

THÉORIES FÉMINISTES VOYAGEUSES

INTERNATIONALISME ET
COALITIONS DEPUIS LES LUTTES
LATINO-AMÉRICAINES

--	--

MARA
MONTANARO

BIOGRAPHIE

MARA MONTANARO est philosophe, militante et commissaire d'exposition. Elle est aussi directrice de programme au Collège international de philosophie et est notamment l'autrice de *Françoise Collin. L'insurrection permanente d'une pensée discontinue* (Rennes, PUR, 2016)

PRÉFACE DE VERÓNICA GAGO

Plutôt qu'une étiquette que l'on porte crânement, faire de la philosophie féministe reste un problème, et c'est tant mieux. Ou plus exactement : elle redevient un problème dès lors que, comme ces dernières années, prolifèrent des actions, des protestations, des textes, des slogans qui la mettent en état d'agitation. La rencontre de ces deux mots – philosophie et féministe – a le rythme non linéaire de conjonctures agitées nous obligeant à tourner notre regard vers une généalogie qui se recompose dans le feu de l'action.

Et c'est bien à ce rythme qu'il faut lire l'ouvrage de la philosophe Mara Montanaro : en un mouvement qui, précisément, exige de mobiliser les catégories, de tisser ensemble les voix des auteurices, de retisser les points de divergence qui permettent d'explorer un plan commun.

On lira aussi dans ces pages la quête d'une écriture féministe de la philosophie : généreuse en citations, donnant la parole aux autres, cherchant davantage à fédérer autour d'une série de problèmes qu'à revendiquer la marque d'autrice comme un signe de distinction. Faire de la philosophie féministe est une question de méthode, mais aussi une position politique.

Lorsque nous prenons l'angle féministe pour parler de philosophie, nous relevons le défi, soutient Mara Montanaro, de ne pas ajouter un adjectif qui laisse le substantif intact ou le qualifie de manière secondaire, sans le mettre en danger. Quand on dit que la philosophie est féministe, il s'agit de décomposer la philosophie elle-même dans ses prétentions comme discipline : son point de vue universel et, donc, ses prémisses phallogocentriques.

Cela implique de s'y situer sans excès de révérence, de distribuer de manière dissidente ses sensibilités et ses géographies et, surtout, de mettre en constellation des traditions, des trajectoires et des époques qui ne sont pas nécessairement proches les unes des autres – même lorsqu'elles ne se déchiffrent pas mutuellement.

Tel est le voyage que ce livre propose à la philosophie féministe dans le but de faire d'elle ce que l'intellectuel palestinien Edward Saïd appellerait une « théorie voyageuse ». Faire d'elle une voyageuse, c'est abattre ces murs depuis longtemps érigés et rechercher quels déplacements le féminisme opère dans et sur la philosophie. Ici, des questions se posent à nouveaux frais : quel féminisme, ou plutôt lesquels, car la pluralité fait partie de sa manière d'être ; et plus encore : qui élabore cette philosophie, comment s'expriment son corps et sa situation concrète dans ce qui devient pensable, dans quels langages, à la lumière de quels débats ?

Accepter sérieusement qu'il s'agisse de faire voyager les théories revient à rendre féministe la philosophie : le déplacement est une chose grave, rigoureuse, difficile. De même que voyager n'est pas simplement se mouvoir ni exposer par le détail la « réception » des théories en dehors des lieux où elles ont vu le jour, le tournant féministe en philosophie n'est pas simplement question de thème, pas plus qu'il n'est l'« application » d'un cadre philosophique à des champs prétendument marginaux.

Au fil des pages, on perçoit les réponses que Mara Montanaro fait apparaître dans la façon même dont elle organise les arguments : ce que les féminismes font à la philosophie est de l'ordre de la « subversion ». Ou plutôt, que le dérèglement induit par le féminisme dans la philosophie entraîne la transformation de

celle-ci. Ici, les notions de subversion et de transformation sont essentielles : il ne s'agit pas seulement de dénoncer ce qui manque, encore moins de parachever une élaboration du monde, mais de le changer.

C'est dans cette perspective que Mara Montanaro offre une lecture simultanée des polémiques philosophiques et des expériences de luttes féministes, notamment celles provenant d'Amérique latine-Abya Yala, afin de révéler leurs éventuelles contaminations, leurs regards croisés, leurs points de contact – des relations qui ne sont pas, et c'est là le propre de la problématisation philosophique, immédiatement visibles.

En tout état de cause, sa recherche vise à comprendre comment les luttes impliquent les philosophies et comment les conflits d'un moment historique sont ressentis dans les philosophies, et comment les extensions des unes affectent les autres. Dans ce va-et-vient, la distribution des enchaînements permet d'opérer des conversations mutuelles et des redirections et, pourquoi pas, de jeter des ponts inespérés.

