

Extrait de : Falquet, Jules, 2012, Habilitation à diriger des recherches, *Les mouvements sociaux dans la mondialisation néolibérale : imbrication des rapports sociaux et classe des femmes (Amérique latine-Caraïbes-France)*, Anne-Marie Devreux (garante).

Chapitre 2

Participer aux mouvements sociaux : éthique et méthodologie

Je présenterai ici un ensemble de considérations éthiques et méthodologiques générales qui éclairent mes pratiques et mes choix de travail, organisés autour de la participation dans les mouvements sociaux. Cette participation, dont j'ai montré au premier chapitre les ressorts personnels et politiques, déborde des normes dominantes actuelles de la recherche en France tout autant que des pratiques militantes classiques. En effet, elle implique une sorte de « double appartenance » qui ne va pas de soi. Il est donc nécessaire de poser un certain nombre de balises éthiques et méthodologiques pour expliciter cette démarche et lui permettre de jouer son rôle heuristique et politique.

En préalable, il faut dire que la volonté de participer aux mouvements et aux phénomènes que j'étudie, tout autant que la nécessité d'analyser les actions collectives auxquelles je participe, comporte bien évidemment une composante de choix personnel qui n'appartient qu'à chacun-e. Cependant, elle est aussi influencée par ma formation, puisqu'elle résulte d'une synthèse de plusieurs démarches disciplinaires qui s'attachent à différents plans de la réalité sociale et utilisent différentes méthodes de recueil et de production des données. Mon cursus à Sciences Po m'a amenée à étudier le droit constitutionnel, la micro et la macro-économie, les sciences politiques, l'histoire et la sociologie. A l'Institut des hautes études d'Amérique latine (IHEAL), j'ai découvert l'anthropologie et les *Area Studies* à la française. Au Mexique puis au Salvador, je me suis rendu compte que l'anthropologie sociale faisait lien entre les deux démarches qui désormais m'attiraient presque à égalité. Enfin, la réflexion et la pratique féministes se sont sur-imposées à toutes ces disciplines, me permettant de jeter un regard critique sur la complexité des biais androcentriques de la majorité des disciplines. A cet égard, le récent ouvrage collectif *Sous les Sciences sociales, le genre* (Chabaud-Rychter et Al, 2010) revient sur l'ampleur de ce biais chez les plus grands auteurs. J'ai aussi été profondément marquée par le premier ouvrage collectif coordonné par Rayna Reiter (1975), après lequel il est impossible d'envisager l'anthropologie du même œil, et le rapport de Nicole-Claude Mathieu à l'UNESCO (1991 [1985]), qui éclaire magistralement les enjeux (différents) de l'anthropologie des femmes, de l'anthropologie féministe et de la « bonne science ».

J'ai donc souhaité contribuer à construire une perspective féministe dans, avec et grâce aux différentes disciplines auxquelles je me rattache. Comme on l'a vu, ce projet est à la fois politique, lié à ma pratique militante, et très clairement scientifique : il vise à contribuer au renouveau épistémologique des sciences sociales. Il implique trois exigences fondamentales. D'abord, un lien dialectique entre théorie et pratique. Ensuite, un dialogue permanent entre réflexion individuelle et élaboration collective de la pensée. Enfin, une recherche de pluri et

surtout de transdisciplinarité qui permette d'aller au delà des frontières disciplinaires — variables selon les lieux et les époques et trop souvent héritées de la colonisation.

Je théoriserai davantage à la fin de ce travail, la manière dont mes méthodes de travail et mes choix éthiques s'insèrent dans les débats épistémologiques francophones, anglophones et Latino-américains et Caribéens. Je reviendrai alors également sur l'importance théorique et politique de travailler avec, à partir de, et jusqu'à un certain point « pour » un certain nombre de mouvements sociaux « progressistes ». Ma discussion portera alors davantage sur la notion de « bonne science » et d'objectivité, de sciences des opprimé-e-s et sur la question des alliances qui permettent, ou non, de proposer des analyses globales prenant en compte l'imbrication des rapports sociaux de pouvoir. On verra alors pourquoi la mondialisation néolibérale est le cadre pertinent pour ces réflexions : le contexte qui leur donne sens, la dynamique qui les produit et l'horizon à dépasser.

Dans le présent chapitre, je me concentrerai d'abord sur trois points : (1) un certain nombre d'éléments méthodologiques visant à permettre la participation et l'immersion dans les mouvements, qui est à la base de ma méthode. Je verrai pour cela l'importance de « parler la même langue » que les personnes avec qui je travaille, de la volonté de participer et la difficulté de trouver la bonne « place » ; (2) les positions de pouvoir des chercheur-e-s face aux activistes, la question des destinataires des connaissances, puis les mécanismes que je propose pour tenter d'atténuer les effets de rapports de pouvoir structurels au sein des mouvements ; (3) les sources de la connaissance que je privilégie, celles qui, sans dédaigner les autres, se sont avérées pour moi les plus utiles : l'élaboration de savoirs sur la base de pratiques collectives, les « ateliers » et les rencontres féministes continentales.

1. Pratiquer la participation

Il est certain que la méthode de la participation décidée et sincère ne peut s'appliquer ni à tous les mouvements, ni à tou-te-s les chercheur-e-s, puisqu'il suppose une communauté de vues, au moins partielle, entre les deux. Il est alors difficile d'étudier des mouvements réactionnaires si l'on se considère progressiste, par exemple. Cependant, poser une symétrie entre les groupes ou les mouvements hégémoniques, et les minoritaires, constitue une grossière erreur. La méthode des dominant-e-s pour étudier les dominé-e-s, celles des dominé-e-s pour étudier les dominant-e-s, ou celles des dominé-e-s étudiant d'autres dominé-e-s, ne peuvent être ni les mêmes, ni symétriques. Comme je le montrerai au dernier chapitre, il s'agit pour moi de contribuer à une « science des opprimé-e-s » telle que Monique Wittig l'a appelée de ses vœux. C'est pourquoi la méthode que j'utilise est spécifique et ne clôt en aucune manière la discussion concernant d'autres recherches sur d'autres mouvements sociaux et à d'autres fins. Par ailleurs, l'imbrication des rapports sociaux de pouvoir, la dynamique des interactions et une perspective diachronique, impliquent que la plupart des chercheur-e-s se trouvent dans des positions complexes et changeantes. D'où la nécessité d'explicitier un certain nombre de points pour guider la démarche.

Je présenterai ici trois grands points concernant la manière dont j'ai construit mon rapport à ce que l'on appelle souvent le « terrain ». Au cœur de la manière dont j'ai procédé, se trouve l'idée d'une participation décidée, sincère et durable, aux groupes et aux mouvements sociaux, et aux côtés des personnes qui y militent. J'aborderai trois grandes questions pratiques : la langue d'échange, la « distance » à mettre en place dans la participation, et enfin les modalités de celle-ci.

A. Une mise à niveau linguistique et culturelle

Un élément déterminant de la participation dans un groupe ou un mouvement, est la capacité à s'exprimer dans la ou les langues parlées par les personnes avec qui l'on travaille. Mes premières recherches sur la scolarisation différentielle des enfants indien-ne-s selon leur sexe sont à cet égard différentes des suivantes, puisqu'il ne s'agissait pas encore pour moi de m'interroger sur un mouvement social, mais plutôt d'observer un phénomène auquel je restais extérieure. Il n'est donc pas très surprenant que je ne me sois pas réellement efforcée d'apprendre une langue indienne —j'aurais de surcroît dû choisir entre le Tzotzil, le Tzeltal, le Chol et le Tojolaval, ces langues étant très différentes les unes des autres sauf le Tzeltal et le Tzotzil¹. En réalité, l'urgence pour moi était d'abord de maîtriser l'espagnol, dont je parlais à peine quelques mots à mon arrivée au Mexique en novembre 1989. Il est certain que mon ignorance des langues indiennes a mis une énorme barrière entre les femmes indiennes chiapanèques (souvent monolingues dans une langue indienne) et moi. Ce n'est sans doute pas étranger à un certain pessimisme un peu distant dont j'ai fait montre à l'époque envers ces femmes, à qui je n'accédais que par l'intermédiaire de traductions généralement effectuées par un homme de leur famille, qui de manière évidente, détournait systématiquement les conversations vers ses propres centres d'intérêt.

Plusieurs années plus tard, quand j'enquêtai sur la situation des indiennes zapatistes, le problème n'avait pas disparu mais il s'était amenuisé. En effet, l'âge plus jeune, l'origine ethnico-géographique différente² et l'apprentissage au sein de l'organisation avaient pour résultat que beaucoup des indiennes zapatistes s'exprimaient avec une relative, voire une totale aisance en espagnol. Cela n'est bien entendu pas le cas de toutes : la Commandante Ramona, une des deux seules femmes présentes (elle resta muette) au premier « dialogue » de la Cathédrale en février 1994, la Commandante Trini, qui a participé aux négociations de San Andrés³, ou encore cinq des sept commandantes que nous avons interviewées lors de la rencontre Intergalactique de l'été 1996 (CYBP, 1997), s'exprimaient exclusivement dans des langues indiennes dont je n'ai jamais pu assimiler plus de quelques mots. La fidélité de la traduction m'a toujours paru douteuse, surtout après avoir participé au montage d'un documentaire sur la rencontre de 1996, où le décompte du temps était resté incrusté sur les images. Je pus alors corroborer scientifiquement que des interventions de 7 à 9 minutes de femmes indiennes étaient systématiquement traduites par leurs camarades hommes indiens en 2 ou 3 minutes. Même en sachant que l'éloquence dans les langues indiennes requiert plus de mots qu'en espagnol et que l'emphase s'obtient par la répétition, il me semble que ce décalage dans la durée des propos et de leur traduction, laisse subsister une grande part d'incommunication.

¹ Dont la distance-proximité pourrait être comparée à celle entre le français et l'italien.

² Le Chol par exemple contient beaucoup d'espagnol, les Tzeltal et Tojolaval de la Forêt lacandonne sont globalement davantage bilingues que les populations des Altos.

³ Quelques temps plus tard, lors de la rencontre Intercontinentale d'août 1996, lors d'une séance de questions, un incident révéla l'ampleur des malentendus que la méconnaissance linguistique peut provoquer. A une question sur ce qu'elle pensait des lesbiennes, la Commandante Trini répondit qu'elles étaient certainement plus à plaindre qu'à blâmer, parce que c'étaient souvent leurs maris qui les forçaient. Devant la réaction surprise du public, quelqu'un-e s'avisait de préciser la question. Il s'avéra alors que la Commandante Trinidad avait compris « prostituées » à la place de « lesbiennes ». Une fois le malentendu dissipé, elle rit et déclara que l'essentiel étant l'amour, elle espérait que ces femmes se donnent mutuellement beaucoup d'amour et qu'elles s'incorporent à la lutte zapatiste.

