réadapte ses formes et ses contenus en fonction des intérêts et des besoins de la réalité sociale, politique et économique d'une société donnée. Par conséquent, sa forme dépendra de la participation active des femmes dans la construction de leurs propres objectifs et intérêts.

Comme l'exclusion des femmes n'a pu être que relativement atténuée, nous devons rester vigilant·e·s face à la crise actuelle des sociétés occidentales, au cas où celle-ci se « résoudrait » au moyen d'un *sexisme opérationnel* (non cohérent) qui restituerait la stabilité perdue en renforçant le patriarcat. Dans une situation qui donnerait la priorité à la consolidation de modèles excluants soutenus *ad hoc* – sur la base d'un ensemble d'hypothèses qui retiendrait les « valeurs représentatives » (ou considérées comme telles) « propres à une culture » – les femmes et leurs

---

61 Ceci est mis en évidence, par exemple, dans le travail de Marre, D. (2001), p. 117-158.

droits, qui ont toujours occupé un lieu précaire constamment en cours de redéfinition et de légitimation, en seraient sévèrement affectés.

Le panorama dessiné nous permet d'affirmer, sur la base de fondements suffisamment solides, que le féminisme en Amérique Latine présente des caractéristiques et des contributions qui lui sont propres et le rendent digne d'un intérêt particulier. Il naît de récits multiples et de traditions diverses qui incluent *ab initio* des intersections d'ethnie, de classe, de genre et de religion, étrangères à d'autres contextes. Le processus précoce de réception, traduction, discussion et réappropriation des productions théoriques – depuis la philosophie des Lumières jusqu'à la Postmodernité – a donné lieu en outre à une sorte de triangulation et a produit un *locus* catalyseur qui favorise des conceptualisations et des pratiques innovantes, lesquelles constituent une réelle contribution au féminisme. Ainsi, nous pouvons compter sur un nombre suffisant d'éléments pour façonner notre propre réponse théorique et pratique aux défis glo-localisés que notre situation nous impose.

### Bibliographie

- Amorós, C., y de Miguel, A. (2005), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones. Tomo III.
- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderland/La frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- Aponte Sánchez, Elida (2005), « La revolución bolivariana de Venezuela y las mujeres », Femenías, M. L. (comp.), *Perfiles del feminismo Iberoamericano – 2*, Buenos Aires, Catálogos, p. 123-156.
- Bessis, Sophie (2002), *Occidente y los otros*, Madrid, Alianza; *L'Occident et les autres*, Paris, La Découverte, 2001.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, London-New York, Routledge.
- Cadena, Marisol de la (1998), « El Racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú », *Socialismo y Participación*, No. 83, setiembre 1998, Lima, Perú.
- Casale, Rolando (2006), « Deseo y producción de agencia en Judith Butler », Femenías, M. L. (Comp.), *Feminismos de Paris a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos.
- Corominas, Joan (1998) [1973], *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3a edición, Madrid, Gredos.
- Deleuze, G. (2000) [*Différence et répétition*, 1969] *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Femenías, María Luisa, comp. (2002), *Perfiles del feminismo Iberoamericano – 1*, Buenos Aires, Catálogos.
- Femenías, María Luisa, (2003), *Judith Butler : una introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos.
- Femenías, María Luisa, comp. (2005), *Perfiles del feminismo Iberoamericano – 2*, Buenos Aires, Catálogos.
- Femenías, María Luisa, comp. (2006), *Feminismos de Paris a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos.
- Femenías, María Luisa (2005), « Aportes del feminismo Iberoamericano », *Lab/05, Genero*, Montevideo, Centro Cultural de España, p. 39-42.
- Femenías, María Luisa (2005), « El feminismo postcolonial y sus límites », Amorós, C., y de Miguel, A., *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, Tomo III, p. 153-213.
- Foucault, Michel (1971), « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Bachelard, S., Canguilhem, G. et al., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, Épiméthée ; repris in *Dits et écrits I* (texte No 84), Paris, Gallimard, 2001.
- Haraway, Donna (1991), *Ciencias, Cyborg y mujeres*, Madrid, Cátedra ; Haraway, Donna, *Manifeste cyborg et autres essais*, anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan, Paris, Exils Éditeurs.
- Hurtado, Aída (1998), « Sitios y Lenguas: Chicanas Theorize Feminism », *Hypatia*, 13.2, 1998, p. 134-161.
- Jaggar, Alison M. (2002), « A feminist critique of the alleged southern debt », *Hypatia* 17 (4), p.119-142 ; (2002) « Una crítica feminista a la supuesta deuda del Sur », revista *Mora* 8, Universidad de Buenos Aires.
- Lavou Zoungbo, V. (2003), *Du « Migrant Nu » au citoyen différencié*, Perpignan, PUP.
- Lima Costa, Claudia de (2002), « Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas », Femenías, M.L. (comp.), *Perfiles del feminismo Iberoamericano – 1*, Buenos Aires, Catálogos, p. 189-214.
- Lobato, Mirta (2002), « Cien años de Estudios Feministas en la Argentina », *Mora* 8, Universidad de Buenos Aires.
- Lugones, M. (1999) «Pureza, impureza, separación», Carbonell, N. y Torrás, M., *Feminismos literarios*, Madrid, Arcos Libros, p. 235-264.
- Manso, Juana (1854), *Album de Señoritas*, Buenos Aires.
- Marre, Diana (2001), « La continuidad de la exclusión en el proceso de construcción de la nación : ediciones y (re)ediciones », Nahs, M. & Marre, D. *Multiculturalismos y género*, Barcelona, Bellaterra, p. 117-158.
- Mohanty, Chandra Talpade (1986), « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Boundary*, Vol. 12, No. 3, « On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism » (Spring - Autumn, 1984), p. 333-358.