Dans chaque chapitre, Mara Montanaro soumet la philosophie à des coups de pique depuis les féminismes. Comment la pratique spécifique de la création de concepts, ses méthodes, ses codes de langage et ses opérations de pensée sont-elles modifiées par des postulats et des manières de faire qui défient les principes d'autorité d'un savoir qui a sa marque patriarcale, raciste et sexiste ? Dans quelle mesure la philosophie féministe permet-elle non seulement de faire apparaître de tels mécanismes, mais de les défaire ?

Suivant en cela l'enseignement d'Audre Lorde, Mara Montanaro formule une hypothèse : la philosophie (universelle) du maître ne peut être démantelée avec ses outils. Ainsi, la philosophie féministe se fraie un chemin entre la revendication de son expérience singulière et le rejet des lettres de créance qui

lui donneraient une chambre à soi dans l'universel. Elle a besoin, encore et encore, de faire l'exercice anticolonial de critiquer l'eurocentrisme et de réfuter un savoir neutre qui masque les hiérarchies. Elle a besoin, encore et encore, de mettre en jeu des corps et des territoires et pas seulement de justifier son existence théorique.

Montanaro commence par la question du sujet et la déploie tout au long du livre. En problématisant l'énonciation « Nous, les femmes », elle met en évidence toutes les tensions d'un appel qui semble évoquer un sujet essentiel susceptible d'être enveloppé sous le manteau blanc du colonialisme et du biologie mais qui a pu parfois agir comme un appel collectif. Son livre, en prenant ce point de départ sans le résoudre, en soulignant plutôt sa transposition dans différentes situations dilemmatiques comme dispositif de manifestes et de déclarations, comme clé d'interprétation de certaines époques et son expression dans des questions dérangeantes (« Ne suis-je pas une femme ? »), donne envie de larguer les amarres plutôt que de jeter l'ancre.

Que reste-t-il de cette énonciation, « Nous, les femmes », lorsqu'elle est critiquée par des féministes décoloniales et postcoloniales comme Gloria Anzaldúa, Gayatri Spivak ou Norma Alarcón ? Comment reprendre la conduite de Judith Butler qui subvertit la catégorie de « femme » pour qu'elle ne fonctionne pas de manière normative ?

Beaucoup d'autrices marquent ces pages de leur présence : Simone de Beauvoir, Françoise Collin, Luce Irigaray, Monique Wittig, Christine Delphy, Audre Lorde, Rada Iveković et Elsa Dorlin. Également María Lugones, Cherríe Moraga, Lolita Chávez, Mujeres Creando et Silvia Rivera Cusicanqui, entre autres.

Une place particulière est occupée par les débats italiens, qui font figure de phare depuis les années 1970, notamment par les voix de Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa, Alisa Del Re et Leopoldina Fortunati. Mais ce sont les expériences du féminisme communautaire en Bolivie et au Guatemala et le mouvement Ni Una Menos en Argentine qui apparaissent comme étant les luttes les plus décisives pour actualiser les débats de la philosophie féministe. D’abord à travers la notion de « corps-territoire », mais aussi par la manière dont la grève et les luttes anti-extractives recréent des liens avec l’écoféminisme et l’anticapitalisme. Une fois encore, il s’agit de mettre en évidence des opérations de pensée qui se nourrissent indiscutablement de luttes concrètes.

Le sentiment d’agitation et d’inquiétude que l’on sent chez Mara Montanaro quand elle nous invite au voyage – le voyage des théories autant que celui des lectrices avec elles – tient au déplacement nécessaire à la perception du conflit et de la belligérance là où pourtant tout semble ordonné et paisible. Ce n’est que sur le terrain conflictuel de la pratique qu’apparaissent les éclats de la langue acérée et féministe. C’est là aussi où, selon l’estimation tactique du moment, fleurissent ou au contraire se mettent à l’abri les enjeux transformateurs que la philosophie féministe doit prendre à bras-le-corps, aujourd’hui et demain.

Verónica Gago
Buenos Aires, janvier 2023

Féminisme dit ce que de la douleur et de l'injustice on peut mettre ensemble et combattre. Ce que de la joie on peut mettre ensemble et promouvoir.

Françoise Collin

Partir ou laisser un endroit où l'on se sent en sécurité, à la maison – physiquement, émotionnellement, linguistiquement, épistémologiquement – pour un autre endroit inconnu et risqué qui est autre tant sur le plan émotionnel que conceptuel; un lieu du discours où parler et penser sont au mieux timides, incertains, sans garantie aucune. Mais ce partir n'est pas un choix, on n'aurait pas pu vivre dans cet endroit en premier. En fait, les deux aspects du déplacement, personnel et conceptuel, sont douloureux. Ils sont soit la cause et/ou le résultat d'une douleur, souvent les deux, du risque et d'un enjeu payé au prix fort. Car ce dont il s'agit, c'est d'une « théorie dans la chair » pour reprendre l'expression de Cherríe Moraga, d'une constante traversée de la frontière, d'une reconfiguration des frontières entre les corps et les discours, les identités et les communautés, raison pour laquelle, peut-être ce sont essentiellement les féministes de couleur et les lesbiennes féministes qui ont pris ce risque.

