

# FÉMINISMES DÉCOLONIAUX, GENRE ET DÉVELOPPEMENT

## DIALOGUES SUD-SUD

Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux\*

Rosalva Aída Hernández Castillo\*\*

Cet article analyse les défis méthodologiques et politiques posés par la décolonisation de la pensée et de la pratique féministe en dialoguant avec la production théorique des études subalternes des dénommés féminismes postcoloniaux. Dans un effort pour établir des dialogues Sud-Sud constructifs et pour confronter la fragmentation politique, l’auteure propose d’aborder la production théorique des féministes postcoloniales dans une lecture de leurs contributions à partir de leur propre perspective historique et géographique, et des réalités politiques et culturelles vécues par les femmes en Amérique latine.

**Mots clés :** Féminismes postcoloniaux, études subalternes, Amérique latine, femmes indigènes.

Cet article plaide pour la valorisation des dialogues Sud-Sud. Il reprend certaines des propositions épistémologiques des dénommés féminismes postcoloniaux, afin de penser les défis méthodologiques et politiques posés par la décolonisation de la pensée et de la pratique féministe dans le contexte latino-américain contemporain.

Les femmes mayas du mouvement agro-écologique du Chiapas, avec lesquelles j’ai travaillé (Hernández Castillo, 2001, 2008), auraient beaucoup à partager avec les femmes de l’Himalaya de Garhwal, en Inde, qui, à travers un mouvement éco-féministe nommé *Chipko*, ont défendu leurs forêts et ont

\* La dernière partie de cet article a été publiée en espagnol dans un article plus important intitulé : « De feminismos y poscolonialismo: reflexiones desde el sur del Río Bravo » in Suárez Navaz L., Hernández Castillo R. A., 2008, (dir.), *Descolonizar el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Valencia, Editorial Cátedra (coll. « Feminismos »), pp. 75-106.

\*\* Institution de rattachement, aidaher2005@yahoo.com.mx

Rosalva Aída Hernández Castillo

affronté les transnationales du bois (Shiva, 1988). Malheureusement, l'information et les personnes ne circulent pas si facilement de Sud à Sud, comme le font le capital et la force de travail (quand ils sont requis), du Nord au Sud et du Sud au Nord respectivement. L'échange politique et intellectuel entre l'Amérique latine, l'Afrique et l'Asie s'est trouvé limité par des barrières linguistiques et par la précarité de nos industries éditoriales et de nos institutions scientifiques et éducatives. Les idées des intellectuels africains, arabes ou indiens sont parvenues en Amérique latine à travers les États-Unis ou l'Europe. Les diasporas dans le Nord ont rendu possibles les rencontres dans ces deux tiers de la planète et, souvent, ce sont les migrants économiques, politiques ou académiques qui ont servi de ponts entre les débats politiques et intellectuels. C'est le cas de la production académique des dénommés théoriciens postcoloniaux, groupe hétérogène et transdisciplinaire constitué en majorité d'intellectuels du Moyen-Orient ou du Sud asiatique liés, pour la plupart, à des institutions universitaires des États-Unis et de Grande-Bretagne. Depuis les théories littéraires, historiques, anthropologiques et philosophiques, ces intellectuels – dont Edward Said (1990 [1973]), Homi Bhabha (1994) et Gayatri Chakravorty Spivak (2010 [1999]) sont les principaux représentants – partagent la préoccupation d'analyser les effets de l'impérialisme, du colonialisme et du racisme dans leurs manifestations textuelles et discursives et d'explorer les différentes stratégies de résistance que produisent ces formes de connaissance-pouvoir.

Cet article propose une réflexion sur les résistances théoriques et politiques exprimées en Amérique latine envers les études postcoloniales et les études subalternes, pour reprendre ensuite quelques propositions méthodologiques de ces écoles qui apparaissent fondamentales pour le développement d'un féminisme décolonisateur en rupture avec la tradition ethnocentrique et universaliste qui a caractérisé les féminismes hégémoniques dans nos pays.

Dans les trois premières sections de l'article, j'exposerai mes propres rencontres avec les perspectives théoriques des études subalternes et des études postcoloniales pour montrer les liens étroits qui existent entre certaines recherches politiques et épistémologiques de ces théoriciens et nos propres recherches de stratégies décolonisatrices à partir des réalités latino-américaines. La dernière section se concentrera sur les apports des féminismes postcoloniaux aux luttes féministes au sud du Río Bravo en insistant sur l'importance de leurs critiques de l'universalisme féministe et de l'essentialisme culturaliste, ainsi que sur leur utilisation politique de la déconstruction comme outil de résistance contre les discours globaux de mort.

Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux

## RENCONTRES AVEC LES ÉTUDES SUBALTERNES

Depuis que j’ai lu pour la première fois les auteurs de la dénommée École d’études subalternes de l’Inde<sup>1</sup>, dans le cadre d’un cours de l’historien Shahid Amin que j’ai eu la chance de suivre en 1991, durant mes études de doctorat à Stanford<sup>2</sup>, j’ai eu la conviction que les sciences sociales critiques au Mexique partageaient avec ce groupe d’intellectuels non seulement une généalogie politique marquée par le néo-marxisme italien, spécialement par l’œuvre d’Antonio Gramsci<sup>3</sup>, mais aussi les inquiétudes théoriques et politiques autour de la récupération des expressions et des expériences subalternes en histoire et en anthropologie.

Je me souviens que nous avons lu dans ce cours le livre de Ranhit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1999), et que sa prose et sa proposition méthodologique m’ont renvoyée immédiatement au livre de l’historien et anthropologue mexicain Antonio García de León, *Resistencia y Utopía. Memorial de Agravios y Crónica de Revueltas*<sup>4</sup> (1985), ce qui m’a amenée à demander à García de León s’il connaissait le travail de Ranahit Guha, à quoi il répondit par la négative. Il était évident qu’à cette époque les dialogues Sud-Sud se produisaient en anglais et par la médiation du milieu académique nord-américain. Probablement, les livres de Guha et de García de León ont moins en commun que ce que je perçus à ce moment précis, au-delà de leur préoccupation commune pour une histoire alternative de la résistance paysanne, recherchant les voix des subalternes dans la « prose de la contre-insurrection », et du fait que tous deux contribuaient à construire un acteur subalterne évidemment masculin.