J'ai beaucoup mieux réussi à assimiler l'espagnol. Suite au refus d'une militante mexicaine de m'emmener avec elle à un programme de radio, au prétexte que j'étais étrangère, je me suis fixé pour objectif que ma manière de parler espagnol ne trahisse pas ma nationalité française. Je pense avoir atteint cet objectif, même si désormais j'ai pour les un-e-s un charmant mais indubitable accent mexicain, pour d'autres un parler très paysan ou trop populaire, avec quelques expressions centraméricaines ou dominicaines assez « exotiques ». J'utilise la même syntaxe que les gens avec qui je parle. Quant au portugais, je le comprends bien mieux que je ne le parle, victime de la délicatesse des Brésilien-ne-s que je soupçonne de me parler en portugais pour mieux se faire comprendre, habitué-e-s à être linguistiquement minoritaires sur le continent. L'anglais, enfin, n'est pas la langue où je suis le plus à mon aise. Je le parle cependant suffisamment pour communiquer et effectuer, quand cela s'avère nécessaire, des traductions vers le français. Constatant l'ampleur et l'importance des travaux anglophones réalisées par différentes féministes racialisées aux Etats-Unis, je me suis d'ailleurs attelée à la traduction de plusieurs textes importants de cette immense production, la plus récente étant celle de plusieurs textes de féministes lesbiennes et queers Chicanas comme Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Chela Sandoval, Norma Alarcón et María Lugones (2011 e, f et g).

Parler une langue ne signifie pas comprendre tous les mots et maîtriser la grammaire : encore faut-il comprendre les sous-entendus, connaître les dictons, les comptines, les blagues. Autrement dit, à travers la capacité linguistique, c'est aussi une connaissance culturelle qu'il s'agit d'acquérir autant que possible. C'est pourquoi comme tout-e bon-ne anthropologue le confirmera, seule une immersion longue permet d'approcher véritablement son « objet ». J'ai toujours séjourné plusieurs mois, voire des années, dans les pays où j'ai travaillé et je me suis efforcée d'acquérir la meilleure connaissance possible de l'histoire du pays, de sa vie politique, culturelle, artistique ou spirituelle. Je suis toujours retournée à de multiples reprises dans les différents endroits et je me suis efforcée de développer et de maintenir des liens personnels tout autant que politiques avec les un-e-s et les autres. J'ai évité le plus possible l'endogamie et la sociabilité des « expatrié-e-s », même si être étrangère dans un pays conduit souvent à fréquenter d'autres personnes étrangères, face à la fermeture plus ou moins marquée des autochtones —tout cela étant régi notamment par les rapports de pouvoir résultant de la colonisation et de l'histoire. Ainsi, venue seule la première fois au Mexique, j'ai vécu principalement avec des Mexicaines, tandis que la deuxième fois, venue avec une Dominicaine, j'ai fréquenté principalement des Centraméricaines et des Latino-américaines. Quant à faire famille et ainsi « entrer » plus pleinement dans un pays, une culture et une nationalité, il s'agit en quelque sorte de la « voie royale » pour les hétérosexuel-le-s, qu'il est plus difficile d'emprunter pour les lesbiennes (Falquet 2012 a).

B. La volonté de participer

Nommer est un acte de pouvoir. Or j'ai beaucoup de mal à qualifier de « terrain » les pays ou les mouvements à propos desquels et avec lesquels j'ai mené mes recherches, beaucoup de réticences à qualifier d'« informateurs » ou d'« informatrices » les personnes avec qui je parle. Il me paraît choquant de réduire et de réifier autrui en se plaçant dans une position ontologiquement différente qui consisterait à s'en séparer radicalement en s'affirmant comme « chercheur-e » face à elle-lui. La distance et la supériorité ainsi créées permettent surtout d'empêcher radicalement les enquêté-e-s de participer à la production de connaissances les concernant et à plus forte raison de la remettre en cause. De plus, je répugne à l'arrière-goût policier du concept d'informateur-informatrice. Quant au concept de « terrain », encore souvent imaginé comme lointain et plus ou moins exotique, il ne me semble pas toujours suffisamment éloigné des imaginaires (néo)coloniaux. Plus précisément, je m'inscris à la fois dans une

critique du vocabulaire et des concepts avec lequel une partie de la recherche persiste à penser sa démarche, et dans une tentative concrète d'aborder différemment les personnes, les lieux et les phénomènes : au lieu d'affirmer une coupure, je cherche à tisser une proximité et une continuité avec ce qui m'intéresse. A l'instar de la biologiste nobélisée Barbara McClintock, dont, à l'issue d'une longue discussion sur la psychologie objectale, Evelyn Fox Keller présente la méthode (1989 [1985]), je me propose plutôt de ne « faire qu'un-e » avec ce que j'étudie. Cependant, si Barbara McClintock a pratiqué avec un apparent succès cette méthode à propos des particules, il en va forcément d'une toute autre manière avec des mouvements ou des personnes. Les rapports de pouvoir de sexe, de « race » et de classe me lient, m'allient ou m'opposent de manière complexe et changeante, avec les un-es et les autres, en fonction de nos caractéristiques sociologiques respectives, mais aussi de nos projets politiques. C'est pourquoi la participation dans les différents groupes et mouvements est une question complexe et sans cesse changeante, dans laquelle toutes sortes de cas de figure se présentent.

Issue d'une tradition politique mélangeant des tendances libertaires et gauchistes, je n'ai jamais souhaité militer dans une organisation partisane. Cette culture politique de l'autonomie et de l'auto-organisation, ainsi que le féminisme, m'ont amenée dès le départ à concevoir ma participation dans les différents groupes et mouvements comme celle d'une militante parmi les autres, avec les mêmes droits et devoirs, incluant le devoir de responsabilité et de loyauté, mais aussi le droit de s'informer et de critiquer. C'est à ce titre que j'ai toujours considéré normal de chercher à comprendre comment fonctionnaient les organisations, à savoir comment les décisions étaient prises, et si possible, à intervenir dans le choix des méthodes de travail, d'action, d'alliance et dans la définition des objectifs poursuivis. Cela explique que dans les groupes, je ne mette pas particulièrement en avant le fait d'être universitaire ou chercheuse, pas plus que je ne le cache : ce n'est pas la raison de ma présence, c'est un élément de ma démarche politique. Cette démarche politique a pour centre le désir de contribuer à la lutte collective pour rendre ce monde plus vivable.

Les mouvements sociaux que je tente de connaître et de comprendre sont donc des mouvements avec lesquels je sympathise ou auxquels je participe d'une manière ou d'une autre, plus ou moins importante et souvent critique, mais sincère et indépendante des besoins de mes recherches. Dans la plupart des cas, j'ai commencé à m'intéresser à ces mouvements ou groupes et à y prendre part avant d'effectuer des recherches à visées universitaires à leur sujet. C'est précisément le fait d'y participer qui m'a rendu nécessaire de mieux les connaître et de les analyser. Je défends l'idée que la participation (réflexive) ne produit pas nécessairement un aveuglement (par « complicité » ou volonté de magnifier l'action avec laquelle on sympathise), mais plutôt un esprit critique plus aiguisé. En effet, ces mouvements ou groupes ne sont jamais monolithiques : en participant de près et sur une longue durée, on acquiert progressivement une conscience profonde des rapports de pouvoir et des luttes internes pour l'hégémonie qui constituent la trame même de tout groupe ou mouvement. Prendre part aux conflits internes devient alors normal, inévitable, éthique même puisqu'il s'agit de chercher à construire un projet politique et non pas d'attendre passivement que l'action politique prenne n'importe quel cours. La prise de position, ainsi pensée, devient même heuristique : elle implique d'analyser attentivement les objectifs, les fonctionnements, les forces et les faiblesses des différentes positions. Autant de connaissances fort utiles auxquelles une observation extérieure permet rarement d'accéder.

C. Participer, mais à quel titre ?

Participer aux mouvements, certes, mais à quel titre ? Deux questions se posent : le caractère gratuit ou salarié de la militance, et la position politique qui est assumée : s'agit-il d'appuyer d'autres luttes ou de lutter pour soi-même ? Une fois encore, les réponses que l'on peut apporter sont variables selon l'équation personnelle, l'époque et le contexte.

A la fin des années 1980 et au début des années 1990, en Amérique centrale, l'internationalisme ne semblait pas si suspect qu'il apparaît aujourd'hui, depuis qu'avec l'avènement du monde « unipolaire » et de la domination néolibérale, les rapports internationaux sont devenus si déséquilibrés et que règne ce que j'ai appelé, avec d'autres, la guerre « anti/terroriste », qui complique singulièrement les alliances inter ou transnationales. Le cycle révolutionnaire des années 1970-1980 n'était pas encore fini et il m'a été plutôt facile de m'insérer dans les groupes de femmes et féministes au Mexique, en tant que femme révoltée par l'injustice au même titre que les autres, puis dans le mouvement au Salvador, en 1992, où j'étais traitée comme une « Salvadorienne par option », bénéficiant auprès des militant-e-s du même type de statut que les Européen-ne-s, Nord-américain-e-s ou Latinoaméricain-e-s qui risquaient —et parfois laissaient— leur vie sur les fronts de guerre aux côtés des Salvadorien-ne-s de naissance⁴.

Ma situation économique favorable en France me permettait de ne pas chercher, en échange de mon travail militant, de rétribution sonnante et trébuchante. Il était commun de recevoir un certain appui, qui « du parti », qui de différents camarades, ou une solidarité en nature sous forme d'hébergement, de nourriture, de transport. C'est ainsi que je me débrouillai tout d'abord. Je « n'apportais pas grand-chose », à la différence de certain-e-s coopérant-e-s qui avaient l'oreille des agences financières, mais je ne « coûtai pas grand-chose » non plus, et je m'investissais sans compter. Ma plus grande difficulté était de ne pas alimenter la méfiance des différents partis du FMLN les uns envers les autres, en tentant de rester à égale distance de chacune des cinq organisations du FMLN —ce qui fut finalement impossible.

