

seconde ayant mobilisé les peuples indigènes contre les lois libérales sur la propriété de la terre autour de 1860. C'est pourtant un énorme vide historiographique (Gall et Hernández 2004) qui caractérise la mémoire des résistances féminines indigènes anticoloniales.

Cette généalogie féministe indigène et de la négritude (au sens politique d'Aimé Césaire) des luttes des femmes m'a demandé, dans mon expérience concrète au Chiapas, de me décentrer de mon féminisme blanc. Lorsque je parlais avec les femmes indigènes tojolabales, elles m'évoquaient en premier lieu leur histoire dans la *finca* (modèle de servitude agraire) et la marque de la colonialité dans leur travail, dans leur identité, dans leur corps. Si mon oppression était par exemple de me sentir objet, réduite à mon corps, la leur était de se sentir déshumanisées (au sens de la dépersonnalisation décrit par Frantz Fanon sur le colonialisme). Leur identité se déclinait ainsi: «Nous sommes des femmes indigènes, nos parents furent esclaves dans une *finca*». Pour désigner les patrons, patronnes et commerçant es métis des villages elles évoquaient les «Espagnols». Pour évoquer leurs droits, leur dignité, elles disaient: «Nous ne sommes pas des animaux, nous sommes des humains».

Ce langage me plongeait dans la temporalité longue et circulaire du rapport colonial au Chiapas, qui s'était réorganisé au cours de la modernité postcoloniale, notamment dans les régimes de servitude agraire ou dans l'idéologie sexiste et raciste du métissage ayant fondé l'identité nationale mexicaine. Celle-ci reposait sur l'image dominante de l'homme métis, produit du «blanchiment de la race» et symbole de progrès, de modernité. La femme indigène était l'icône d'un précolombien figé.

Le genre, le racisme et la colonialité étaient donc indivisibles dans les luttes des femmes indigènes: se libérer comme femmes revenait à se libérer de la servitude coloniale, raciste et patriarcale, qui les a notamment assignées à la domesticité dans la division raciale et sexuelle du travail.

Je reconnaissais comment leur lutte, bien que ne s'énonçant pas féministe – car le féminisme mexicain, fondé sur une identité et une pratique dominantes métisses, ne les avait que très peu incluses – était une lutte contre le patriarcat, qui avait sa définition et son cheminement propres, marqués par l'intersectionnalité:

- la mobilisation antipatriarcale est une lutte contre un joug de type colonial, pour l'autodétermination (humaine, culturelle, économique, sexuelle) face à la servitude agraire et domestique des *haciendas*;
- la transition hors servitude suite aux luttes agraires n'a pas généré de libération domestique au sein de la famille et le rapport à l'emploi salarié demeure marqué par le traitement servile (aggravé par les contre-réformes agraires de type néolibéral). Dès lors, les femmes indigènes poursuivent leur auto-organisation: 1) pour la survie alimentaire; 2) pour leur autonomie et leurs droits face aux hommes;
- dans les espaces des coopératives agricoles, des moulins ou potagers collectifs, la pratique d'une économie alternative (conduite essentiellement par des femmes) devient le lieu de la contestation du patriarcat et de la colonialité locale (commerçants métis, patrons) et de l'apprentissage de leurs droits en tant que femmes indigènes;
- la lutte contre le patriarcat s'inscrit dans cette pratique de survie, mais s'inspire également d'un imaginaire préhispanique et de la mémoire des résistances anticoloniales. Par exemple, de nombreux mouvements de femmes indigènes fondent leurs revendications sur le modèle socio-politique précolombien d'unité, de complémentarité et réciprocité homme-femme. Comprendre l'usage politique de cet imaginaire, qui fait partie du travail de remémoration lancé par les mouvements indigènes en Amérique latine, ne pas le rejeter *a priori* comme «anti-féministe», étaient pour moi une manière de me décentrer de mon féminisme blanc. Je comprenais la complexité de cet imaginaire: une forme de résistance antipatriarcale permettant aux femmes indigènes de ne pas se couper de leur communauté, de se positionner face au féminisme occidental, mais aussi d'utiliser stratégiquement l'idée de l'unité-réciprocité pour critiquer les limites concrètes de la participation politique des femmes dans les organisations et les communautés indigènes;
- il n'y a donc pas d'opposition figée entre luttes indigènes et féministes, du moment que l'on peut reconnaître des luttes antipatriarcales ancrées dans des pratiques et des imaginaires situés et marquées aussi par les alliances, les emprunts, les passages, la réappropriation par les femmes indigènes d'un discours féministe sur

les droits individuels, en articulation avec le droit collectif de leur peuple à l'autodétermination.

Leur pratique de résistances sur la base de l'intersectionnalité des rapports de pouvoir (colonialité, race, classe, sexe) m'amenait aussi à décentrer et complexifier certaines analyses du genre :

- comme celle de la violence, telle que l'a montré Kalpana Kannabiran à propos de l'Inde, cette problématique s'articule avec la pluralité des situations et des identités des femmes (comme le déplacement forcé, l'accès aux ressources, l'appartenance de caste, la maladie, le handicap). Au Chiapas, j'élargissais encore la notion de continuum de la violence: en plus de la violence domestique, les femmes indigènes se battaient contre la violence sexuelle de la politique raciste de répression sociale dans le cadre du conflit armé au Chiapas, où leur corps était le territoire d'un antagonisme de race et de classe (Hernández 1998; Speed 2000; Olivera 2004).
- le rapport à la libre disposition du corps, la contraception et l'avortement se posaient aussi de manière nouvelle pour moi. L'autodétermination dans ce domaine était aussi bien le droit à décider de limiter les grossesses que le droit de décider librement sa reproduction, sans la pression, voire la contrainte raciste de l'État à la contraception définitive.