Déjà à cette époque, les premières voix critiques féministes, à l’intérieur et hors du groupe des études subalternes, surgissaient pour dénoncer l’étouffement de la capacité d’action et d’expression des femmes et l’absence de perspective critique dans la façon dont les nationalismes postcoloniaux ont utilisé les corps des femmes comme épice de la « tradition » identitaire, dans le but de donner un fondement à leurs discours anticoloniaux. Depuis la publication du premier volume des *Subaltern Studies*, Javed Alam (1983) critiquait la naturalisation de l’identité masculine des subalternes, critique qui fut ensuite développée par

1. Le Groupe d’études subalternes a été créé à la fin des années 1970 dans le Sud de l’Inde. Il est composé par un groupe d’historiens sociaux conduit par Ranajit Guha, qui s’est proposé d’enlever à l’historiographie de l’Inde son héritage colonial et de récupérer l’action des subalternes dont la subordination avait été reproduite et perpétuée par l’historiographie officielle. Sur la réflexion à propos des liens entre les études subalternes et les études postcoloniales, voir Gyan Prakash (1997).

2. Shahid Amine est professeur d’histoire à l’Université de Dehli et a été professeur invité en 1992-1993 à l’Université de Stanford, voir Amine (1995, 2002).

3. Les textes de Antonio Gramsci sont réunis dans trente livrets d’histoire et d’analyse connus comme *Los cuadernos de la cárcel* – Cahiers de prison (*Quaderni del carcere*) écrits en italien et traduits dans de nombreuses langues. Au Mexique, editorial Era a rendu le travail de ce marxiste italien populaire.

4. Note du traducteur : la traduction en français du titre du livre est « Résistance et utopie, Mémoire des offenses et chronique des révoltes ».

Rosalva Aída Hernández Castillo

l’anthropologue féministe indienne Kamala Visweswaran (1996). En s’identifiant aux propositions méthodologiques du groupe des études subalternes pour analyser l’effet sur le pouvoir des discours et des pratiques coloniaux, elle a également posé la nécessité de critiquer les exclusions de genre contenues dans le revivalisme hindou, considéré par de nombreux « subalternistes » comme la base du nationalisme antimoderne et anticolonial.

Ces critiques des féministes indiennes me paraissaient spécialement suggestives, à moi qui venais d’un contexte latino-américain dans lequel le mouvement indigène continental revendiquait sa propre cosmovision et des traditions millénaires considérées comme fondamentales pour affronter les projets nationaux ethnocentriques et excluants, transformant dans le même temps les femmes indigènes en « gardiennes » de cette tradition.

En recherchant des ponts entre les débats du Sud asiatique et les préoccupations théoriques des sciences sociales critiques d’Amérique latine, le rôle de médiateur des universitaires hispanophones installés aux États-Unis m’est apparu important. En reprenant les apports de ces approches théoriques (voir Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, 1998 ; Rodríguez, 1998 ; Mignolo, 1998) ou en s’y confrontant (Moraña, 1998), ils ont intégré leurs idées au débat latino-américaniste sur la crise de la modernité<sup>5</sup>. Cependant, l’absence de reconnaissance de la part des théoriciens postcoloniaux du long chemin parcouru en l’Amérique latine dans les processus de décolonisation de la connaissance a blessé certaines sensibilités. Elle a aussi peut-être conduit à ce que leurs idées soient considérées par certains comme inadaptées à notre contexte géographique et historique (Dussel, 2000), ou illégitimes, car résultant d’une nouvelle mode intellectuelle portée par le milieu académique nord-américain ou bien d’une avant-garde théorique globalisante (Richards, 1998 ; Moraña, 1998).

Les travaux du groupe d’études subalternes ont dû attendre la fin des années 1990 pour être traduits en espagnol et débattus parmi les historiens latino-américains. Les premières traductions des travaux de ce groupe ont été publiées en Bolivie en 1997 dans une anthologie compilée par Silvia Rivera Cusicanqui et Rossana Barragán. Deux ans plus tard, plusieurs de ces traductions ont été rééditées et complétées par d’autres travaux dans une nouvelle anthologie éditée à Mexico par Saurabh Dube (1999) qui a été, au Mexique, l’un des principaux promoteurs de cette proposition théorique. Cette même année, un numéro spécial de la revue *Historia y Grafía* (Zermeño Padilla, 1999) consacré aux « subalternistes » a été publié par l’Université Iberoamericana de Mexico.

5. Les débats sur la crise du projet de l’Illustration en Amérique latine et la critique à la colonisation du savoir sont retracés dans deux excellentes anthologies qui présentent un panorama général des différentes postures sur le thème : Castro-Gómez, Guardiola-Rivera et Millán de Benavides (1999) ; Castro-Gómez et Mendieta (1998).

## Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux

En ce qui concerne les critiques féministes qui émanent des études subalternes et, en général, des féministes postcoloniales, leurs apports ont été beaucoup moins reconnus et discutés dans les débats latino-américains. Leur remise en question de l’ethnocentrisme féministe et leurs propositions théoriques visant à historiciser et à contextualiser l’analyse de l’inégalité de genre peuvent être très utiles à ceux qui, depuis le milieu académique ou de la militance politique, se battent pour décoloniser les féminismes latino-américains, construits depuis une perspective du Nord et répétant les stratégies textuelles ethnocentriques questionnées par des auteurs comme Chandra Mohanty (1991) et Saba Mahmood (2003).

Les études subalternes ont été critiquées dans un premier temps du fait qu’elles passaient sous silence le rôle des femmes dans les mouvements de résistance anticoloniale. En réponse à ces critiques, un livre collectif édité par Kumkum Sangari et Sudesh Vaid a été publié en 1990, *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. Plus tard, la quatrième et la cinquième conférence du groupe des études subalternes, réalisées à Hyderabad en 1993 et à Colombo en 1995, ont eu pour thème central l’analyse de genre dans l’historiographie coloniale et postcoloniale. Le tome XI de *Subaltern Studies*, consacré au thème « Community, Gender and Violence » (Chatterjee, Jeganathan, 2000), est issu de la seconde réunion.

Sans entrer dans le détail du contenu des communications et des articles qui ont, depuis les études subalternes et les études postcoloniales, repris une perspective de genre située culturellement, je voudrais reprendre quelques-unes de leurs idées que je trouve pertinentes face au grand défi lancé par la décolonisation des féminismes latino-américains.