Cependant, assez rapidement après l'effondrement du camp socialiste, les logiques libérales commencèrent à prendre le dessus sur celles de la participation politique désintéressée —voire sur les logiques franchement sacrificielles inspirées de la Théologie de la libération. Au cours de diverses formations en économie, dispensées notamment au Costa Rica à une partie des « cadres » du FMLN démobilisé-e-s, l'ONUSAL, les institutions internationales et les autres agences financières s'employaient à créer un esprit d'entreprise, de rentabilité, baptisé à l'époque « auto-suffisance ». C'est dans ce cadre que commença, pour le mouvement des femmes, la véritable ONGisation. Beaucoup de groupes possédaient déjà une structure formelle qui leur permettait de recevoir de l'argent, mais elles reversaient immédiatement celui-ci au parti et n'étaient donc guère concernées par ces questions (elles ignoraient même parfois ces gestions financières que les partis faisaient en leur nom). En cette première moitié des années 90, face au désengagement des partis (n'ayant eux-mêmes plus guère d'appui international), à l'affaiblissement de l'Eglise progressiste et à la dureté de la situation économique (la fin de la guerre laissant des pays exsangues et économiquement désorganisés), beaucoup de militantes se trouvèrent plus ou moins brutalement confrontées à la nécessité de gagner un salaire. Nombreuses furent celles qui s'orientèrent alors vers la professionnalisation, comme salariées plus ou moins stables de telle ou telle organisation, ou consultant *freelance* —dépendant de

⁴ Plusieurs personnes du PRTC (développer le sigle) m'ont parlé avec émotion de l'infirmière française Madeleine Lagadec, tuée en combat sur un front du parti. Une conversation avec mon amie et ex-commandante Rebeca Palacios, en août 2011, m'a aussi particulièrement fait réfléchir à ce sujet. Beaucoup des ancien-ne-s « Salvadorien-ne-s par option » vivent toujours au Salvador en 2012 ou poursuivent leurs actions de « solidarité » dans les pays du Nord —où l'on capte plus facilement de l'argent.

la manne financière momentanément déversée dans le cadre des préparatifs de la conférence de Pékin.

C'est alors que le hiatus se fit plus important : mon expérience en Europe dans des groupes à tendance libertaire, alliée à ma situation matériellement privilégiée et à ma socialisation féminine continuait à me pousser à militer de manière « bénévole », par engagement et conviction personnelle. Cette gratuité, que je considère jusqu'à aujourd'hui comme un gage de liberté mais aussi de bonne foi (ne pas être là pour gagner sa vie), commença à devenir suspecte. D'un côté, parce qu'en dénonçant, avec les « autonomes », les logiques salariales imposées par la coopération internationale (Falquet, 2011 d), j'adoptais en partie une position élitiste quoiqu'anti-impérialiste. D'autre part, parce que le fait de ne pas appartenir « professionnellement » à un groupe ou à un autre, et la liberté de pensée et d'action qui en découlait, prenait un caractère étrange et du coup, potentiellement menaçant. Etre étudiante et accomplir une recherche devint alors, paradoxalement, plus légitime que d'être une simple militante bénévole car convaincue.

Un autre type de difficulté se présenta avec le mouvement zapatiste, concernant les motivations de la participation : la solidarité ou une lutte pour soi-même ? A l'époque où je vivais au Salvador, les militant-e-s faisaient officiellement une place aux « internationalistes ». De surcroît, je vivais sur place, ce qui permet un certain type de militantisme impossible à distance. Le mouvement zapatiste, lui, ne souhaitait nullement que des étranger-e-s le rejoignent et préconisait clairement que chacun-e mène les luttes depuis sa propre place. Cela me convenait d'autant mieux que j'étais en train de me réinstaller en France. C'est donc au sein de groupes de solidarité français que j'ai milité alors. Cependant, le concept de solidarité peut se révéler problématique. Pour mieux comprendre les tenants et les aboutissants des difficultés qui se posaient, il convient de rappeler que le mouvement zapatiste comportait à son sommet une structure politico-militaire clandestine supposément assujettie aux ordres d'une structure indienne civile (le CCRI), laquelle chapeautait à la fois la composante militaire de l'organisation (l'armée zapatiste, EZLN) et les bases d'appui civiles dans le Chiapas. S'y articulait une structure politique civile et non clandestine, le Front zapatiste (FZLN), réunissant plutôt la société civile métisse, à savoir à la fois les groupes déjà organisés selon leurs dynamiques propres et des organisations spécialement formées dans le sillage du zapatisme, dans le reste du pays. Enfin, existait un agglomérat souple de sympathisant-e-s dans le monde entier, réunis éventuellement autour de divers comités de solidarité. A qui ces comités répondaient-ils, là était la question.

Précisément, l'un des groupes auquel j'ai consacré une énergie considérable (non sans développer une participation très critique), s'intitulait Comité de *solidarité* avec les peuples du Chiapas en lutte (CSPCL). Le groupe étant marqué par des idées libertaires, ce concept de solidarité évoquait la spontanéité d'une réaction de sympathie entre personnes égales ou vivant des situations comparables, du fait de l'identification à une cause commune. Hélas, souvent, la solidarité cache mal des relations pater/maternalistes dictées par un sentiment diffus de supériorité ou de commisération, que renforcent la distance et la fréquente méconnaissance que l'on a, de loin, de la situation réelle. Simultanément et pour les mêmes raisons « inversées », la solidarité peut facilement virer à la subordination, à l'alignement sur les positions du groupe ou du mouvement dont on se proclame solidaire. Cela, d'autant plus si le groupe ou mouvement se rattache, généralement de manière clandestine, implicite, à une organisation politique et à plus forte raison à une organisation politico-militaire. Je l'avais déjà constaté au Salvador, je le constatai plus brutalement encore avec le mouvement zapatiste. Suite à un fort différend politique, concernant justement la question de définir précisément de qui nous étions solidaires

(des populations indiennes ? des populations zapatistes ? de l'Armée zapatiste censée les représenter ?), je fis partie d'un groupe poussé à la scission, qui forma un autre comité. Forte de mon expérience salvadorienne et féministe, j'avais anticipé cette situation : depuis le début, je me considérais avant tout liée aux femmes, en particulier aux femmes Indiennes en général (zapatistes ou critiques), aux féministes et aux lesbiennes (éventuellement indiennes mais principalement métisses). C'est avec elles que du 1^{er} janvier 1994 à aujourd'hui, je maintiens des liens.

Pour conclure cette première partie, on voit que participer, même à des groupes et des mouvements dont on se sent proche, pose de nombreuses questions pratiques, pour lesquelles il n'existe que des réponses contextuelles impliquant la plus grande réflexivité possible. Les questions éthiques ne sont pas moins nombreuses.

2. Construire une éthique face aux rapports sociaux de pouvoir structurels

Le deuxième niveau de difficulté est constitué par la pesanteur et la complexité des rapports sociaux de pouvoir qui opèrent « en interne » et structurent les mouvements et les groupes en leur sein même. C'est là que se joue la difficulté profonde à mettre en place et à maintenir des relations les plus égalitaires ou horizontales possibles. Car les relations horizontales ne se décrètent pas, au mieux elles se construisent si elles sont souhaitées des deux côtés, avec leur avancées et leurs reculs. Les *relations* sociales sont modifiables, mais les *rapports* sociaux de pouvoir n'en demeurent pas moins présents⁵. C'est ce dont je vais parler à présent.

J'aborderai trois points : la dimension « personnelle » des rapports sociaux de pouvoir, la question des destinataires des connaissances produites, et enfin, les solutions que j'ai mise en œuvre pour tenter de dépasser les difficultés et les doutes que ma démarche de participation et ma double appartenance soulèvent.

A. Une position de pouvoir paradoxale

Au vu des développements récents en France des perspectives post-coloniales, décoloniales et anti-racistes, il me semble parfois incroyable rétrospectivement que moi, femme blanche, occidentale, privilégiée, je me sois permis si sereinement de me rendre dans des pays du Sud et d'y participer à différents mouvements. Comment, de quel droit ai-je pu, amenant avec moi un féminisme occidental, bourgeois, lesbien de surcroît, universaliste (etc), aller « sauver les 'pauvres' femmes du Sud », pour reprendre l'idée brillamment développée par Gayatri Spivak (2009 [1988]) et Chandra Mohanty (2003)?

Replaçons la question dans son contexte. Certes, je me suis rendue au Mexique, puis au Salvador, avec des idées politiques —féministes et lesbiennes notamment. Mais je n'ai jamais pensé sauver qui que ce soit, ni imaginé une seule seconde que les Salvadoriennes ou Mexicaines avaient besoin de moi : j'espérais plutôt me mettre à leur école. Par ailleurs, les moyens dont je disposais pour « imposer » mes idées ou ma personne étaient plutôt faibles : j'étais très jeune, sans grande expérience, je ne venais au nom d'aucune structure politique, entreprise ou structure. En fait, comme on a pu le voir, c'est plutôt moi qui ai énormément appris et qui ai été amenée à modifier une bonne partie de mes analyses et de mes certitudes,

⁵ On verra au chapitre 5, 2 A l'utile clarification faite par Danièle Kergoat entre rapports sociaux et relations sociales.

souvent avec enthousiasme, d'autres fois non sans résistance. Je me suis par exemple beaucoup interrogée sur la question du « pouvoir » (que certaines féministes latino-américaines et des Caraïbes réclament et exercent sans sourciller, alors que la plupart des féministes dont je suis proche en France continuent obstinément à le rejeter). J'ai remis en cause partiellement mes présupposés sur la religion : à côté de l'athéisme et du rationalisme, j'ai fait une place à bien d'autres manières de voir les choses. Une des rares positions sur laquelle n'ai pas varié, en revanche, est celle de la nécessaire autonomie, organisationnelle, matérielle et idéologique du mouvement féministe.