L'intersectionnalité apprise avec les femmes indigènes me permettait d'élargir et diversifier mon idée de lutte antipatriarcale, en localisant historiquement, culturellement, géopolitiquement des sujets «femmes» (Sudbury 1998; Mohanty 2003; Mendoza 2006; Spivak 2003).

Ces pratiques plurielles de résistances des femmes incitent à la décolonisation des savoirs féministes, non pas en ajoutant un sous-champ (postcolonial) aux études genre, mais en transformant les concepts et les théories (Rajan 2008).

## Références

De Vos, J. 1997. Un pueblo conquistado. In *Vivir en frontera. La experiencia de los Indios de Chiapas*. 35-75. México: CIESAS.

- Gall, O. y R. A. Hernández Castillo. 2004. La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas. In *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*. (Coord.) S. E. Pérez-Gil Romo y P. Ravelo Blancas. México: CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.
- Hernandez Castillo, R. A. (coord.). 1998. *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México D.F.: CIESAS.
- Mendoza, B. 2006. La geopolítica del conocimiento feminista y Centroamérica. X Congreso Centroamericano de Sociología, 3-27 de Octubre, FLACSO, Ciudad de Antigua Guatemala.
- Mohanty, C. T. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham/London: Duke University Press.
- Olivera, M. (ed.). 2004. *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas. Volumen I*. Tuxtla Gutiérrez: Conacyt, Unach.
- Rajan, R. S. et Y.-M. Park. 2004. In Introduction au féminisme postcolonial. L. Dechaufour. 2008. *Nouvelles Questions Féministes*. 27(2).
- Speed, S. 2000. Mujeres indígenas y resistencia de género a raíz de Acteal: las acciones dicen más que las palabras. In *Identidades indígenas y género. Proyecto de investigación Conacyt-Unach: construcción y cambio de las identidades étnicas y genéricas de las indígenas de Chiapas. Cuaderno de trabajo 1*. (Coord.) M. Olivera. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Spivak, G. C. 2003. Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39 : 297-364
- Sudbury, J. 1998. *Other kinds of dreams. Black Women's organizations and the politics of transformation*. New York, London: Routledge.

## **A History of Courage and the Continuous Search for Political Expression<sup>1</sup>**

**Nomboniso Gasa**

I am going to talk very briefly about the historical evolution of feminisms in South Africa particularly in terms of how feminisms and feminist consciousness have evolved within the liberation struggle and the different ways of reading feminisms in South Africa.

My major starting point is probably where we left off earlier, looking at feminist canons or academic canons, and forms of starting and producing knowledge and whether that is necessarily always in touch with and informed by the evolving reality on the ground. I want to locate my discourse and myself within that discourse.

Firstly, I come from South Africa. I grew up in the turbulent 1980s, so I am pretty much shaped by that reality. I grew up in very rural Eastern Cape and that too is very much a part of the lens through which I view feminisms and feminist evolution. Like Eduardo Galeano, the Uruguayan writer, essayist and historian, I too am defined by a commitment, or an obsession as he puts it, of remembering what has happened in the world particularly in the global South, in the economic South, in the African continent and above all in one little space that is South Africa. It is through commitment, through constant remembering and committing to memory, to events of past centuries, as if they happened yesterday, that I believe we are able to understand the processes by which we have come into being. It is also through the lenses of history or histories, particularly looking at histories as evolving in the past as well as in the present, that we may find courage to

<sup>1</sup> Transcript based on the author's presentation.

imagine and revisit the political drama and the ideals that propel us forward in the first place.

I have come from afar – in terms of geographical location but I also think in historical terms – from South Africa, to share with you our experience and the ways in which we have historically pushed back, at times in ways that apparently defy reason, the frontiers of patriarchy and untold power and aggression, for no other reason, quite frankly, but to be human, be able to exist as women, as human beings and as citizens. That country, like so many others that have gone through histories and traumas of that nature, is rich with stories of courage, fear, imagination as well as sheer and deep commitment to universal ideals of freedom and most critically to personal freedom and claims to personhood and living with dignity. Many of us including feminists like myself who grew up in the barricades of the 1980s are simply exhausted right now in South Africa from the testosterone-charged political drama that unfolds in front of us. We find it alienating. We ask, as many people in the global movements have asked in their own countries, “Where is my own face in this testosterone-charged political drama, where is our reality?” The current discourse in South Africa, if it can even be called discourse, never mirrors the reality: the rise in food prices right now in my country, the homelessness and those who live with untold scars of yesterday’s struggles against apartheid; the majority, of course, being women as always. Sometimes we do feel despondent, and when that despondency takes over, as it must if we are to be human, we announce to no one in particular that this is not what we thought the struggle is about and somehow, as we repeat this mantra-like statement or line, we feel renewed with energy to move on.

So this is the central theme of my presentation, this part of a quest to uncover the histories of courage, the many sides of struggle, our many victories, our losses, in the past and in the present. In much of our communities, geographical, ideological, communities of practice, collective memory is severely undermined and in some cases dying because those in power distort it, reproduce it in order to shape it and give it a different name so that you cannot recognise yourself in it. I am from an incredibly dynamic, ever changing political environment, where yesterday’s political signposts are suddenly pointing to a different direction. So we have to dig deep within ourselves to find the