### **COLONIALISME / POSTCOLONIALISME / DÉCOLONISATION**

Il y a près de vingt-cinq ans, dénoncer le colonialisme discursif des féminismes occidentaux demandait du courage et une audace politique qui faisaient défaut à la plupart des jeunes chercheuses dans le milieu académique féministe, sous l’hégémonie des théories européennes et nord-américaines. Cependant, Chandra Talpade Mohanty, une jeune étudiante de doctorat, émigrée aux États-Unis, née à Mumbai (Inde), mais élevée dans la diaspora indienne en Afrique, a osé décrire dans son article désormais célèbre, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses » (1991), comment les féministes colonisaient les corps des femmes du dénommé « Tiers-monde » avec leurs représentations homogénéisatrices qui les réduisaient à l’état de victimes.

Sa critique a trouvé un écho parmi les femmes indigènes et métisses de différentes régions d’Amérique latine qui commençaient à remettre en question les perspectives ethnocentriques des féminismes urbains et à rejeter les

Rosalva Aída Hernández Castillo

représentations ethnographiques des paysannes indigènes comme de simples « victimes de leurs us et coutumes ».

L'actualité des relations coloniales dans les régions indigènes latino-américaines avait déjà été amplement analysée par les théoriciens du colonialisme interne (voir Stavenhagen, 1969 ; González Casanova, 1970). Cependant, nous, féministes, ne parvenions pas encore à nous situer d'un point de vue critique dans ces mailles du pouvoir que reproduisait le colonialisme à partir de l'espace académique et politique au sein duquel nous évoluions.

Au niveau personnel, l'importance d'assumer une perspective décolonisatrice dans ma pratique féministe n'a pas été évidente pour moi jusqu'au moment où j'ai émigré dans le Chiapas, où la société est raciste et divisée en races et où les relations entre indigènes et non indigènes continuent de reproduire des hiérarchies d'origine coloniale. La persistance du droit de « cuissage » (non reconnu par la loi mais socialement accepté), qui permet au patron ou au jeune homme de la maison de faire un « usage sexuel » de sa servante indigène, ou bien l'existence de « filles de famille », jeunes filles indigènes adoptées par des familles métisses pour servir dans la maison, recevant un parrainage en échange de leur travail domestique non rémunéré – souvent pour la vie –, constituent des exemples qui permettent de comprendre l'actualité du concept de colonialisme dans le contexte latino-américain.

Parallèlement, la manière dont on continue de qualifier les indigènes dans les milieux législatif, académique ou médiatique, comme « différents », « pré-modernes » et « opposés aux valeurs de progrès », rend pertinente une analyse des stratégies discursives de subalternisation qui sont utilisées pour perpétuer ces relations coloniales. De manière plus spécifique, je considère que le concept de *colonialisme interne*, qui trouve sa genèse dans les sciences sociales latino-américaines, conserve une grande valeur explicative pour comprendre l'insertion des peuples indigènes dans les projets modernisateurs des élites métisses. Malgré les flux migratoires constants des campagnes vers les villes, la population indigène vit toujours dans des zones marginalisées, à l'intérieur ou hors des villes, avec lesquelles s'établit une relation d'exploitation économique et de colonialisme culturel.

Le concept de colonialisme n'est donc pas un concept étranger aux réalités latino-américaines. Il n'a pas non plus perdu sa valeur explicative pour la consolidation des États nations postindépendances ; au contraire, le concept de décolonisation est central dans les luttes contemporaines des mouvements indigènes latino-américains et dans la production théorique de leurs intellectuels organiques (Bonfil Batalla, 1989 ; Cojti Cuxil, 1991 ; Cumes, 2008).

Ceux d'entre nous qui utilisons le concept de postcolonialisme pour faire référence à des processus sociaux latino-américains ont été l'objet de critiques nous reprochant d'en faire un usage hors contexte, à cause de la relation

## Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux

apparemment faible que celui-ci entretient avec notre histoire coloniale et moderne. Ceux qui nous critiquent remarquent que ce terme fait référence à des cultures issues de l’impérialisme britannique ou français durant les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles et qu’il répond à des modèles de domination qui n’ont que peu ou rien à voir avec ceux établis par le colonialisme espagnol en Amérique quatre siècles plus tôt. Ils signalent de même que les institutions, le système d’organisation économique et les politiques culturelles des empires, britannique et français notamment, étaient très différents de ceux qui avaient cours lors de la période impériale espagnole qui court du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. Ces critiques appliquent le concept de postcolonialisme au moment politique et historique à partir duquel certains des théoriciens de ce courant intellectuel écrivent et non à leur projet épistémologique de décoloniser la connaissance et de dévoiler la façon dont les représentations textuelles des sujets sociaux – construites comme « les autres » dans différents contextes géographiques et historiques – se transforment dans une sorte de colonialisme discursif, qui ne rend pas seulement compte d’une réalité mais la construit. Le colonialisme comme moment historique de l’expansion européenne (qui va du XV<sup>e</sup> jusqu’au milieu du XX<sup>e</sup> siècle) est un concept pertinent dans la mesure où il cristallise la genèse et la consolidation de formes de connaissances occidentales, hégémoniques dans une partie de la formation du système colonial du capitalisme. La théorisation postcoloniale propose de confronter les fondements épistémologiques de ces formes de connaissance qui ont été hégémoniques, aussi bien en Amérique latine que dans le Sud-Est asiatique, en dépit des différences entre les projets coloniaux hispaniques et anglais. Dans ce sens, produire une connaissance qui se prétende postcoloniale est un défi aussi pertinent en Amérique latine que dans les ex-colonies britanniques (*Commonwealth*).

Dans le cas mexicain, la permanence de ces stratégies « orientalistes » a été mise en évidence dans le débat législatif autour de la reconnaissance des droits collectifs des peuples indigènes, à travers la loi intitulée *Ley de Derechos y Cultura Indígena* (« Loi des Droits et culture indigène »). Ses détracteurs, depuis le milieu académique jusqu’à celui de la politique, ont dépeint les peuples indigènes comme antidémocratiques et attardés, argumentant que si on leur accordait l’autonomie, l’on pourrait même assister à un retour aux « sacrifices humains » (Quotidien *La Jornada*, 4 mars 1997).