Au Salvador ou au Mexique, le fait d'être occidentale m'a sans aucun doute protégée de la répression et m'a apporté de nombreux autres privilèges, matériels, d'accès aux informations et aux réseaux, ainsi qu'une inestimable liberté de mouvement. Cependant, mon caractère « d'électron libre », qui peut choisir de partir à tout moment, tout en me donnant une force certaine, a aussi toujours affaibli ma position. Ainsi, certaines militantes ont parfois argué de mon caractère d'étrangère pour m'écarter de différents espaces de pouvoir. S'agissant dans certains cas de militantes étrangères et occidentales elles-mêmes, j'ai parfois trouvé cet argument malhonnête. Dans d'autres circonstances, il me semble tout à fait légitime et chaque fois que des groupes ont exprimé que les non-latinas n'étaient pas les bienvenues, j'ai respecté et défendu cette position politique. Certes, comme le soulignent Chandra Mohanty (2003) ou Paola Bacchetta (2010), il faut garder à l'esprit qu'il existe aussi des effets de classe tant au Sud qu'au Nord, ce qui nuance les différences Sud-Nord. Les Latinas elles-mêmes sont extrêmement hétérogènes. De plus, il n'est pas toujours aisé de savoir si une espagnole vivant depuis 30 ans au Salvador n'est pas plus proche des réalités du pays, qu'une Salvadorienne ayant vécu aux Etats-Unis depuis la guerre. En tout état de cause, les féministes et surtout les lesbiennes latino-américaines et des Caraïbes elles-mêmes ont toujours délimité un certain nombre d'espaces où elles ne permettent pas aux « européennes » ou aux « nord-américaines » de participer —notamment dans bon nombre des rencontres lesbiennes continentales. Cela me paraît prouver qu'elles sont en mesure de décider selon leurs propres critères qui admettre à leurs côtés dans les luttes, quand, où, jusqu'à quel point et pourquoi.

En France, la question du pouvoir se pose différemment. Au sein des groupes auxquels j'ai le plus participé, de nombreuses discussions ont eu lieu à propos des privilèges de classe et de « race », souvent mêlées à un certain anti-intellectualisme. Je partage souvent la défiance ou la franche colère de beaucoup de militant-e-s envers l'institution universitaire et les intellectuel-le-s en général. Alors comment ne pas utiliser, comment neutraliser le surcroît de pouvoir conféré par les privilèges de classe et de « race » ? Comment ne pas « parler comme un-e prof », dans un langage inadapté, comment ne pas asséner un « savoir officiel » qui est précisément celui qui suscite la méfiance ou l'ennui ? Se taire et se contenter d'observer peuvent constituer d'autres formes de pouvoir. Il n'existe donc pas de solution toute faite : il s'agit avant tout d'être le plus conscient-e possible de ces rapports de pouvoir, de sa propre place et de celle des autres. Je reviendrai plus bas sur deux autres éléments de réponse, qui consistent à s'interroger sur la divulgation des informations et des connaissances, et à se rendre accessible à la critique. Je voudrais avant cela, présenter certains dilemmes de la « double appartenance », liés à un éloignement progressif des luttes, tant matériel qu'idéologique, du fait des logiques professionnelles.

Rappelons d'abord qu'il est partiellement trompeur d'opposer « militant-e-s » et « universitaires », car une partie non négligeable des féministes sont les deux à la fois, à des degrés variés (le statut des étudiantes militantes féministes étant particulièrement ambigu). Pourtant, il est indéniable dans l'ensemble des mouvements sociaux que parmi les militant-e-s,

certain-e-s prennent plus de risques ou payent davantage de leur personne, que d'autres. Il y a dans les mouvements des « passager-e-s clandestin-e-s » de toute classe, « race », sexe et profession, mais on constate avec une certaine régularité que les militant-e-s « de base » ont une plus grande probabilité de faire des photocopies, de se faire renvoyer de leur travail ou de passer la nuit au poste, que les autres, parmi lesquel-le-s les professions supérieures sont souvent mieux représentées. Une certaine défiance a tout lieu de s'installer dans ces conditions, des simples militant-e-s envers les militant-e-s universitaires. Elle est structurellement renforcée par le fait qu'au fil des années, même avec la meilleure volonté du monde, lorsqu'on s'efforce d'être tout autant un-e militant-e qu'un-e chercheur-e, il devient souvent de plus en plus difficile de « tenir les deux bouts ». Le temps et les forces manquent. La pression à la rentabilité qui sévit de plus en plus à l'université oblige à consacrer un temps considérable au travail professionnel. La sociabilité, aussi, est souvent différente. Les logiques professionnelles et l'homogamie bien connue des enseignant-e-s conduisent souvent à développer un entre-soi confortable où l'on peut jargonner à l'aise et passer davantage de temps à débattre de théorie et à épiloguer sur la révolution, qu'à pratiquer l'organisation ou à préparer l'ordre du jour d'une réunion. Distribuer un tract que l'on a fait de ses propres mains finit par devenir une activité exceptionnelle, d'autant plus qu'il est difficile en quelques lignes d'exprimer la complexité de la pensée « savante », comme je le constate chaque fois davantage au moment de rédiger un tract. Enfin, les conditions matérielles d'existence des universitaires, dans leur ensemble, poussent davantage à penser à la correction des copies et à l'écriture des articles en retard qu'à se jeter à corps perdu dans une grève en sachant d'avance qu'il faudra rattraper les cours. La sécurité de l'emploi liée à la nécessaire continuité du processus d'enseignement, très enviable du point de vue des consultant-e-s et des salarié-e-s précaires des mouvements et plus encore pour des militant-e-s non professionnel-le-s, ne favorise pas forcément l'audace.

Concrètement, mon recrutement à l'université Paris Diderot a signifié ma réinstallation en France et donc, presque mécaniquement, un investissement bien moindre dans les mouvements latino-américains et des Caraïbes —qui se sont par ailleurs énormément transformés avec l'avancée de la mondialisation. Mes activités professionnelles absorbent une part énorme de mon temps. Par ailleurs, le fait d'avoir cent fois abordé en cours telle ou telle discussion, ou la distance que donne l'analyse des succès, mais aussi des échecs de nombreux mouvements, ne facilitent pas la spontanéité et l'enthousiasme dont il faut parfois faire preuve pour répondre aux normes dominantes du militantisme, qui placent souvent l'engagement passionné et la conviction absolue au-dessus de la modération prudente et des doutes. L'esprit de nuance et la réflexivité permettent rarement d'affirmer des vérités simples, de celles qui galvanisent les groupes et sont souvent nécessaires à l'action. Comment, dans ces circonstances, éviter un éloignement, un repli sur la théorisation ou sur la critique de plus en plus extérieure et spéculative ? Certes, la théoriser constitue une forme de pratique, mais celle-ci ne saurait se suffire à elle-même. Le principal remède, à mon sens, est inclus dans la question : il s'agit de se (re)plonger dans l'action collective.

B. Quelles connaissances pour quel-le-s destinataires ?

Les deux questions que je pose ici sont liées : sur quelles bases et à partir de quand peut-on estimer qu'un-e chercheur-e s'approprie indument de savoirs collectifs et « exploite » un mouvement et ses militant-e-s? Dans quelle mesure les chercheur-e-s, en « transférant » des informations d'un milieu militant à un milieu universitaire-institutionnel, causent-elles-ils du tort aux groupes et aux mouvements —soit en les minimisant ou en les déformant, soit en faisant connaître leurs faiblesses et les moyens de les contrôler?

Relativement à la première question, celle de « l'exploitation » voire du pillage des mouvements par les chercheur-e-s au plan individuel, force est de constater qu'en devenant « spécialistes » de tel ou tel sujet, pays ou mouvement, que ce soit à l'université ou dans les ONGs, les chercheur-e-s construisent leur parcours professionnel et gagnent en quelque sorte leur vie grâce à ces mouvements-sujets-pays. La question est de savoir comment ces chercheur-e-s rétro-alimentent les sources de leurs connaissances, sur les plans matériel, symbolique et politique. Relativement à la deuxième question, il est sûr que les groupes dominants ont intérêt à connaître les révoltes et les initiatives des groupes dominés, pour mieux les neutraliser. On sait, par exemple, ce que le développement des *Areas Studies* états-uniennes doit aux considérations géopolitiques. Surveiller, punir, mais aussi contrôler, garantir l'ordre et le bon fonctionnement des choses : on ne saurait oublier que la sociologie est, historiquement, un projet très politique et plutôt conservateur. Maîtriser, orienter les transformations sociales : tel est bien, en filigrane, l'un des objectifs des sciences sociales. Nous entrons alors dans la question de lutte pour l'hégémonie, qui se joue entre chercheur-e-s de différentes tendances théoriques, tout autant qu'entre monde académique et mouvement sociaux, lutte pour l'hégémonie sur laquelle je reviendrai dans le dernier chapitre. Pour l'instant, rappelons en tout état de cause que sur le long terme, à l'échelle historique, ce sont les mouvements, les forces sociales collectives bien plus que les individu-e-s un-e à un-e, scientifiques ou activistes, qui jouent un véritable rôle dans la transformation sociale.

La question de l'éthique et de la politique de la production de connaissance se subdivise en plusieurs éléments. D'abord, toutes sortes de groupes et de mouvements ne souhaitent pas que l'on parle à leur place et/ou se refusent tout net d'être « étudiés » par des personnes considérées comme « extérieures ». Ce refus de faire l'objet d'études est intrinsèquement juste et respectable *de la part de groupes dominés* —et ne se confond pas avec le refus d'une réflexivité interne ou entre allié-e-s librement choisi-e-s. Concernant le « ventriloquisme » et les interprétations estimées erronées, on verra par exemple ce qu'avaient écrit un ensemble de féministes pour se porter en faux contre la prétention d'Alain Touraine (Touraine et Al., 1983) d'étudier leur mouvement et de savoir mieux qu'elles ce dont *elles* parlaient (collectif, 1983). Dans un registre assez semblable, les lesbiennes faisant l'objet du racisme réunies dans le Groupe du 6 novembre (2001) ou dans le groupe Locs⁶, déjà évoqués, refusent sans ambages que des blanches parlent d'elles à leur place. Quant aux groupes qui rejettent explicitement les regards extérieurs, mentionnons deux cas différents pour exemple : celui du collectif de lesbiennes radicales qui a longtemps publié la revue *Amazones d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui (AHLA)*, indiquant clairement sur la revue que celle-ci était destinée uniquement aux lesbiennes (en y portant la mention « pour lesbiennes seulement »). A la même époque, au Salvador, les communautés *retornadas* (les réfugié-e-s revenu-e-s s'installer au Salvador) refusaient le recensement promu par le gouvernement : elles ne savaient que trop qu'il s'agissait pour ce dernier de les identifier en tant que « proches de la guérilla ». Pour éviter d'être compté-e-s, scruté-e-s, réprimé-e-s, la discrétion, la dissimulation, la ruse, la clandestinité font partie des armes silencieuses des opprimé-e-s.