- Nye, Andrea (1998), « It's not Philosophy », *Hypatia* 13,2 (Spring 1998), Reprinted in Uma Sarayan and Sandra Harding eds, *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- Ramos Rosado, Marie (2005), « La mujer negra en la literatura puertorriqueña », Femenías, M.L. comp., *Perfiles del feminismo Iberoamericano – 2*, Buenos Aires, Catálogos, p. 57-68.
- Rich, Adrienne (1983), *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria.
- Rich, Adrienne (1986), *Nacemos de mujer*, Madrid, Cátedra.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia (1996), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano
- Rivera-Cusicanqui, S. & Barragán, R. (1997), *Debates Postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Editorial Historias-Ediciones Aruwiyiri.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia (2000a), « Multiculturalismo e identidades : estudios en/sobre América Latina », *Encuentro de fin de siglo. Latinoamérica : Utopías, Realidades y Proyectos*, Salta, Universidad Nacional de Salta.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia (2000b), « Relaciones interétnicas en América Latina », *Encuentro de fin de siglo. Latinoamérica : Utopías, Realidades y Proyectos*, Salta, Universidad Nacional de Salta.
- Schutte, Ofelia (1998), « Cultural alterity : cross-cultural communication and Feminist Theory in North-South Contexts », *Hypatia*, 13.2, p. 53-72.
- Soldan, Angelika, « What time is it ? Epoch Concept as Ideological Constructs », *11<sup>th</sup> Symposium of the International Association of Women Philosophers*, Göteborg, juin 2004.
- Spadaro M. & Femenías M. L. (2005), « Algunos modos relevantes de la noción de identidad : localización y situación », *XIII Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Rosario – AFRA, Noviembre, 22-25.
- Stuart Mill, J., *On Liberty*, 1859.
- Wright, Melissa (1998), « Maquiladoras Mestizas and a Feminist Border Politics: Revising Anzaldúa », *Hypatia* 13.3, p. 114-131.
- Wuthnow, Julie (2002), « Deleuze in the postcolonial », *Feminist Theory*, III.2, 2002, p. 183-200.
- Young, Iris Marion (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.