### VERS UN FÉMINISME DE LA DIVERSITÉ

Mon identité privilégiée de métisse qui partage le quotidien avec une population indigène a influencé ma façon d’évaluer les théories sur le colonialisme et le postcolonialisme. Parallèlement, ma position de femme dans une société profondément patriarcale et misogyne, ainsi que ma position d’anthropologue

Rosalva Aída Hernández Castillo

dans un milieu académique ouvertement antiféministe, a déterminé le fait que j'accorde la priorité à la perspective de genre et à l'analyse du pouvoir<sup>6</sup>. Comme de nombreuses étudiantes marxistes, j'ai considéré le féminisme comme une idéologie bourgeoise d'origine étrangère qui divisait le « peuple ». Ce n'est qu'à la fin des années 1980 que, vivant au Chiapas, j'ai été confrontée à la violence patriarcale. J'ai alors commencé à considérer les relations de genre comme constitutives des structures de domination que le marxisme se proposait de transformer. C'était une époque d'effervescence politique durant laquelle un important mouvement paysan a rassemblé des indigènes de différentes régions de l'État autour des demandes de redistribution agraire, de crédits et de fin de la répression de l'État contre ses leaders. Le travail d'éducation populaire auprès de réfugiés, en accompagnement du processus de prise de conscience du « peuple », fut mon mode d'action politique. À côté de l'assassinat et de la séquestration de leaders paysans, le viol a été utilisé comme une arme de répression contre de nombreuses collègues qui travaillaient dans des projets productifs et éducatifs avec des paysans et des indigènes. Dans cette période, l'identification de membres des forces de police comme étant les auteurs des viols, l'indifférence et l'ineptie des autorités judiciaires et les limitations du cadre légal en vigueur nous ont motivées à entreprendre une lutte contre la violence sexuelle et domestique à laquelle j'ai participé dix ans durant dans le cadre d'une organisation de femmes multiethnique et pluriclassiste<sup>7</sup>.

L'entrée dans le féminisme par la « porte de derrière » – c'est-à-dire depuis la province –, non à partir d'une réflexion théorique et académique, mais à partir d'une militance politique qui répondait à des problèmes très concrets, m'a permis de me tenir en marge des débats académiques du féminisme de la différence et du féminisme de l'égalité, alors hégémoniques dans le mouvement féministe mexicain. Cependant, une grande partie des matériels d'éducation populaire, de soutien psychologique et légal destinés aux victimes de violences sexuelle et domestique, que nous utilisions avec les femmes indigènes et paysannes qui avaient recours à notre centre, avait été élaborée par des organisations féministes urbaines, qui reprenaient les expériences de lutte contre la violence du féminisme libéral nord-américain.

Depuis les *Altos* du Chiapas, au cœur de la zone tzotzil-tzeltal de la région maya, nous n'avons jamais considéré le contexte culturel comme un élément à prendre en compte dans notre lutte contre la violence. L'exclusion et le fait que soient involontairement passées sous silence des expériences spécifiques des femmes

6. Jusqu'à présent, une part importante des sciences sociales mexicaines continue de considérer le féminisme comme une posture idéologique qui ne permet pas une analyse objective des processus sociaux.

7. Ce mouvement de femmes a pris, avec le temps, le nom de *Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas* (Groupe de femmes de San Cristóbal las Casas) et, à partir de 1994, de *Colem* (« Libres », dans la langue tzotzil). L'histoire de ses origines, objectifs et limites peut être trouvée dans Freyermuth et Fernández (1995).



## Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux

indigènes de notre organisation ont eu pour conséquence, à terme, leur rupture avec le projet collectif. De même, ni nos groupes d'appui psychologique, conduits en espagnol, ni nos demandes légales auprès des autorités de l'État n'ont apporté de solutions aux problèmes de violence que de nombreuses indigènes usagères de notre centre avaient attendue de nous en première instance. Assumer que nos concepts d'auto-estime et de renforcement du pouvoir étaient partagés par toutes les femmes, croire que nous comprenions comment fonctionnait l'oppression patriarcale dans tous les contextes et que nous détenions la clé pour démonter leurs mécanismes de subordination, nous a amenées à « réduire la signification du genre à des présupposés de [nos] propres pratiques en établissant des normes de genre exclusives au sein du féminisme avec, souvent, des conséquences homophobes [dans notre cas ethnocentriques] » (Butler, 2001, p. 9).

Ma rencontre avec les travaux des féministes postcoloniales m'a aidée à mieux articuler cette autocritique et à repenser la nécessité de promouvoir une pratique féministe plus inclusive, dans et hors du milieu académique, qui considère la pluralité des expériences contenues dans les identités de genre. Plusieurs féministes postcoloniaux ont montré que les discours féministes académiques reproduisaient le même problème que les métadiscours modernistes en identifiant l'expérience des femmes occidentales, blanches, de classe moyenne, à celle des femmes en général, dans une perspective ethnocentriste et hétérosexuée (Alexander, Mohanty, 1997 ; Mohanty, 1991 ; Trinh, 1978).

Non seulement, ces métadiscours ne promouvaient pas la « fraternité » mais, en excluant les expériences d'autres femmes, ils affaiblissaient la lutte et, en focalisant toute leur attention sur le genre comme axe principal de domination, ils ne créaient pas les conditions pour établir un autre type d'alliances politiques. En réponse à ces critiques, plusieurs propositions théoriques ont surgi à partir de perspectives féministes reconnaissant les différences culturelles et historiques. Ces critiques, bien que connues dans le débat académique, n'ont pas été reprises pour questionner plus à fond les stratégies de lutte du mouvement féministe latino-américain. C'est ce que nous analyserons maintenant.

### **APPORTS DES FÉMINISMES POSTCOLONIAUX À NOS PROPRES LUTTES**

Mon intention, en incluant dans cet article une partie de l'histoire de mes propres recherches politiques et théoriques, n'est pas seulement de *situer mes connaissances* mais de montrer que tourner le regard vers les réflexions et propositions d'autres féministes du « Tiers-monde », qui nous parlent depuis leurs pays ou depuis leurs expériences diasporiques, n'est pas simplement une mode intellectuelle qui extrait les cadres théoriques de leur contexte, comme l'avancent certaines critiques des études postcoloniales. C'est un effort pour établir des dialogues constructifs et pour tirer parti d'expériences et de recherches similaires, qui nous permettent de ne plus

Rosalva Aída Hernández Castillo

répéter des schémas et de construire nos propres chemins et projets, en ouvrant la possibilité d’articuler des luttes de Sud à Sud.