*Teresa De Lauretis, Eccentric Subjects:
Feminist Theory and Historical Consciousness*

Être féministe, c'est l'être partout. Le féminisme n'est pas un engagement qu'on met sur pause quand il nous incommode. Mais ça ne veut pas dire que les féministes s'engagent toutes envers les mêmes choses, ni qu'on sait toujours clairement comment cet engagement devrait s'exprimer! Le travail fait partie du quotidien. Vivre en féministe, c'est être une féministe au travail. Le féminisme, c'est porter

attention aux relations de pouvoir à la maison et au travail ; c'est se préparer à contester les abus de pouvoir et se préparer à soutenir celles qui contestent les abus de pouvoir.

Sara Ahmed

INTRODUCTION

L'ÉVEIL :

ÊTRE UNE PHILOSOPHE FÉMINISTE

Une fois qu'on est féministe, une fois que ce mot nous appartient, c'est comme si on était toujours allumée, comme si on était réglée par défaut sur on, de sorte que tout ce qu'on croise, tout ce qu'on consomme, tout ce qu'on fait devient sujet à contestation, à remise en cause, à résistance. Ça peut être stimulant, cette sensibilité nouvelle à la façon dont les choses se sont formées au sens où une histoire est une forme, à l'idée que les choses ne sont pas nécessaires ou inévitables, qu'elles prêtent le flanc à la contestation et que nous sommes libres de créer d'autres versions des histoires. Mais c'est fatigant, aussi, d'être toujours allumée...

Sara Ahmed¹

Si j'ai choisi de commencer ce livre par cette citation de la philosophe Sara Ahmed, c'est parce que le concept d'éveil est sans doute celui qui évoque le mieux le fil conducteur de mes recherches, inscrites dans un domaine encore pas ou peu reconnu par le monde académique francophone : celui de la philosophie féministe.

Maintenir un état de vigilance féministe par rapport à une discipline comme la philosophie est une tâche colossale : si la philosophie, entre les disciplines, est le bastion le plus solide car le plus symbolique de la domination masculine, « *la philosophe*, elle, est le corps du paradoxe : elle pratique une discipline qui, même sans le vouloir, la nie en tant qu'être pensant, avec tout ce que cela porte de contradiction² ».

Cet état d'éveil féministe produit un tremblement : il s'agit de faire trembler le corpus philosophique traditionnel, de produire un ébranlement des certitudes naturalisées et normalisées, des préjugés sexistes théoriques et idéologiques qui constellent, traversent et sillonnent ce corpus.

Cet éveil peut être épuisant, car il faut réagir au discours prétendu neutre et/ou universel qui a séculairement parlé à la place des femmes³.

Je m'efforcerai, aussi bien dans la pratique que dans la réflexion théorique, d'être fidèle au principe de Beauvoir : « Les femmes, divisées, déchirées, désavantagées, pour elles plus que pour les hommes il existe des enjeux, des victoires, des défaites. Elles m'intéressent. Et j'aime mieux, à travers elles, avoir sur le monde une prise limitée, mais solide, que de flotter dans l'universel⁴. »

La philosophie féministe m'a appris à remettre en question l'universel, à le faire exploser, à l'ébranler. Remettre constamment en question les contenus sexistes, c'est apprendre à ne pas les accepter comme des faits incontestables, mais à les appréhender comme des constructions. La philosophie féministe est aussi une manière de ré-habiter le passé afin de transformer le présent et d'imaginer un futur différent.

Une première remarque s'impose : si la notion de philosophie féministe au singulier est pertinente en tant qu'espace d'analyse critique du corpus

philosophique traditionnel, on ne saurait parler d'une philosophie féministe au singulier, dans la mesure où elle se nourrit de différentes positions/théorisations touchant aussi bien à l'étude des mécanismes et dispositifs biologiques, historiques, sociaux, politiques et culturels qui ont naturalisé et justifié l'ordre patriarcal, qu'aux méthodes et aux critères de légitimation par lesquels la philosophie, ou plutôt le corpus philosophique traditionnel eurocentrique, se construit. Si j'utilise le singulier, ce sera avec la pleine conscience de cette hétérogénéité théorique.

Je veux donc éclairer la résistance de l'espace philosophique au questionnement critique féministe. Cette résistance peut être qualifiée de « symptôme de sexisme ». De fait, il n'est pas nécessaire que ce dernier soit opératoire pour qu'on ait affaire à un mépris particulier envers les femmes : le sexisme est une idéologie qui ne fait que rationaliser et justifier le système patriarcal. Il a la même extension que la tradition philosophique eurocentrique et il tend à coïncider avec elle. Il pourrait même être au fondement de cette tradition. Autrement dit, la tradition philosophique eurocentrique apparaît patriarcale dès ses origines grecques, tel un « patchwork où l'on distingue très clairement les bords effilochés des premiers rudiments d'une idéologie articulée de la suprématie mâle⁵ » : esclavage, impérialisme, racisme, sexisme.