Du coup, la question se pose de ce que les militant-e-s qui sont également chercheur-e-s, ont le droit de dévoiler de ce que disent, font et pensent les militant-e-s —si tant est qu'elles-ils y aient accès et le comprennent. Que dire ? Pourquoi ? A qui ? Comment s'assurer que ce que les un-e-s ont besoin de savoir ne soit pas porté à la connaissance de celles et ceux qui doivent l'ignorer ? L'exemple du mouvement zapatiste illustre ce point. S'agissant d'un mouvement en partie armé et donc sujet à une répression toute particulière et à la clandestinité,

⁶ <http://www.espace-locs.fr/>

faut-il accepter de taire certaines injustices commises en son sein afin de ne pas « donner d'armes à l'ennemi » ? Ou faut-il soutenir les critiques internes qui s'opposent à l'autoritarisme de la direction politico-militaire ? Le problème se pose avec acuité concernant la question des femmes, que ce soit pour les militantes indiennes zapatistes ou pour les alliées extérieures du mouvement —j'y reviendrai au chapitre 3. J'ai utilisé mon roman *Izta* pour me faire l'écho d'un certain nombre de critiques féministes à la lutte armée, critiques à mon sens indispensables. Mais comment affirmer simultanément l'importance, la justesse des luttes des Indiennes zapatistes ? Cette même tension traverse nombre de mes articles sur la participation des femmes aux mouvements armés, au Mexique ou au Salvador.

Quelles connaissances, pour quel-le-s destinataires ? A nouveau, la réponse ne peut être ni définitive ni universelle. Il importe de faire entendre différentes critiques dans différents lieux, en fonction de rapports de force concrets à un moment donné et en fonction d'objectifs précis. J'y reviendrai en abordant, au dernier chapitre, la question de l'hégémonie et de la construction de contre-hégémonie.

C. Se rendre accessible à l'utilisation et à la critique (*l'accountability*)

Pour tenter de ré-équilibrer les rapports de pouvoir entre chercheur-e-s et militant-e-s (les faire disparaître semble impossible), je propose trois réponses, forcément partielles, que j'ai mises en place. Chacune a pour but de contribuer à l'accessibilité⁷ de mon travail : il s'agit d'en « rendre compte » afin que les militant-e-s qui le désirent puissent l'utiliser, l'approfondir, le critiquer ou le retravailler dans le sens qui leur convient.

D'abord, la construction de relations de confiance, d'amitié et de réciprocité durables avec les membres des groupes dans lesquels j'ai milité. Je suis retournée le plus souvent possible au Mexique, au Salvador ou au Brésil et je m'efforce de maintenir et de renforcer les liens amicaux, politiques et académiques avec les différentes militantes. Le voyage en sens inverse pose plus de problèmes : la mondialisation néolibérale a considérablement accru les inégalités Nord-Sud, introduisant des différences croissantes dans ce que signifie l'appartenance là-bas ou ici à une classe ou « race » homologue. Dans ces conditions, établir ou maintenir des relations les plus horizontales (les moins inégalitaires) possibles, n'est pas simple. Il est amer de constater que je peux facilement rendre visite à mes amies, collègues et camarades, alors qu'elles doivent dépenser des fortunes et traverser mille humiliations dans les consulats français pour solliciter des visas qui peuvent leur être refusés au moindre prétexte, voire sans aucun prétexte —même si les invitations universitaires peuvent être un « plus » dans un dossier. Face à cette immobilisation croissante de certaines personnes, tout en travaillant, luttant et écrivant dans le domaine des migrations féminines, je me suis aussi employée à faire circuler par la traduction et par la publication, les idées.

Traduire (et publier) a toujours constitué une dimension très importante de mon travail. Je l'ai fait parfois de manière rémunérée, mais le plus souvent bénévole, tant dans le monde militant qu'universitaire, de l'espagnol vers le français et inversement, mais aussi du portugais vers le français, du portugais à l'espagnol, de l'anglais au français et dans d'autres combinaisons encore. Les rencontres dans le sillage du mouvement zapatiste ont été une école passionnante, où les débats avaient souvent lieu en cinq langues européennes (espagnol, français, allemand, anglais, italien), tout comme les rencontres féministes et lesbiennes

⁷ Le concept anglais d'*accountability* et les discussions théoriques et politiques qui lui sont associées peut aider à faire comprendre l'idée d'accessibilité et de responsabilité : il s'agit de la volonté de rendre compte de son travail auprès des personnes directement concernées et des moyens et processus mis en œuvre pour le faire.

internationales. La maîtrise de différentes langues étant aussi le résultat d'un ensemble de privilèges, je me suis efforcée de le rendre utile à d'autres.

Traduire, publier, sont aussi des actes de pouvoir et de contre-pouvoir. Traduire quoi, quand, pourquoi et pour qui ? De sa propre expérience de traduction, Gayatri Spivak a tirées d'importantes analyses (1993). Elle souligne par exemple que l'enfer est pavé de bonne intentions, comme celles de nombreuses femmes dominantes en termes de classe, de « race » et/ou de nationalité, qui prétendent à travers la traduction « donner la parole » à telles ou telles femmes du Sud⁸. J'ai moi-même pu succomber à cette illusion flatteuse et perverse. J'ai souvent hésité en tout cas devant le cruel dilemme « d'enjoliver » le style des traductions afin de ne pas donner à voir la pensée des auteures sous un angle défavorable (comme je l'ai dit, les tournures de certaines langues indiennes sont répétitives, et l'éloquence en espagnol est souvent difficile à rendre en français, par exemple), ou de rester très près des textes, pour mieux rendre l'originalité même de la manière de s'exprimer des femmes, espérant que les lecteur-e-s y soient comme moi sensibles —ou pour les placer délibérément face à d'autres modes d'expression.

En tout état de cause, j'ai effectué un grand nombre de traductions, « scientifiques », politiques et dans la vie quotidienne, après avoir suscité et recueilli moi-même la parole ou en choisissant des textes déjà produits⁹. Chacune de ces traductions, en m'obligeant à un contact prolongé et précis avec la pensée des auteures et à des efforts pour contextualiser les propos, m'a beaucoup appris. Traduire m'a aussi permis de constater à quel point la pensée et la théorie sont tributaires d'un contexte historique, géographique et culturel particulier, sans lequel on croit parfois comprendre alors même que l'on manque le cœur d'une argumentation, les concepts fondamentaux et la portée de la réflexion. Le cas de la traduction du concept de « rapports sociaux de sexe », qui est au cœur de la théorisation féministe matérialiste francophone, est particulièrement significatif à cet égard. En effet, en espagnol tout comme en anglais, la distinction capitale entre les relations sociales et les rapports sociaux (Kergoat 2000, 2012) ne peut guère être traduite qu'approximativement, puisqu'il n'existe qu'une expression : *relaciones sociales/social relations*. Il faut, pour exprimer la différence radicale entre ces deux niveaux de la réalité sociale, user de périphrases lourdes et jamais pleinement satisfaisantes, d'autant plus que les hispanophones et les anglophones sont souvent loin de soupçonner, et pour cause, l'importance de nommer différemment les deux choses. C'est une des raisons insuffisamment analysées pour lesquelles le concept de *gender* ou *género*, qui télescope les deux niveaux, a eu autant de succès sur le continent américain, alors qu'une partie des francophones matérialistes, dont je fais partie, s'appuie sur le concept des rapports sociaux de sexe et continue à l'utiliser préférentiellement.

Il me semble également nécessaire de faire l'effort d'utiliser un langage clair pour être compris-e des personnes avec qui l'on parle —même s'il est nécessaire de s'exprimer avec précision, le vocabulaire scientifique sert souvent à dissuader les personnes non-initiées d'entrer dans les débats. Malgré mes efforts en ce sens, il est certain que le type de lieux et de supports à travers lesquels je m'exprime restent inaccessibles à la plupart de gens, et notamment à beaucoup de militant-e-s. Comme une grande partie des intellectuel-le-s issu-e-s des classes

⁸ Également importante est l'analyse qu'a fait Robert Carr du recueil, de la traduction et de la publication des propos de Rigoberta Menchú par Elizabeth Burgos-Debray (Carr, 1994). Le livre publié par Elizabeth Burgos m'a profondément marquée quoiqu'il en soit et j'en recommande malgré tout la lecture.

⁹ J'ai déjà mentionné au chapitre 1, la traduction de la Déclaration féministe Noire, et plus haut celle des Chicanas et US-Latinas. De l'espagnol et du portugais, j'ai notamment contribué aux traductions du n° spécial de *Nouvelles Questions Féministes* sur les féminismes dissidents en Amérique Latine (2005 b), et du français à l'espagnol, de Mathieu, Tabet et Guillaumin (2005 g)

populaires et/ou des groupes racisés (hooks, 1981), je le déplore d'autant plus que ces personnes sont à mon sens parmi les plus concernées par mes propos, qui sont souvent liés à leur existence, à leurs réflexions et la transformation des injustices qui les touchent directement. J'essaie de répondre à ces difficultés en utilisant d'autres supports (radios, fanzines, vidéo, roman) et d'autres formes d'expression (ateliers, interventions dans des écoles, des lieux associatifs ou syndicaux).

J'ai également réalisé un important effort de traduction de mes propres textes, afin que mes amies, mes alliées et mes camarades sachent ce que j'ai fait de nos expériences communes, mais aussi de leurs histoires et de leurs luttes, comment je les ai comprises, élaborées et données à lire, et qu'elles puissent à leur tour me dire ce qu'elles en pensent. J'aurais d'ailleurs souhaité rédiger ma thèse en espagnol, ce qui ne fut pas possible d'un point de vue réglementaire. J'ai en tout cas écrit d'emblée un certain nombre de textes en espagnol, et traduit moi-même sept de mes articles les plus importants et/ou concernant plus directement les Latino-américaines et Caribéennes. J'ai aussi traduit moi-même mon roman, *Izta*, puis énormément travaillé à la traduction de mon livre *De gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*. Il me paraissait essentiel de pouvoir revenir, même longtemps après, auprès de mes amies et des militantes de la région, pour leur montrer mon travail, qui est aussi le leur, et en parler avec elles. Le voyage que j'ai réalisé à l'été 2011 pour présenter *Por las buenas o por las malas* au Mexique (Mexico, Guadalajara, Aguascalientes, Oaxaca, San Cristóbal), au Guatemala, au Honduras et au Salvador, aussi bien dans des espaces universitaires que dans des lieux militants et des groupes féministes, après l'avoir également présenté en Colombie lors de sa parution, a été pour moi extrêmement riche et satisfaisant. C'est également ce que j'ai tenté de faire en France, en réalisant au fur et à mesure dans toutes sortes d'espaces de nombreuses présentations publiques de mes livres.