Je voudrais souligner quelques réflexions méthodologiques des féministes postcoloniales qui me semblent pertinentes pour nos pratiques académiques et politiques de féministes latino-américaines :

– Historiciser et contextualiser les formes assumées par les relations de genre afin d’éviter l’universalisme féministe.

Les féministes regroupées sous le concept de féministes postcoloniales forment un groupe hétérogène. Celui-ci inclut des femmes avec des trajectoires et des origines aussi diverses que celle de l’écrivaine marocaine Fatima Mernisi qui passe de la littérature à la théorie, des anthropologues de l’Inde comme Mary E. John (1996), Kamala Visweswaran (1996) et Chandra Mohanty (1991), des écrivaines et critiques littéraires *chicanas* (Mexicaines des États-Unis) comme Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga et Norma Alarcón, des activistes et travailleuses de la culture afro-américaine, comme Michele Wallace et bell hooks, pour ne mentionner que quelques-unes d’entre elles. Elles ont en commun, d’une manière ou d’une autre, d’avoir contribué à dévoiler l’ethnocentrisme du féminisme occidental. À travers leurs critiques, les féministes postcoloniales se sont opposées aux discours universalistes de certains féminismes académiques qui, partant des expériences et des besoins des femmes blanches du premier monde, en ont fait la base d’un discours généralisateur sur les relations de genre, et ont relégué les femmes dont les expériences de subordination sont marquées par la race et la classe dans le domaine de l’exotisme ou les ont réduites au silence. Les féministes postcoloniales ont répondu aux discours universalistes sur « les femmes » et le « patriarcat » par des travaux anthropologiques historiquement situés (Mahmood, 2003 ; Abu-Lughod, 1986 ; Mani, 1999), par leurs recherches historiques (Chatterjee, 1993) et par leur production littéraire (Mernisi, 1993 ; Anzaldúa, 1987), et elles se sont affrontées à la conception binaire et simpliste du pouvoir, dans laquelle l’homme est le dominateur et la femme la subordonnée, qui était, jusqu’à très récemment, hégémonique dans les perspectives féministes des milieux académiques européens et nord-américains.

Les chercheuses postcoloniales nous montrent, avec leurs critiques des essentialismes féministes, que ces visions universalistes du patriarcat et des femmes ne donnent pas seulement des « représentations erronées » des femmes qui ne partagent pas les caractéristiques des « normes de genre » présumées, mais produisent des discours qui ont des effets de pouvoir qui colonisent les vies des femmes.

J’ai analysé dans d’autres occasions comment a fonctionné l’orientalisme dans la représentation ethnographique de la « femme indigène » en Mésoamérique et signalé la victimisation de nombreuses ethnographies féministes (Hernández Castillo, 2001).

## Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux

Le problème de ces représentations est qu'elles se traduisent dans des pratiques politiques excluantes qui n'intègrent pas dans les agendas des mouvements féministes les besoins spécifiques des femmes noires ou indigènes<sup>8</sup>. L'histoire des Rencontres féministes latino-américaines et des Caraïbes qui, depuis 1981, se tiennent dans différents pays de notre continent, est une histoire d'exclusions et de mises sous silence. La féministe afro-dominicaine Sergia Galván, l'une des rares voix qui ont osé dénoncer le racisme sous-jacent du féminisme latino-américain, a recensé ces exclusions (1995) : « Le mouvement féministe, comme les autres mouvements sociaux, s'est configuré sur la base des préjugés raciaux. Le racisme pénètre toute notre vie, aussi bien dans sa dimension macro-structurelle que dans la sphère personnelle, et rentrer dans un processus de déconstruction s'avère très complexe. Il apparaît plus facile de le nier que de le démêler et de le problématiser. C'est pourquoi le mouvement féministe se sent menacé quand on touche le thème du racisme. La défense ne se fait pas attendre, qui se traduit dans une position immuable contre le courant du féminisme afro-centrique » (1995, p. 4).

Cette situation a conduit les femmes afro-latino-américaines à créer leurs propres espaces politiques et à organiser la première Rencontre des femmes noires d'Amérique latine et des Caraïbes, en juillet 1992, en République Dominicaine. Leur pression a conduit à développer des tables rondes et des ateliers dans lesquels le problème du racisme a été discuté<sup>9</sup>. À la VII<sup>e</sup> Rencontre féministe, réalisée au Chili en 1996, pour la première fois, la réflexion autour des « dimensions discriminatoires cachées du féminisme : les femmes indigènes, noires, pauvres et lesbiennes... parmi nous » a été ajoutée parmi les trois principaux thèmes de la rencontre. Cependant, les différences et tensions entre le courant féministe qui se définit lui-même comme autonome et ceux qui sont définis comme institutionnels ont monopolisé toute la rencontre et ont failli provoquer un schisme dans le mouvement féministe latino-américain. À nouveau, le problème du racisme est passé au second plan et demeure le thème en suspens du féminisme latino-américain.

Les femmes indigènes ont subi une exclusion encore plus grande car elles ont dû se battre pour conquérir un espace propre dans ces rencontres et, quand elles l'ont obtenu, on leur a assigné une place marginale, aussi bien physiquement que politiquement. Comme les femmes noires, elles ont opté, à partir de 1995, pour la construction de leurs propres espaces : les Rencontres continentales des femmes indigènes. La première s'est tenue à Quito (Équateur), la seconde à Mexico (Mexique) (1997), la troisième à Panama (2000), la quatrième à Lima (Pérou) (2004), la cinquième à Québec (Canada) (2007) et la sixième à Hueyapan (Mexique) (2011). L'Union continentale des femmes indigènes, dans

8. Je considère que ce n'est pas le cas des femmes lesbiennes, car elles ont joué un rôle important dans le mouvement et ont réussi à inscrire leurs intérêts dans l'agenda du mouvement féministe de manière plus effective.

9. Cependant, ces ateliers ont connu une faible participation. À ce sujet, on peut lire la réflexion de Silvia Marcos sur l'atelier « Féminisme et diversité culturelle » au VIII<sup>e</sup> Congrès latino-américain et des Caraïbes (Marcos, 1999).

Rosalva Aída Hernández Castillo

laquelle se retrouvent des indigènes d'Amérique latine, des États-Unis et du Canada, s'est constituée à partir de ces rencontres.

Ces voix nouvelles ont rendu les exclusions du mouvement féministe latino-américain plus évidentes et font pression pour la redéfinition des structures organisationnelles et des agendas politiques, à partir d'une perspective qui articule les différentes luttes des femmes de notre continent.