Dans cet ordre, les femmes appartiennent à une sphère subordonnée exclue des lieux du savoir-pouvoir (d'où l'efficacité de la formule expressive « ordre phallo-logo-cratique »), et cette exclusion est à la fois évidente, universalisée et omniprésente, voire justifiée, car elle est considérée comme *naturelle*.

Or c'est sur le terme de « nature » que les jeux linguistiques de l'ordre symbolique patriarcal deviennent les plus insidieux.

Détecter, analyser ce que les différentes époques définissent comme naturel et qui correspond à ce qu'elles retiennent de normal, c'est-à-dire de conforme à une norme, signifie interroger, remettre en question en permanence les contenus théoriques sexistes du corpus philosophique traditionnel.

Assimiler la subordination et/ou l'infériorité des femmes à un fait de nature, c'est naturaliser le social, ce qui, loin d'être anodin, constitue un geste politique instituant l'ordre patriarcal comme un fait immuable, éternel, anhistorique et nécessaire.

Le défi d'une philosophie féministe consiste à montrer que l'histoire aurait pu être écrite différemment, autrement dit que l'histoire patriarcale de la philosophie n'est ni inévitable, ni nécessaire. Cela étant posé, j'ai fait le choix – qui est aussi un geste politique – de dialoguer principalement avec des femmes (philosophes, politologues, sociologues, etc.).

Derrière ce choix, il y a la nécessité, selon moi vitale, de produire constamment nos généalogies, nos constellations philosophiques, littéraires et artistiques : l'objectif étant de transformer le présent et d'inventer un futur, ce qui revient à avoir ou à réécrire un passé dans lequel il est possible de s'inscrire, de se reconnaître.

Dès lors, si être féministe *et* philosophe peut encore produire une contradiction ou être considéré comme un oxymore, la philosophie féministe existe au moins au sens où elle est reconnue dans le monde anglophone comme un domaine de la philosophie. Or le « et » qui noue philosophie et féminisme n'implique pas tant (ou pas seulement) l'existence de femmes philosophes, comme Hannah Arendt, Sarah Kofman ou Simone Weil, qui ne se sont pourtant jamais déclarées féministes. Être philosophe et féministe présuppose un surplus.

C'est précisément ce surplus qui me fascine depuis longtemps car, à mon sens, il y a là un enjeu et un défi : démontrer à quel point la philosophie peut être redéfinie par les théories féministes dans ses modes tant de réflexion que de fabrication de ses concepts, au fur et à mesure que la philosophie féministe force la philosophie à repenser ses méthodes, ses objets conceptuels, et à mettre au jour ses impensés.

Un des impensés qui m'a toujours le plus intriguée est celui de la prétendue universalité/neutralité du sujet philosophique/philosophant.

En réfléchissant à l'impact de la sexuation du sujet philosophique/philosophant sur l'élaboration de la philosophie elle-même, la philosophie féministe montre que l'on ne peut éluder le fait que cette sexuation est intrinsèque à sa situation. Autrement dit, le sujet philosophant est toujours sexué, même s'il transcende sa situation ou s'y rapporte de manière critique dans l'élaboration de sa pensée. La question de la sexuation (masculine) du sujet philosophique n'est toutefois qu'un des aspects du problème.

Une deuxième remarque s'impose : préciser qu'il s'agit d'une philosophie eurocentrique, du corpus philosophique traditionnel, n'est pas un geste anodin. Au contraire, en suivant une méthode féministe, celle du positionnement, il me semble important de me positionner philosophiquement et géopolitiquement, car je suis convaincue que toute analyse doit l'être afin d'éviter le double piège de la neutralisation du point de vue et de l'universalisation du savoir. Mon approche de la philosophie est donc féministe, décoloniale et aussi matérialiste : je conçois la philosophie comme une théorie pratique et une pratique théorique, une philosophie qui se sait matériellement située dans le monde réel.

Ainsi, dans cet ouvrage, je croise les perspectives philosophiques féministes avec les perspectives décoloniales qui interrogent le lieu d'énonciation du sujet pensant, en particulier du sujet philosophique/philosophant. À la suite des pensées décoloniales, je montre que c'est en refoulant la position du sujet que la philosophie eurocentrique parvient à produire un mythe, une rhétorique d'universalisation qui occulte les différents positionnements épistémiques dans les relations de pouvoir à partir desquelles le sujet parle.