Enfin, lors de mes recherches pour écrire l'entrée « lesbianisme » du dictionnaire critique du féminisme, j'ai commencé à solliciter systématiquement des remarques sur mes textes auprès de différentes activistes et théoriciennes. Je voulais alors surtout éviter d'énoncer des contre-vérités sur des périodes et des épisodes que je n'ai pas connus, concernant un mouvement sur lequel il existe peu de traces écrites. Ensuite, en ré-écrivant l'article en espagnol et en constatant la nécessité de l'adapter pour un tout autre public et format, j'ai aussi demandé conseil à une dizaine d'activistes latino-américaines et des Caraïbes, ce qui m'a permis d'enrichir considérablement le texte. Solliciter des militant-e-s, qui connaissent généralement bien l'histoire, permet également de s'assurer que les propos font sens hors du public strictement académique. Par ailleurs, il me semble important de visibiliser cette pratique, de nommer les personnes qui ont contribué et de souligner les apports multiples qui nourrissent les textes signés individuellement. D'autre part, j'ai beaucoup travaillé et publié de manière collective, qu'il s'agisse de numéros de revue, d'ouvrages ou d'articles. Il s'agit d'un choix délibéré, sachant que l'université et la société dominante, valorisent de plus en plus l'individualisme. Les ouvrages collectifs ne « comptent » presque pas dans la plupart des évaluations et les éditeur-e-s rechignent parfois à les publier. Pourtant, la petite communauté de recherche et de discussion qui se forme autour d'un projet collectif s'est toujours avérée particulièrement enrichissante.

3. Sites-clés de participation et d'analyse

Je souhaite pour finir présenter trois grands « sites » (espaces ou moments concrets) de construction de connaissances qui m'ont été particulièrement utiles. Il s'agit d'espaces

collectifs, tous liés à la pratique du mouvement des femmes. Le premier est accessible à tout-e un-e chacune, puisqu'il s'agit de partir de la vie quotidienne et de la pratique. On verra cependant comment le mouvement féministe a élaboré des réflexions et des dispositifs spécifiques en la matière. Le deuxième, les ateliers, sont plus spécifiques à la région latino-américaine et caribéenne, du fait de la tradition d'éducation populaire qui s'y est développée, réaménagée par le mouvement des femmes et féministe. Enfin, les rencontres continentales, spécifiques à la région, constituent un lieu d'observation et de participation privilégié dont il convient de souligner toute l'importance.

A. Construire les connaissances collectivement à partir de la pratique quotidienne

Les mouvements de femmes ont puissamment contribué à lier la pratique quotidienne et l'analyse, tout particulièrement en développant l'idée que « le privé est politique ». Cette affirmation simple et concise recèle une grande force heuristique. Elle a été déformée, moquée pour ses soi-disant excès (« mais alors, n'importe quoi est politique ? »). De puissants barrages se sont dressés pour affirmer que tout ne peut ni ne doit être mis sous le regard critique et analysé froidement. Car l'amour d'une mère ne saurait être réduit à des heures de travail culinaire ou sanitaire, pas plus que la magie de l'union romantique d'une femme et d'un homme n'a besoin d'explication. L'instinct, la Nature, doivent garder leur part dans l'organisation sociale, sous peine de désenchanter complètement l'existence. Pourtant, comme on le sait, c'est précisément en parlant entre femmes, en autorisant et en s'autorisant l'expression d'un vécu quotidien, d'apparence anodine et banale, parfois même sordide, et en y trouvant des points communs, des répétitions, en cherchant à y discerner des semblants de logique, par une méthode inductive typique, savamment complétée par d'autres méthodes les plus diverses dans des cuisines, des champs ou des locaux syndicaux, que d'innombrables groupes ont progressivement élaboré des savoirs sur leur propre situation.

Les « groupes de prise de conscience » ont fait couler beaucoup d'encre : ont-ils réellement existé, où et quand ? Qui rassemblaient-ils ? Constituent-ils réellement un mécanisme et un apport fondamental du mouvement féministe, permettant à la fois de s'organiser (en petits groupes autonomes qui se rassemblent souplement) et de produire des connaissances et de la théorie ? Beaucoup de féministes ont vanté leurs mérites et déploré leur disparition. D'autres ont affirmé que ces « petits groupes » étaient une espèce de mythe porté par des tendances petite-bourgeoises et blanches. Ces mêmes féministes soulignent que les femmes faisant l'objet du racisme, souvent de milieux populaires, déployaient depuis belle lurette d'autres formes de sociabilité, qui leur permettaient de développer ensemble une vision du monde bien plus complète que celle des « groupes de prise de conscience ». La question de la mixité ou de l'exclusivité des groupes selon des critères de sexe, de « race » ou de sexualité (la classe étant rarement mentionnée comme telle), a suscité toutes sortes de positions sur lesquelles je reviendrai au fur et à mesure de ce travail. Le fait est que la circulation de la parole et l'ensemble des interactions ne se déroulent pas de la même manière, selon le type de rapports sociaux de pouvoir que l'on réduit ou suspend provisoirement en favorisant la participation de tel ou tel type de personnes dans un groupe. Ainsi, dans certaines réunions, j'ai été distraite de la discussion par les réflexions que provoquaient en moi le fait d'être la seule blanche. Etre deux (dominant-e-s ou dominé-e-s, sans que cela soit symétrique) n'est pas mieux : on est alors sujet-te à la comparaison, aux dilemmes de l'alliance obligée, présumée, ou au contraire non-désirée (pourquoi devrais-je être d'accord avec cette autre personne seulement parce que nous sommes les deux seules lesbiennes ?).

Toujours est-il que le mouvement des femmes a défendu avec force l'idée que le savoir naissait de la pratique, de la vie quotidienne et de l'analyse collective, pratiquée de toutes sortes de manières. Et que les critiques formulées par des femmes opposées au racisme, à la domination de classe ou à l'institution de l'hétérosexualité, mais aussi à l'âgisme, à l'*ableism*¹⁰, et à d'autres clivages qui structurent l'organisation sociale, ont contribué à la production d'un très vaste corpus de savoirs et d'expériences. De fait, le mouvement des femmes a considérablement expérimenté et théorisé sur la production de connaissances, comme j'y reviendrai largement. Un certain nombre de lieux et de moments ne sont pas spécifiques au mouvement latino-américain et des Caraïbes ou au mouvement des femmes : les réunions, les événements publics, les manifestations, les actions, les fêtes, chacun mériterait de vastes développements. Rompre l'isolement est essentiel. Savoir, mais aussi sentir en pratique que l'on se rattache à bien d'autres initiatives et d'autres rêves, ailleurs, avant, après. Griserie après tout ce temps où l'on croyait qu'on était folle, qu'on était seule, comme racontent les militantes du Combahee (2011 [1979]). La force de la colère des opprimé-e-s, comme dit Colette Guillaumin (1981), qui un beau jour s'autorisent ensemble à penser, à parler, à jeter à bas les idées reçues, la pensée dominante. Tremblement de terre aussi quand on s'aperçoit de l'existence de différences, de divergences, d'oppositions, de coups bas. Quand de nouvelles priorités ont été décidées uniquement en fonction des projets susceptibles d'être financés. Pourtant, c'est dans la confrontation permanente, les rapports de force ou les discussions informelles autour d'un verre après les AG, mais aussi en participant à des conférences, en manifestant ou en raccompagnant le soir les camarades qui habitent loin, que les idées circulent, se transforment, s'élaborent.

B. Les « ateliers », une formule magique de l'éducation populaire

Je ne reviendrai pas ici sur l'histoire de la Théologie de la libération, qui marque profondément tout le continent latino-américain à partir des années 60 et dont le travail continue à porter des fruits jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit à la fois d'une réflexion de l'Eglise catholique, d'un engagement concret de religieuses et de religieux, et d'un ensemble de méthodes organisationnelles et de discussion, qui ont joué un rôle considérable dans le processus de prise de conscience, d'organisation et de lutte des secteurs populaires, ruraux et urbains de la plupart des pays du continent. Indubitablement révolutionnaire sur bien des points, la Théologie de la libération reste conservatrice pour ce qui concerne les femmes et la sexualité¹¹.

Surtout, depuis les années 60, la Théologie de la libération a fortement encouragé la création des Communautés ecclésiales de base (Cebes), petits groupes de croyant-e-s se réunissant pour parler de leur vie quotidienne et de la conjoncture politique à partir de lectures de la Bible, qui ont constitué un ferment organisationnel déterminant pour de nombreuses luttes populaires puis révolutionnaires. Or, s'agissant de groupes formés avec la bénédiction des curés, les pères et les époux pouvaient difficilement refuser à leurs filles ou épouses de s'y rendre. Pour quantité de femmes, rurales ou de milieux populaires urbains, les Cebes ont été une école politique de première importance, où elles ont « pris la parole en public » pour la première fois¹², accédé à toutes sortes d'informations et de débats, et appris diverses techniques

¹⁰ Oppression exercée par les personnes considérées comme non-handicapées et bien portantes envers les autres.

¹¹ Pourtant, grâce à ce courant (et au féminisme), sont apparus des coordinations très progressistes comme *Católicas por el derecho a decidir* (une coordination continentale de femmes catholiques en faveur de la liberté des femmes en matière d'avortement), des groupes de théologiennes féministes et toutes sortes d'autres initiatives qui d'une manière ou d'une autre, appuient les femmes et leurs luttes.

¹² Bien entendu, les Salvadoriennes n'ont jamais été muettes ni silencieuses. Il s'agit d'accéder à un certain type de parole publique et à une certaine écoute.

organisationnelles (Falquet, 1997 d). Les méthodes de travail des Cebes sont inspirées du travail de Paola Freire sur la pédagogie des opprimé-e-s, qui part du principe que toute personne possède un ensemble de connaissances : si l'on respecte ses savoirs et son autonomie, en unissant l'action et la réflexion, elle peut produire elle-même du savoir, un savoir qui lui soit utile, intérieur et libérateur, et non pas surplombant, superfétatoire et profondément aliénant (1970).