– Considérer la culture comme un processus historique pour éviter les essentialismes culturels.

Alors que les féministes postcoloniales ont repéré les dangers des universalismes, elles ont reconnu que cette préoccupation pour reconnaître et respecter la différence peut conduire à des essentialismes culturels qui servent souvent les intérêts patriarcaux au sein des collectifs identitaires. Les représentations a-historiques qui font des cultures des entités homogènes aux valeurs et coutumes partagées, en marge des relations de pouvoir, donne lieu à des fondamentalismes culturels qui voient dans toute tentative des femmes de transformer des pratiques qui affectent leur vie une menace pour l'identité collective du groupe. Historiciser des pratiques culturelles comme le *sati* (l'immolation des veuves dans les bûchers funéraires de leurs maris) (Mani, 1987), l'infibulation ou l'excision (Koso-Tomas, 1987) a permis aux féministes postcoloniales de démontrer que de nombreuses pratiques « traditionnelles », qui affectent violemment la vie des femmes, ont changé avec le temps, qu'elles trouvent souvent leur origine dans des contextes coloniaux et que leur modification, ou leur disparition, n'affecte pas la continuité identitaire du groupe.

Ces études nous ont montré que, quand les transformations de certaines traditions affectent les intérêts des secteurs au pouvoir, l'on brandit des arguments sur la mise en danger de l'intégrité culturelle, comme dans le cas du débat autour des droits agraires des femmes en Afrique et dans divers pays du Sud-Est asiatique, où l'argument de la « défense de la tradition » a été utilisé pour enlever toute légitimité aux demandes de terres de la part des femmes (Khadiagala, 1999).

Afin de mettre en évidence ces usages de l'argument culturel, Uma Narayan fait la proposition suivante : « Un féminisme anti-essentialiste peut contrecarrer cette perspective statique de la culture, en insistant sur l'importance d'une compréhension historique des contextes dans lesquels une « culture particulière » se voit et se définit comme telle (...) Pour autant, une compréhension anti-essentialiste de la culture doit fixer son attention sur les « étiquettes » choisies pour définir une culture déterminée ; ce ne sont pas de simples descriptions que nous utilisons pour définir des réalités distinctes qui existent déjà. Au contraire, il s'agit de désignations arbitraires qui se trouvent connectées à divers projets politiques qui ont des raisons diverses pour insister sur les différences qui séparent une culture d'une autre » (Narayan, 2000, p. 87, traduction de l'auteur).

### Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux

Le fait de déconstruire la façon dont certains traits (et non d'autres) sont sélectionnés comme étant représentatifs d'une culture, ou essentiels dans une identité, nous permettra de dévoiler les réseaux de pouvoir cachés derrière la représentation de la différence. La même auteure signale que la perspective historique des identités nous permet de prendre conscience des changements de certains traits culturels sans que personne ne considère qu'ils mettent en péril l'intégrité culturelle (en incorporant, par exemple, les voitures, la technologie agricole, les moyens de communication, etc.), alors que l'on décide de manière sélective que d'autres changements constituent une perte culturelle.

Du point de vue de l'anthropologie, le relativisme culturel de certains chercheurs qui revendiquent la perspective de la « survie culturelle » a contribué à élaborer des représentations idéalisées des peuples indigènes, sans accorder de place aux expressions et aux questionnements des femmes à l'intérieur de leurs propres groupes. Ces représentations ont été utilisées par les groupes de pouvoir de ces collectifs pour légitimer leurs privilèges. À l'extrême opposé de cette perspective, se trouvent ceux qui disqualifient toutes les institutions et pratiques de ces collectifs depuis leur origine coloniale en stéréotypant leurs cultures, et aussi à partir d'un « *selective labeling* ».

Ces deux perspectives ont été présentes dans le débat sur les droits culturels des peuples indigènes en Amérique latine. D'un côté, se trouvent ceux qui, dans le milieu académique ou la lutte politique, ont représenté les cultures indigènes comme des entités homogènes en marge des relations de pouvoir et ont posé la nécessité de suspendre tout jugement de valeur sur leurs cultures et – politiquement – ont souvent idéalisé leurs pratiques et institutions. À l'autre extrême, se trouvent les secteurs qui, du point de vue du libéralisme, nient le droit à une culture propre et rejettent les demandes d'autonomie des peuples indigènes, justifiant l'acculturation et l'intégration à partir de la revendication des principes républicains et d'un discours égalitaire sur la citoyenneté, assumés comme valeurs universelles. Ces visions polarisées, l'une essentialiste et l'autre ethnocentrique, laissent aux indigènes – et aux femmes indigènes – peu d'options pour construire leur avenir et pour repenser leurs relations avec les États nations. Cependant, il existe d'autres visions issues de la pratique politique et de la résistance quotidienne qui tentent de sortir de ce dilemme et proposent des manières plus créatives de repenser les identités ethniques et de genre, et de construire une politique de la reconnaissance culturelle qui considère la diversité à l'intérieur de la diversité.

Dans le contexte mexicain, un mouvement de femmes indigènes émergent s'est donné pour tâche de faire face aux visions idéalisées, stéréotypées et qui disqualifient leurs cultures. Dans la lutte pour la reconnaissance des droits des peuples indigènes à l'autonomie, ces femmes ont joué un rôle fondamental

Rosalva Aída Hernández Castillo

dans la défense des droits collectifs de leurs peuples, en même temps qu’elles revendiquaient leurs droits de genre spécifiques.

Dans leur participation au sein du mouvement national indigène, une nouvelle définition de l’autonomie s’est fait jour, en partant d’une critique des visions a-historiques de la culture indigène et d’un rejet du racisme masqué du libéralisme universaliste. Face à l’État, les femmes indigènes ont remis en question les discours hégémoniques qui continuent de postuler l’existence d’une identité nationale mono-culturelle, mais face à leurs propres communautés et organisations, dans le même temps, elles ont élargi le concept de culture en remettant en question les visions étatiques de la tradition et en travaillant à sa réinvention (Hernández Castillo, 2001).

Les propositions et expériences de ces femmes indigènes organisées, ainsi que la production intellectuelle des féministes postcoloniales, nous offrent quelques pistes pour envisager de repenser les politiques de reconnaissance culturelle dans une perspective de genre. Ces propositions vont au-delà de l’universalisme libéral qui, au nom de l’égalité, nie le droit à l’équité, et du relativisme culturel qui, au nom du droit à la différence, justifie l’exclusion et la marginalisation des femmes.