En agençant la géopolitique de la connaissance déployée par Enrique Dussel dans sa philosophie de la libération et le *corpo-politique* de la connaissance que l'on retrouve notamment dans les écrits de Frantz Fanon et de Gloria Anzaldua, Ramón Grosfoguel se pose une question aussi radicale qu'incontournable :

Comment le système-monde capitaliste serait-il reconceptualisé si nous remplacions le lieu d'énonciation d'un homme blanc européen par celui d'une femme indigène des Amériques (que ce soit la cacique Anacaona du xvi^e siècle, Rigoberta Menchú du Guatemala ou Domitila de Bolivie), ou par celui d'un Noir esclave des Amériques comme Frederick Douglas aux États-Unis⁶ ?

Ainsi, ce qui me semble fondamental dans ces questionnements (féministes et décoloniaux) est la possibilité d'une pensée véritablement critique et subversive qui problématise la philosophie à partir de son statut, de ses déterminations historiques et géopolitiques. Autrement dit, si nous utilisons les catégories de critique et de subversion, ce qu'une philosophie féministe fait à l'histoire de la philosophie elle-même est de l'ordre de la critique, tandis que

ce qu'une philosophie féministe décoloniale fait à la philosophie est plutôt de l'ordre de la subversion.

Or, de la même manière que pour la notion de philosophie féministe, une remarque s'impose pour la notion de féminisme au singulier. Si cette notion est pertinente en tant qu'espace de transformation et de réinvention des positions et des rapports sexués comme du monde commun, le féminisme, lui, est pluriel. On ne saurait donc parler d'un féminisme au singulier qu'en tant qu'il se nourrit de positions différentes aussi bien du point de vue des théories que des stratégies politiques à adopter pour transformer à la fois ces rapports et le monde. Si nous utilisons le singulier, ce sera en gardant à l'esprit cette hétérogénéité théorique, cette multitude des pratiques de lutte, des stratégies de résistance et des modes de subjectivation.

Cela m'amène à préciser mon ancrage géopolitique, l'Amérique latine. Les mouvements féministes latino-américains, les féministes d'Abya Yala⁷ plus précisément, ont ouvert – c'est mon hypothèse – de nouveaux modes de subjectivation, un véritable champ de lutte internationale, en visant à la fois une révolution libidinale et économique et en tissant des liens avec les autres mouvements sociaux, notamment les mouvements antiracistes et écologistes.

Plus précisément, j'ai fait le choix d'analyser une série de concepts clés : le sujet du féminisme (ce *Nous, les femmes*), la grève générale féministe, les coalitions/alliances féministes internationales, le travail reproductif et l'idée-force de « corps-territoire » dans le contexte des théories et mouvements féministes latino-américains contemporains pour montrer comment les concepts varient dans leur fonctionnement « topologique » ou « géographique » selon leur ancrage dans des espaces historiquement

marqués par la colonialité et les inégalités de classe, et segmentés de manière raciale.

Derrière les choix de réélaboration et de redéfinition des outils conceptuels se pose le problème plus général de la traduction de concepts qui ne sont pas indépendants des contextes où ils émergent, d'où la nécessité de les interroger et de les contextualiser historiquement, géopolitiquement et culturellement. En réalité, chaque contexte n'éclaire que des aspects partiels des modes systémiques de domination, des subjectivités enchevêtrées, mais aussi des stratégies d'*agency* (« agentivité ») et de résistance qui sont en jeu.

Mon angle méthodologique s'inscrit donc dans la notion de « théorie voyageuse », importée de la « *Traveling Theory* » d'Edward Saïd. Ainsi retraduite, cette notion implique également un voyage-en-théorie, autant qu'une théorie au travail. Grâce au prisme de l'histoire des trajectoires discontinues et complexes sur lesquelles se sont élaborées les théories féministes des dernières décennies, il s'agit de remettre en question l'espace traversé par les tensions entre global et local et de définir les conditions théoriques et politiques qui rendent possibles ces circulations des savoirs, transferts d'idées, déplacements conceptuels et politiques – ce qui peut faire de ces pensées, nées d'expériences historiques et géographiques situées, des *théories féministes voyageuses*.

Les théories voyageuses révèlent alors les réappropriations et resignifications qui se produisent dans les transferts lorsque, au cours de leur circulation, les concepts sont renouvelés, réorientés, réactualisés, et entrent dans de nouvelles configurations et tournures de sens.

Les concepts et les catégories que nous utilisons habituellement portent tout le poids de la philosophie, de la pensée et de l'histoire politique

féministe eurocentrique. Or appliquer ces mêmes catégories et concepts est à la fois inévitable et inadéquat pour réfléchir sur les expériences et les théories féministes latino-américaines.

Afin d'éviter les pièges de la *colonisation discursive* et de la *violence épistémique*, il faudrait constamment problématiser les conditions de production des connaissances, analyser les déplacements conceptuels, les retraductions, les enjeux à la fois épistémologiques et politiques qui en découlent et, en même temps, comprendre comment ces déplacements – théoriques et politiques – impliquent aussi tout un travail de déconstruction et de reconfiguration de « nos » cadres conceptuels et symboliques, nous permettant de repenser aussi « nos » expériences et luttes féministes.