Les méthodes de Freire ont été reprises et développées dans le cadre des mouvements d'éducation populaire d'abord, puis d'éducation populaire participative, puis d'éducation populaire participative féministe. Comme mentionné dans le premier chapitre, bien qu'ils existent dans de nombreux endroits sous différentes formes, je les ai moi-même rencontrés pour la première fois au Mexique, en essayant de préparer avec Julieta, ma plus grande amie et camarade à San Cristóbal¹³ notre tout premier atelier. Nous disposions alors de plusieurs manuels illustrés présentant l'esprit général de la chose, ainsi qu'un ensemble de dynamiques de groupes rassemblées par thèmes et permettant d'aborder toutes sortes de points (briser la glace, construction de confiance, créativité, résolution collective de problème, etc). J'ignore si nous les appliquâmes bien, ou trop bien, car peu après notre atelier le groupe se divisa. Cependant, ces manuels furent pour moi une véritable révélation, tant d'un point de vue théorique et politique, que pédagogique. Même si c'est toujours plus difficile en France que sur le continent latino-américain et des Caraïbes, j'utilise toujours un certain nombre de techniques d'animation de groupe et surtout, je tente d'appliquer cet esprit de construction collective de connaissance à partir de l'expérience et des savoirs de chacun-e.

De très nombreuses féministes du continent ont adopté et réutilisé cette pédagogie et cette démarche politique, notamment les nombreuses militantes issues de l'Eglise progressiste et des mouvements populaires. C'est ainsi qu'une grande partie des femmes qui ont croisé sur leur chemin le mouvement féministe, ont participé à l'un ou l'autre de ces fameux « ateliers ». Il en existe sur « femme et pouvoir », sur l'estime de soi, la sexualité, la sexualité lesbienne, l'amitié entre femmes, le vécu de la maternité pendant la guerre, la spiritualité féministe, la violence domestique, le plaisir. Tous les thèmes se prêtent à la réalisation d'ateliers et la plupart partagent un certain nombre de points communs. Pour ce qui concerne le mouvement féministe, ils sont non-mixtes, ce qui en soi peut déjà constituer toute une aventure. Ils peuvent durer entre deux heures et deux jours, incluant si possible des moments de détente et de fête, où l'on partage de la nourriture, on danse, on rit, selon affinités. Ils sont préparés en amont par une ou plusieurs « facilitatrice(s) » —la parole ne circule pas de manière complètement spontanée. Les diverses formes d'expression (verbale, artistique, corporelle, etc) sont même souvent assez encadrées, même si c'est de manière subtile, par la facilitatrice, qui scande les différents moments, résume et organise généralement les propos des participantes, qui sont notés sur les grandes feuilles de papier permettant de garder une trace du processus (pour les comptes-rendus ou « mémoires ») et aident à ce que tout le monde puisse suivre —sauf les analphabètes et les femmes dont la vue flanche, souvent nombreuses. L'idée est de partir des connaissances, expériences, croyances et préoccupations de toutes ou de celles qui le souhaitent, pour construire une analyse collective, chacune apportant des éléments. Souvent, il est prévu que les participantes « reproduisent » ensuite l'atelier dans leur ville, village ou quartier, afin de le « multiplier ». Un certain nombre de règles sont généralement discutées en début de session, parmi lesquelles le respect et la confiance, qui se basent sur le fait de parler à la première personne, de ne pas interrompre les autres ni exprimer de jugements de valeur sur leurs propos, et de garder la confidentialité sur ce qui a été partagé. Enfin, un bon atelier est articulé autour de dynamiques de groupe qui visent

¹³ Voir chapitre 1 D.

à faciliter l'expression, à rendre présents le corps et les émotions aux côtés de l'intellect rationnel, à favoriser les échanges et à détendre l'atmosphère —qui devient facilement lourde dès que des femmes parlent sans retenue de leur vie réelle, où les violences et la colère affleurent à tout moment. Le plus régulièrement possible, des moments sont prévus pour que les participantes puissent exprimer leurs sentiments, leurs analyses, et avoir une conscience réflexive sur le déroulement de l'atelier. Une évaluation finale ou un cercle de parole ouvert conclut en général le travail.

Contrairement à ce qu'y lit parfois l'œil français, souvent réticent à tout ce qui sort du format magistral né au Moyen-âge à la Sorbonne, ces ateliers ne sont pas de surnois mécanismes manipulatoires mâtinés de jeux d'enfants rappelant vaguement les scouts. Ils font l'objet d'une élaboration théorique et pratique poussée et sont testés, modifiés et adaptés au fur et à mesure de leur mise en pratique. Ils s'adressent à toutes sortes de publics, notamment des femmes paysannes, des femmes Indiennes ou Afrodescendantes, des femmes faiblement alphabétisées et souvent à un public qui n'est guère familier avec l'école et possède trop fréquemment une faible idée de ses capacités intellectuelles. Cependant, ils touchent également de nombreuses femmes de classe moyenne et supérieure, étudiantes, enseignantes, avocates, médecins, parfois mélangées aux premières. Ils permettent à toutes ces personnes de participer à l'élaboration de réflexions et de connaissances, certes bien différentes d'un cours magistral, mais plus riches et plus utiles car faisant sens dans leur quotidien. Soulignons que les ateliers n'ont en aucune manière vocation à rendre les participantes dépendantes de spécialistes en ateliers divers, ni à « psychologiser » les femmes ou leur expérience. Bien au contraire : il s'agit de systématiser et de politiser cette expérience, à partir de ce qu'apporte chacune, sans devoir en référer à des autorités intellectuelles supérieures réputées seules capables d'informer les femmes sur ce qu'elles vivent. Idéalement donc, les ateliers permettent une construction de connaissance et d'analyse autonome des institutions de pouvoir dominantes (masculines, partisans, religieuses, universitaires ou autres) et depuis la base. C'est ce qui explique qu'un bon atelier fasse généralement l'objet d'un compte-rendu ou de mémoires (qui permettent notamment de le reproduire plus aisément), et qu'à plus d'une occasion, ses résultats soient intégrés dans des rapports d'activité ou des publications.

Parmi les ateliers que j'ai « facilités » (qui se comptent par dizaines, sur toutes sortes de sujets et avec toute sorte de publics¹⁴), ceux auxquels j'ai participé ou dont j'ai lu avec un énorme intérêt les comptes-rendus, les plus marquants ont sans doute été : l'atelier des *Dignas* sur le vécu de la maternité par les ex-combattantes au Salvador (Garaízabal et Vásquez, 1994) ; le premier atelier clandestin sur l'avortement, à San Salvador, facilité par deux Nicaraguayennes qui nous expliquèrent en termes clairs et avec les instruments en mains, toutes les techniques qu'on pouvait pratiquer, et où plusieurs femmes parlèrent pour la toute première fois du terrible secret qu'elles pensaient emmener dans leur tombe ; le premier atelier sur le lesbianisme destiné au « public en général », à San Salvador également, au cours duquel toutes les membres du groupe lesbien alors clandestin restèrent soigneusement dans le placard. Il faut également mentionner un autre atelier sur la sexualité lesbienne, fort différent, avec des facilitatrices lesbiennes pour des participantes lesbiennes, réalisé après plus de 17 ans de tentatives infructueuses sur tout un week-end, à San Cristobal de las Casas. Un atelier organisé par Ochy Curiel avec des religieuses, au Mexique, qui s'est terminé par une petite pièce de théâtre qu'elles avaient improvisée, m'a permis de mieux comprendre ce qui peut pousser dans

¹⁴ Des accords de paix au Salvador jusqu'à l'estime de soi, en passant par la violence. Nous avons travaillé sous des arbres avec une co-facilitatrice qui plumait la poule du déjeuner, dans des maisons occupées glacées, des hôtels luxueux, des locaux syndicaux où quelques hommes tendaient l'oreille à travers les portes, en passant bien entendu par de nombreux locaux de groupes de femmes.

les bras de Jésus des femmes issues de familles pauvres qui refusent de se marier — Sor Juana Ines de la Cruz en étant le plus célèbre et prestigieux exemple au Mexique¹⁵. Un autre, sur le racisme, lors de la rencontre continentale au Costa Rica, a été l'occasion d'une discussion à cœur ouvert sur ma propre blancheur avec une guatémaltèque également « blanche ». Sur un autre plan, un atelier facilité par l'acupunctrice Vicky Malo sur l'attachement, lors de la rencontre de 93 au Salvador, m'a laissée littéralement muette, incapable de prononcer un seul mot, pendant presque toute la journée suivante. Un autre encore au Chiapas, avec un groupe d'artisanes indiennes, juste après le massacre d'Acteal, fut l'occasion pour plusieurs participantes de laisser enfin couler, pendant des heures et des heures et des heures, des torrents de larmes. Un autre encore, sur la violence entre lesbiennes lors de la rencontre lesbienne-féministe continentale de Rio, permit d'aborder enfin ce thème extrêmement tabou, et de s'entraîner à dire à haute et intelligible voix : « non ! » à la violence.

C. Les Rencontres continentales, source de pensée

Les rencontres continentales (RFLAC) constituent probablement l'autre grande « spécificité » du mouvement féministe latino-américain et des Caraïbes¹⁶. Commencées en 1981 à Bogotá, en Colombie, elles se poursuivent régulièrement (et non sans heurts) jusqu'à aujourd'hui : la XIIème RFLAC s'est tenue en novembre 2011 à Bogotá de nouveau, trente ans après la première (voir Annexes). Du fait de désaccords politiques avec ce que certaines qualifièrent d'hétéro-féminisme¹⁷, les lesbiennes-féministes ont commencé à organiser dans le sillage direct des RFLAC, des rencontres continentales lesbiennes-féministes, à partir de 1986 (la VIIIème s'est tenue en octobre 2010 au Guatemala), et des rencontres féministes autonomes (en 1998 à Sorata en Bolivie, en 2001 en Uruguay et en 2012 au Brésil). Les participantes à ces rencontres « oppositionnelles » ont cependant toujours continué à participer parallèlement aux rencontres féministes « générales » — preuve s'il en est que les RFLAC constituent un moment d'une importance toute particulière de la vie du mouvement continental. Et si l'on considère que durant les années 60 et 70, le mouvement féministe était encore numériquement faible sur le continent¹⁸, depuis le début des années 80, on peut dire que les rencontres continentales ont véritablement accompagné et contribué à rendre visible la croissance quantitative et qualitative du mouvement féministe.

Sur un continent où la présence des partis de gauche et la tradition organisationnelle révolutionnaire sont fortes, ces rencontres ont la particularité de ne pas être délibératives et ne prennent aucune décision qui engage obligatoirement le mouvement, sauf concernant la tenue de la rencontre suivante, pour laquelle un certain nombre de paramètres sont définis à chaque fois. Elles ne sont pourtant pas exemptes de forts débats sur toutes sortes de sujets des plus variés, en fonction de ce que les participantes ont proposé elles-mêmes à partir d'un canevas

¹⁵ Juana Inés de la Cruz, ayant trouvé dans le couvent un lieu propice à une certaine indépendance et à la réflexion, fut l'une des plus grandes poétesse et philosophe de la Nouvelle Espagne au XVIIème siècle.