## RÉFLEXIONS FINALES

En Amérique latine, les chemins de la décolonisation épistémique se construisent à partir de différents espaces d’énonciation qui vont du milieu académique jusqu’aux espaces politiques et organisationnels des peuples indigènes et afro-descendants. Retrouver nos propres généalogies théoriques et politiques dans ces processus de construction a été fondamental pour rompre avec l’hégémonie euro-centriste dans les sciences sociales latino-américaines. Cependant, tourner nos regards vers le Sud, non seulement comme espace géographique en Asie et en Afrique, mais comme espace politique d’expression dans les multiples « Suds » qui coexistent en Europe et en Amérique a été enrichissant pour nos recherches épistémologiques.

La construction d’alliances entre des luttes diverses et l’articulation de mouvements micro-politiques sont les défis majeurs des postures critiques dans diverses régions de la planète. Dans cette période de globalisation, caractérisée par la fragmentation du processus de production, des luttes politiques et des imaginaires collectifs, s’affronter au projet néolibéral globalisant qui use des idées, des images et des armes pour imposer son pouvoir devient une priorité.

Les idées présentées ici reflètent les efforts féministes déployés dans diverses parties du monde pour dévoiler les stratégies colonialistes qui ont imposé un projet civilisateur particulier comme *ethos* universel. Dans le cas de l’Amérique latine, la production théorique des intellectuels indigènes, hommes et femmes,

## Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux

a été fondamentale pour montrer le caractère local des connaissances prétendument universelles dans nos milieux académiques. Au sein des féminismes, durant les deux dernières décennies, nous avons été témoins de la formation d’une nouvelle génération d’intellectuels indigènes qui, avec leurs propres épistémologies et leurs propres cosmovisions, en sont venus à remettre en question les inégalités de genre et à proposer de nouveaux défis pour la formulation d’un agenda de lutte incluant les femmes et pour elles<sup>10</sup>.

À partir d’une production théorique publiée dans des maisons d’édition non commerciales, souvent publiées par leurs propres organisations ou associations civiles, ces intellectuelles, universitaires et/ou activistes, sont parvenues à remettre en question l’exclusion des féminismes latino-américains et à mettre en évidence les limites d’un agenda politique qui se base sur les perspectives libérales de l’égalité et sur des visions universalisantes de la citoyenneté. En s’appropriant ou en rejetant le concept de féminisme, les intellectuelles indigènes ont enrichi les agendas politiques féministes, nous obligeant à réfléchir à la nécessité de construire une politique de la solidarité qui parte de la construction d’alliances qui reconnaissent et respectent la diversité des intérêts des femmes.

Il apparaît fondamental de repenser les sujets, femmes et hommes, du féminisme avec d’autres épistémologies pour tout projet décolonisateur. Dans ce sens, la systématisation et le dialogue avec la production théorique des intellectuelles des « multiples Suds » nous permettent d’avancer dans la tâche difficile de décoloniser le féminisme. Abandonner l’étape des disqualifications intellectuelles et tenter de construire des ponts de communication entre Sud et Sud est une étape fondamentale pour tisser les réseaux de solidarité nécessaires pour que nos luttes puissent avoir un impact plus profond sur les pouvoirs globaux.

## BIBLIOGRAPHIE

- Alam J., 1983, « Peasantry, Politics and History: Critique of New Trend in Relation to Marxism », *Social Scientist*, vol. 11, n° 2, pp. 58-65.
- Alexander J., Mohanty C. T., 1997, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies and Democratic Futures*, New York/Londres, Routledge Press.
- Alvarez Medrano C., 2006, « Cosmovisión Maya y feminismos. ¿Caminos que se unen » in Cumes A. E., Monzón A. S. (dir.), *La encrucijada de las identidades. Mujeres feminismos y mayanismos*, Guatemala Intevida, pp. 25-38.
- Alvarez S., Elisabeth Friedman E. J., Beckman E., Blackwell M., Stoltz Chinchilla N., Lebon N., Navarro M., Ríos Tobar M., 2002, « Encountering Latin American and Caribbean Femi-

10. Cette production théorique est très vaste, mais certaines de ces idées peuvent se retrouver dans Alvarez Medrano (2005), Chirix García (2003), Cumbre de Mujeres Indígenas de América (2003), Cumes (2008, 2007), Grupo de Mujeres Mayas Kaqila (2000, 2004), Gutiérrez et Palomo (1999) et Sánchez (2005).

Rosalva Aída Hernández Castillo

- nisms », *Signs Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n° 2, pp. 539-579.
- Amine S., 1995, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992*, Oxford University Press.
- Amine S., 2002, *Writing Alternative Histories: A View from India Permanent*, New Delhi, Black Press.
- Anzaldúa G., 1987, *Bordelands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spitters-Aunt Lute.
- Bartra R., 1992, *El Salvaje en el Espejo*, Mexico, ed. ERA.
- Bhabha H. K., 1994, *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- Bonfil Batalla G., 1981, *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*, Mexico, editorial Nueva imagen.
- Bonfil Batalla G., 1987, *México profundo*, Mexico, SEP-CIESAS.
- Butler J., 2001, *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Mexico, México, D.F. Paidós/PUEG-UNAM.
- Castro-Gómez S., 1998, « Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón » in Castro-Gómez S., Mendieta E. (dir.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Mexico, Miguel Angel Porrúa/University of San Francisco, pp. 169-203.
- Castro-Gómez S., 2000, « Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro” » in Lander E. (dir.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco/Unesco.
- Castro-Gómez S., Guardiola-Rivera O., Millán de Benavides C. (dir.), 1999, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogota, CEJA.
- Chirix García E. D., 2003, *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixo-qi'*, Ciudad de Guatemala, Grupo de Mujeres Mayas Kaq'la/Nawal Wuj.
- Castro-Gómez S., Mendieta E. (dir.), 1998, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Mexico, Miguel Angel Porrúa/University of San Francisco.
- Chaterjee P., Jeganathan P., 2000, *Subaltern Studies XI, Community, Gender and Violence*, New York, Columbia University Press.
- Cojti Cuxil D., 1991, *Configuración del pensamiento político del pueblo Maya*, Quezaltenango, Asociación de Escritores Mayas de Guatemala.
- Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003, *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, Mexico, Fundación Rigoberta Menchú Tum.
- Cumes A., 2007, « Las Mujeres son “mas indias”: Género, multiculturalismo y Mayanización. ¿Esquivando o retando opresiones? » (ms).
- Cumes A., 2008, « “Esencialismos estratégicos” y discursos de descolonización », article présenté au *Congreso de estudios mayas*, août 2009, Guatemala, réécrit par la suite pour publication dans la *Revista de Ciencias Sociales* de la Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Dube S. (dir.), 1999, *Pasados poscoloniales*, Mexico, El Colegio de México.
- Dussel E., 2000, « Europa, modernidad y eurocentrismo » in Lander E. (dir.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco/Unesco.
- Freyermuth G., Fernández M., 1995, « Migration, Organization and Identity: The Case of a Women's Group from San Cristóbal las Casas », *Signs*, vol. 20, n° 4, pp. 970-995.
- Galván S., 1995, « El mundo étnico-racial dentro del feminismo latinoamericano », *Africa América Latina*, n° 19, pp. 33-38.



Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux

- García de León A., 1985, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Mexico, Editorial Era.
- González Casanova P., 1970, « El colonialismo interno », in González Casanova P., *Sociología de la explotación*, Mexico, ed. Siglo XXI, pp. 221-250.
- Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, 1998, « Declaración de fundación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos » in Castro-Gómez S., Mendieta E. (dir.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Mexico, Miguel Angel Porrúa/University of San Francisco.
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, 2000, *Algunos colores del arco iris, Realidad de las mujeres mayas*, document de travail, Ciudad de Guatemala.
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, 2004, *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*, Ciudad de Guatemala, Editorial Kaqla.
- Guha R., 1999, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Durham/Londres, Duke University Press.
- Gutiérrez M., Palomo N., 1999, « Autonomía con mirada de mujer » in Burguete A. (dir.), *México: experiencias de autonomía indígena*, Copenhague, IWGIA.
- Hernández Castillo R. A., 2001, « Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género », *Debate Feminista*, 12<sup>o</sup> année, vol. 24, octobre, pp. 206-230.
- Hernández Castillo R. A., 2008, *Etnografías e historias de resistencias. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Mexico, CIESA-PUEG/UNAM.
- Hernández Castillo R. A., 2011, « Del Estado multicultural al Estado penal: Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México » in Sierra T., Hernández Castillo R. A., Sieder R., *De las reformas multiculturales al fin de reconocimiento. Justicia, pueblos indígenas y violencia en México y Guatemala*, Mexico, FyG/CIESAS.
- Hernández Castillo R. A., Ortíz Elizondo H., 1996, « Constitutional Amendments and New Imaginings of the Nation: Legal Anthropology and Gendered Perspectives on Multicultural Mexico », *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 19, n° 1, pp. 59-69.
- Khadiagala L., 2001, « The Failure of Popular Justice in Uganda: Local Councils and Women's Property Rights », *Development and Change*, vol. 32, n° 1, pp. 55-76.
- Koso-Thomas O., 1987, *The Circumcision of Women. A Strategy for Eradication*, Londres, Zed Books.
- Mahmood S., 2003, *Pious Transgressions: Embodied Disciplines of the Islamic Revival*, Princeton University Press.
- Mallon F. E., 1994, « The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History », *The American Historical Review*, vol. 99, n° 5, pp. 1491-1515.
- Mani L., 1998, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press.
- Mary M. E., 1996, *Discrepant Dislocations. Feminism, Theory and Postcolonial History*, Berkeley, University of California Press.
- Mignolo W., 1998, « Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina » in Castro-Gómez S., Mendieta E. (dir.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Mexico, Miguel Angel Porrúa/University of San Francisco.
- Mignolo W., 2000, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press.
- Mohanty C. T., 1991 [1984], « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses » in Mohanty C. T., Russo A., Torres L. (dir.), *Third World Women and the*

Rosalva Aída Hernández Castillo

- Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 51-81.
- Mohanty C. T., 2002, « Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n° 2 pp. 499-535.
- Moraña M., 1998, « El boom del subalterno » in Castro-Gómez S., Mendieta E. (dir.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Mexico, Miguel Angel Porrúa/University of San Francisco, pp. 233-243.
- Narayan U., 2000, « Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique to Cultural Essentialism » in Narayan U., Harding S., *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, pp. 80-101.
- Prakash G., 1997, « Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial » in Rivera Cusicanqui S., Barragán R. (dir.), *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la Subalternidad*, La Paz, Historias-Sephis-Aruwiyiri.
- Rivera Cusicanqui S., Barragán R. (dir.), 1997, *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Historias-Sephis-Aruwiyiri.
- Rodríguez I., 1998, « Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante » in Castro-Gómez S., Mendieta E. (dir.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Mexico, Miguel Angel Porrúa/University of San Francisco, pp. 101-119.
- Said E., 1990 [1973], *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Prodhufi.
- Sánchez M. (dir.), 2005, *La doble mirada: Luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*, Mexico, UNIFEM/ILSB.
- Sangari K., Vaid S., 1990, *Recasting Women. Essays in Indian Colonial History*, Piscataway (N. J.), Rutgers University Press.
- Shiva V., 1988, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, Cuadernos Inacabados/Horas y horas la editorial.
- Shutte O., 2000, « Cultural Alterity: Cross-cultural Communication and Feminist Theory in North-South Context » in Narayan U., Harding S., *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, pp. 47-67.
- Spivak G. C., 2010 [1999], *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Editorial Akal.
- Stavenhagen R., 1969, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Mexico, ed. Siglo XXI.
- Tripp A. M., 2002, « The Politics of Women's Rights and Cultural Diversity in Uganda » in Molyneux M., Razavi S. (dir.), *Gender, Justice, Development and Rights*, Oxford, Oxford University Press, pp. 384-413.
- Visweswaran K., 1996, « Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography » in Shahid A., Chakrabarty D. (dir.), *Subaltern Studies XI, Writing on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, pp. 126-165.
- Wallerstein I., 1996, « La reestructuración capitalista y el sistema mundo » in Sosa R. (dir.), *América Latina y el Caribe. Perspectivas de reconstrucción*, Mexico, Alas /Unam, pp. 69-85.
- Zermeño Padilla G., 1999, « Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia? », *Historia y Grafía*, n° 12.