Je me propose donc de fissurer l'histoire linéaire et cumulative des féminismes à travers le repérage des discontinuités pour voir à travers ce geste que l'histoire ne peut pas être linéaire, et dans ce cadre raconter d'autres histoires féministes.

La forme de temporalité qu'il s'agit alors de mettre en évidence est une temporalité interrompue, qui renvoie à un temps qui n'est pas linéaire ni homogène, mais à un temps fait de ruptures, d'hiatus, d'interruptions.

Mon hypothèse est que cette temporalité charge les courageuses formes d'expérimentation féministe latino-américaines d'une force politique inattendue : l'assurance d'introduire « malgré tout » dans l'histoire une certaine *irréversibilité* de la démarche, *quoiqu'interrompue*, engagée par leurs luttes. L'interruption permet à la fois une réflexivité et introduit un élément d'étonnement. Le capitalisme étant une répétition perpétuelle, comment l'interrompre par une répétition divergente ? La

grève féministe produit un excès d'énergie là où il y a un excès d'exploitation, appelle à une interruption qui s'installe comme la possibilité d'une autre vie visant une transformation radicale de l'existant et cherchant à rompre (et à contester) une temporalité homogène, enracinée dans le *continuum* de l'oppression et de l'exploitation, pour en inventer une autre. En ce sens, la grève exprime un mode de subjectivation politique, c'est-à-dire une manière de franchir les frontières au-delà de la limite du possible tout en s'inscrivant dans la mémoire des luttes historiques des travailleurs et des travailleuses, dans leurs rébellions et leurs sabotages.

On peut aussi s'opposer aux ravages de l'ordre social en s'accordant une pause. Comme si, pour reprendre l'artiste Claire Fontaine, dans cette pause, cette interruption, on creusait un interstice susceptible de miner à la fois l'ordre établi et notre appartenance à celui-ci⁸. Dans la grève, il est alors question d'une interruption du cours habituel des choses qui vise un processus révolutionnaire. L'homogénéité serait ainsi contrecarrée par l'irruption de la discontinuité. La grève féministe incarne cette façon de pratiquer une grève qui n'est ni corporative ni syndicale, une grève qui est aussi une interruption de tous les rapports de pouvoir qui nous assujettissent et qui nous permet de produire des alliances, des coalitions afin de détecter systématiquement comment la violence cherche à nous diviser voire à éluder la critique de la violence elle-même.

Comment un cri collectif contre la violence masculine devient-il une grève féministe transnationale ? Qu'est-ce que les féminicides ont à voir avec une grève⁹ ? C'est précisément dans cette dislocation apparente, dans ce lien inhabituel, qu'on peut voir la construction politique qui a transformé

Ni Una Menos en une impulsion à la complicité transfrontalière dans les géographies les plus diverses pour faire un diagnostic de la violence capitaliste, patriarcale et coloniale ainsi que de la précarité et du « différentiel d'exploitation », comme l'appelle Verónica Gago, du travail féminin et féminisé¹⁰.

C'est dans ce cadre que l'on remet en question une conception linéaire et théologiquement orientée de l'histoire, où le *continuum* du temps servirait en réalité à réaffirmer sans cesse la subalternité d'un certain nombre de sujets – notamment les femmes racialisées et pauvres, les oubliées des oubliés –, en tentant de frayer la voie d'un « devenir » non téléologique, discontinu, qui serait à la base d'une politique transformative.

Critiquer une vision homogène et linéaire du temps, c'est en même temps envisager une géographie capable de faire de l'espace l'objet d'une problématisation critique pour montrer comment celui-ci (et son historicité) est affecté dans sa matérialité géographique et politique par les luttes féministes contemporaines, notamment latino-américaines, qui défient les multiples formes de l'hégémonie patriarcale.

En effet, l'hégémonie implique non seulement la fabrique du consensus, mais aussi une organisation géopolitique de l'espace. Dans le cadre de nos analyses, cela implique d'en finir avec l'idée que l'Occident demeure *la* condition spatiale et géopolitique de possibilité des discours et des pratiques féministes : il y a d'autres relations et d'autres histoires à raconter dans un espace qui est à cartographier en fonction de nouvelles expériences subalternes et subalternisées du féminisme.

Lorsque je parle de féminisme occidental, je n'en donne pas une définition essentialiste : je ne le considère pas comme un bloc monolithique

homogène, mais j'en donne plutôt une définition politique. Autrement dit, je me réfère plutôt à certains discours féministes qui – reproduisant un universalisme eurocentrique – partagent une amnésie ou, comme le dit Ann Laura Stoler, une « aphasie¹¹ », des ravages du colonialisme mais également de l'impérialisme, du racisme et du capitalisme.

Cette attention renouvelée pour l'espace géographique ne peut pas non plus faire l'économie d'un autre concept fondamental forgé par les épistémologies féministes, celui du positionnement. Le fait que celui-ci soit défini comme féministe et non féminin, notamment par Nancy Hartsock dans *The Feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism*, implique qu'il soit construit à partir d'une réappropriation active de la situation subie, dans la mesure où le sujet/agent de la connaissance est un sujet incarné et socialement situé.

Le positionnement, le savoir situé, est dès lors une pratique théorique mais aussi une méthode ouvertement féministe qui est au cœur de toute construction de coalitions internationales. La pensée située nous place ainsi à l'intérieur et à l'intersection de réalités, de lignes historiques multiples et inséparables, d'espaces vécus où l'endroit même dans lequel on est se déplace constamment sous les tensions de la domination et des résistances à celle-ci. La densité et l'opacité des significations élaborées au milieu de cette multitude qui nous constitue donnent un sens de notre propre matérialité et de celle des autres, et des périls de toute abstraction surplombante. Ce n'est qu'à travers une pensée toujours située qu'on peut saisir conceptuellement aussi bien la complexité de la réception transnationale des idées et des *théories féministes voyageuses* que la direction des flux de production des savoirs.

La réflexion qui en résulte considère nécessairement avec méfiance les frontières qui délimitent les concepts et organisent la production des théories. Il insiste plutôt *sur* ces frontières, pour rendre possibles les rencontres, les contaminations et les frottements conceptuels aptes à engendrer un monde rénové en profondeur. Le point essentiel n'est pas seulement d'étudier d'« autres » théories féministes, mais de forcer les limites des concepts que nous utilisons face à des expériences qui les mettent radicalement en question, en en contestant notamment le caractère universel. En effet, le « déplacement » et le « décentrement » du regard nous semblent devenir les présupposés généraux de l'exercice de toute pensée critique.

Par ailleurs, je n'analyserai pas le féminisme en termes de « vagues », étant donné la disparité géographique et aussi les interruptions temporelles dans l'histoire des sociétés postcoloniales qui nécessitent de relativiser la périodisation classique de l'histoire du féminisme « occidental », articulée en « vagues » ou en « générations », car cette périodisation n'a pas pris en compte les temporalités et les revendications spécifiques de tous les autres féminismes.

Je tenterai par conséquent de réviser les temporalités et les périodisations convenues dans lesquelles ces féminismes sont définis comme émergents, alors même qu'ils reposent sur une longue histoire de luttes contre l'invasion coloniale et la dépossession et contre le démantèlement de leurs corps-territoire ainsi que de leur temporalité. La question qui me hante est la suivante : comment est-il possible de tracer des voies de libération à partir d'une situation d'oppression ancrée dans la colonialité ?

Affirmer comme Beauvoir « On ne naît pas femme : on le devient » signifie affirmer que la femme

n'est ni une essence ni une nature, mais un produit de la société dans son ensemble.

Si être femme c'est être devenue-femme, avoir été produite femme, alors il est possible de déconstruire cette construction/production. Plus précisément, il est fondamental de partir de la situation concrète à laquelle nous sommes assignées, car chaque identité est aux confins de son assignation et de sa liberté. On ne s'engendre qu'à partir d'une situation donnée. C'est par son approche marxiste que Beauvoir s'éloigne de l'élaboration sartrienne du concept de situation. Si l'existentialisme appelle à la liberté en situation et si le marxisme appelle à la transformation de la situation, l'originalité de Beauvoir tient au fait qu'elle appelle à la fois à la liberté et à la transformation de la situation. Là où Sartre avait défini la liberté en situation comme la structure constitutive de tout être au monde, Beauvoir relève plutôt la diversité et l'inégalité des situations de fait, et la manière dont, dans certains cas, elles affectent la liberté jusqu'à la paralyser.

Coincées dans une situation qu'elles n'ont pas choisie, des femmes trouvent, du moins à certains moments, les moyens d'affirmer le mouvement de leur transcendance, révélant ainsi qu'elles ne peuvent être réduites à leurs conditions sociohistoriques d'oppression/subordination/exploitation.

Il faut donc retenir cette double vérité : d'une part, une situation historique peut limiter la liberté d'un individu ou d'un groupe ; d'autre part, elle ne peut jamais l'annihiler. Or ce qui nous intéresse est précisément cette issue collective que Beauvoir dessine à la fin du chapitre « Situation » :

Du fait qu'elle [la liberté] demeure chez la femme abstraite et vide, elle ne saurait authentiquement s'assumer que dans la révolte : c'est là le seul chemin ouvert

à ceux qui n'ont la possibilité de rien construire ; il faut qu'elles refusent les limites de leur situation et cherchent à s'ouvrir les chemins de l'avenir ; la résignation n'est qu'une démission et une fuite ; il n'y a pour la femme aucune autre issue que de travailler à sa libération.

Cette libération ne saurait être que collective¹².

Les rapports entre libération et liberté sont à la fois conjoints et disjoints : la liberté tout à la fois rend possible la libération et elle en résulte. Ainsi, la liberté n'est pas un fait mais un acte : un acte de libération. Cet acte – qui ne peut pas faire l'économie du donné mais qui le transcende en permanence – doit être accompli par chacune tout en sachant qu'il n'est opératoire qu'à condition d'être soutenu collectivement.

Cette libération – qui est un processus, jamais un acquis – ne peut qu'être collective. Dans le lexique butlérien, cette libération collective pourrait se traduire dans la nécessité des coalitions, des alliances, de la *cohabitation des différences*. Ces coalitions stratégiques, insolites et alternatives peuvent contester l'homogénéité du cours capitaliste et le *continuum* de l'oppression, en produisant et proposant un autre discours qui défie la logique patriarcale-coloniale-capitaliste.

Mon hypothèse est que ce que Butler théorise dans son ouvrage *Rassemblement*¹³ se traduit concrètement dans les mouvements féministes latino-américains et, en particulier, dans la grève féministe. Et que ces coalitions sont puissantes parce qu'elles sont joyeuses. Comme nous l'enseigne Deleuze, tout pouvoir nécessite des corps tristes. Il a besoin de la tristesse pour mieux exercer sa domination. La joie qui affecte, augmente et intensifie la puissance

féministe, ouvre au contraire, comme le soutient Gago, à d'autres géographies existentielles, construisant de nouvelles pratiques affectives et politiques.

Autrement dit, il s'agit de voir comment, même « quand les conditions même de l'agir ensemble sont dégradées ou anéanties », l'impasse d'un agir collectif et commun « peut devenir la condition paradoxale d'une forme de solidarité sociale, d'un rassemblement mis en acte par des corps sous la contrainte ou au nom de la contrainte, et où le simple fait de se rassembler signifie la persistance et la résistance¹⁴ ».

C'est cette véritable connexion ou solidarité que le monde patriarcal et capitaliste redoute, dans la mesure où les affects comme les désirs sont politiques. En suivant une lecture spinoziste-deleuzienne, on peut affirmer que la joie est un affect actif qui augmente notre puissance d'agir. Cette connexion entre la puissance féministe et la joie militante nous montre qu'un corps, un corps-territoire n'est pas seulement un corps exploité, opprimé, déchiré mais aussi et surtout un corps résistant, qui peut être irrigué par cette puissance joyeuse car collective.

Ainsi, comme le propose la philosophe mexicaine Mariela Oliva¹⁵, il s'agit d'affirmer un féminisme spinoziste. Selon la philosophie de la praxis affective que propose Spinoza, notre puissance d'agir implique l'immanence du désir de vivre, et de bien vivre avec et parmi les autres.

Cette convergence entre la puissance féministe et la joie militante nous montre alors de quoi nous sommes capables, dans ce désir de tout changer, de refuser la victimisation, dans cette force collective qui produit le commun de nos luttes féministes, un commun des différences, des singularités. Il s'agit là d'une pensée pratique non seulement positive, mais affirmative.

Corps dissidents, corps précaires mais obstinés, qui deviennent un corps collectif ; celui-ci s'étend en envahissant les rues par sa présence, sa puissance ; ces « corps rassemblés, qu'ils se servent ou non de mots pour le dire, disent : nous ne sommes pas jetables, nous sommes encore là, nous persistons, nous demandons plus de justice, moins de précarité et la possibilité d'une vie vivable¹⁶ ».

Au vu des diverses mobilisations qui ont émergé ces dernières années, ce qui rend possible de parler de coalitions, c'est, selon Judith Butler, la condition commune de précarité, c'est-à-dire la distribution différentielle de précarisation, partagée par tous les corps dissidents, minorités sexuelles et de genre, migrant-es, en bref par les différentes minorités dont les vies sont plus vulnérables, invisibilisées car non reconnues et considérées comme jetables. Tous ces corps, en occupant les rues et l'espace, contestent les logiques néolibérales et affirment au contraire le droit à une vie vivable.

Il s'agit d'une condition commune existentielle réelle ou même potentielle de précarité « qui définit l'état de vulnérabilité et d'exposition maximal, produit par l'ordre politique, de populations livrées à la violence arbitraire de l'État, à la violence domestique, à la violence de la rue et à toutes les autres formes de violence qui, sans être mises en acte par l'État, sont rendues possibles par le fait que les instruments juridiques de l'État ne fournissent aucune protection ou réparation suffisante¹⁷ ». C'est précisément cette condition de précarité partagée, qui est aussi une condition d'interdépendance mutuelle, qui rend possible une *cohabitation à travers les différences*. Incontestablement, comme le dit Butler dans l'ouvrage cité plus haut, la précarité liée aux normes de genre peut produire des coalitions entre