¹⁶ A plusieurs reprises, avec d'autres, nous avons tenté d'organiser quelque chose qui puisse y ressembler en Europe, mais nous n'y sommes jamais parvenues.

¹⁷ On sait qu'en France, c'est en 1980, à l'occasion notamment de la parution des articles de Monique Wittig dans *Questions Féministes*, mais aussi du fait de l'action de différents groupes lesbiens, qu'est apparu un mouvement spécifiquement lesbien particulièrement critique du féminisme hétérosexuel. S'appuyant sur le mouvement féministe, un certain nombre de lesbiennes avaient également critiqué et quitté le mouvement homosexuel mixte (Falquet, 2004 f). En Amérique Latine, Norma Mogrovejo (2000) montre que les premiers groupes lesbiens apparaissent à partir de 1979 au Mexique et en Argentine et prennent progressivement leur autonomie tant du mouvement homosexuel mixte que du mouvement féministe (Falquet, 1999).

¹⁸ Où des groupes explicitement féministes existent au moins depuis la fin du XIXème siècle, comme en Argentine ou au Brésil. En 1910, a lieu le premier congrès féministe dans le Yucatán au Mexique.

généralement assez souple organisé sur trois ou quatre jours, généralement suivis d'une grande manifestation de rue, souvent la première du genre à se tenir dans la ville où la rencontre a lieu.

J'ai participé à plusieurs de ces rencontres continentales : à trois RFLAC (1993 au Salvador, 1999 en République Dominicaine, 2002 au Costa Rica), et à deux rencontres lesbiennes continentales RLFLAC (1999 au Brésil, 2010 au Guatemala)¹⁹. Si les rencontres sont ouvertes à toutes les féministes quelle que soit leur nationalité, les rencontres lesbiennes ont souvent été fermées aux non-latinas, depuis qu'une expérience malheureuse avec des Espagnoles trop envahissantes a entaché la première rencontre²⁰. Jouant de leur « spécificité », les Brésiliennes avaient exceptionnellement ouvert la rencontre de 1999, où je me suis donc rendue, puis les organisatrices centraméricaines de la rencontre au Guatemala ont fait de même, ce qui m'a également permis d'y assister. La participation à ces rencontres est une expérience extrêmement riche : elles constituent un baromètre unique de l'état d'esprit des autres militantes et des grandes orientations du mouvement, permettent de créer ou de resserrer des liens, de partager des expériences, de poursuivre ou de lancer des actions communes. Certaines féministes du continent ont d'ailleurs participé à toutes les rencontres depuis le début. On y voit aussi se renouveler les générations et les lignes d'analyse.

Chacune des rencontres a marqué un moment important du mouvement, par certains débats ou documents qui y ont été produits. Résumons très brièvement certains moments particulièrement significatifs. 1981, la première rencontre qui réunit environ 150 de femmes à Bogotá, annonce la tendance très nette à vouloir s'autonomiser des partis de gauche, qui consacre la naissance du mouvement féministe en tant que tel. En 1983, au Pérou, où 300 femmes environ se retrouvent, l'un des points marquants est l'atelier sur le lesbianisme, qui suscite une telle curiosité qu'il faut le prolonger durant toute la rencontre. En 1985, la rencontre de Bertioga, au Brésil, accueille approximativement 500 femmes. Un bus de femmes « des secteurs populaires » (et non pas à proprement parler féministes), affrété par un parti de gauche, crée une dure controverse en exigeant le droit d'entrer. Précisons que vu le succès des rencontres et la difficulté de gérer des événements de grande taille, les rencontres féministes sont réservées, d'une manière ou d'une autre, aux féministes, c'est-à-dire au minimum, aux femmes qui se revendiquent telles. Il existe quantité d'autres lieux et moments où des femmes désireuses de « découvrir » le féminisme peuvent le faire, les rencontres continentales étant un moment suffisamment rare et difficile à organiser pour ne pas les passer à débattre éternellement des fondements du féminisme avec des nouvelles femmes. A l'occasion de la rencontre de 1987, à Taxco au Mexique, les lesbiennes féministes avaient décidé de se réunir juste avant, ce qui donna une visibilité particulière à leurs critiques de l'hétérosexisme du mouvement lors de la rencontre féministe. Celle-ci fut aussi marquée par la déclaration *Del amor a la necesidad*²¹. Véritable *aggiornamento* de la part de celles qui l'ont écrit, dix des féministes les plus anciennes et influentes, dont Margarita Pisano, Marta Lamas et Virginia Vargas, le texte affirme notamment qu'en fait, les féministes veulent du pouvoir. La rencontre de 1990, en Argentine, qui rassemble près de 2000 femmes, marque le point culminant de la croissance quantitative des rencontres —Virginia Vargas produisant alors un texte sur les défis des années 1990. La VIème rencontre, au Salvador en 1993, voit la première dénonciation de l'institutionnalisation se frayer un chemin (comme on verra ci-après), tandis que l'Amérique

¹⁹ On pourra se référer aux articles que j'ai écrit à leur sujet (tout particulièrement Falquet 1994 a, 1998 c, 1999 d, 2002 a).

²⁰ Je me suis affectivement fait très gentiment mais très fermement refouler lors de la IIIème rencontre, à Puerto Rico, où je m'étais rendue avec deux militantes Salvadoriennes, n'ayant pas réussi à savoir depuis le Salvador si ma participation était possible ou non. L'usage d'internet était balbutiant et nous n'y avions pas accès.

²¹ Voir en annexe la traduction que j'en ai effectuée.

centrale apparaît comme une région où les guerres civiles révolutionnaires ont laissé place à différents processus de « démocratisation » qui à leur tour permettent (bien involontairement) le développement du féminisme. Cette période constitue un enjeu important pour les « féministes des secteurs populaires » (Mexicaines et Péruviennes notamment), qui voient dans l'Amérique centrale pauvre, populaire et de forte tradition de gauche, une terre de mission. En 1996, la rencontre du Chili marque l'éclatement de la division autonomes/institutionnelles, ainsi que l'apparition simultanée d'un vaste groupe de « ni-nis » qui refusent la « polarisation » du mouvement. La rencontre de 1999 rend visible la participation des féministes caribéennes au mouvement féministe continental, et en particulier des féministes Afrodescendantes. Celles de 2002, au Costa Rica, de 2005 au Brésil à nouveau, de 2008 au Mexique puis de 2011 en Colombie, semblent de plus en plus dominées par la tendance institutionnelle. Les autonomes désertent progressivement l'espace, sauf lorsqu'elles réalisent une importante action de dénonciation collective et organisent un atelier de discussion permanent, en 2008.

Bien que non résolutive, les rencontres sont toujours marquées par différents conflits politiques. J'ai pu d'autant mieux m'en rendre compte que j'ai été proche du processus organisationnel de la RFLAC de 93 au Salvador (la participation directe de non-latines n'avait pas été souhaitée), puis de la VIème RLFLAC de 2004 au Mexique. A dire vrai, les conflits qui ont secoué la Commission organisatrice de la VIème rencontre, au Salvador, ont été si durs que mon amie la plus proche qui y participait a été malade toute l'année où elle y siégeait. J'ai moi-même développé une mystérieuse infection au deuxième jour de la rencontre, devant la brutalité avec laquelle la moitié de la Commission organisatrice tentait de réduire au silence toutes les voix dissidentes, en particulier la brésilienne Miriam Botassi et sa compagne —celles par qui le scandale arriva lorsqu'elles dénoncèrent dans un petit tract écrit à la main, l'emprise de l'USAID²² sur les préparatifs de la rencontre officielle *et de la rencontre alternative des ONGs* organisée par l'ONU à Pékin en 1995. Je développe dans plusieurs articles le récit de cette rencontre et des suivantes, en particulier de la difficile émergence du débat sur les financements et l'institutionnalisation-ONGisation, posé par un certain nombre de féministes qui dénoncèrent vigoureusement les tentatives de récupération de leur mouvement par l'ONU et de la coopération internationale (Falquet, 1994 a, 1997 d, 1998 c, 2008 c et 2011 d). Vue de loin, la lutte extrêmement politique qui oppose depuis une vingtaine d'années le courant « autonomes » de celui des « institutionnelles » peut paraître excessivement polarisée, d'autant plus que les actions des autonomes ont été déformées de manière à « effrayer » les personnes peu informées (Falquet, 2011 d). Pourtant, le fait d'avoir participé en personne à ces rencontres m'a permis de mesurer la profondeur des enjeux, non seulement éthiques, politiques et théoriques, mais aussi extrêmement immédiats et matériels, en voyant les pratiques concrètes auxquelles se livrent telle ou tel-le personne ou groupe, pour asseoir un pouvoir qui signifie, parfois, des centaines de milliers de dollars ou d'euros de financement. Le mouvement féministe, comme tous les autres, est un mouvement concret, composé de militantes en chair et en os. Les rencontres sont l'un des endroits où l'on peut les retrouver, année après année, et les voir, nous voir réellement à l'oeuvre dans le cadre de l'inter-connaissance durable que j'évoquais plus haut dans ce chapitre et qui constitue un élément important de la production de savoirs.

²² Agence de coopération des Etats-Unis, l'USAID a été impliquée dans de nombreuses polémiques autour de l'expérimentation de contraceptifs nocifs et la stérilisation forcée ou sans information suffisante de femmes rurales, Indiennes et Noires, notamment à Puerto Rico, au Brésil et plus récemment en Bolivie. Elle a également fait l'objet d'accusations répétées de servir de paravent aux politiques contre-révolutionnaires des Etats-Unis dans toute l'Amérique latine, les Caraïbes et bien au-delà. On verra en particulier la dénonciation qu'en ont faite un certain nombre de féministes qui forment par la suite le courant autonome, à partir de la rencontre féministe continentale de 1993 (Falquet, 1994 a, 1997 d, 1998 c, 2008 c, 2011 d).

*

Participer aux mouvements sociaux que l'on étudie ne constitue pas l'unique manière de procéder et n'est pas toujours possible. Il s'agit cependant pour moi d'une méthode non seulement valide, mais particulièrement heuristique. Il convient toutefois, tant pour soi-même que pour les mouvements sociaux et la production de savoirs, de l'ancrer fermement dans un cadre éthique et méthodologique qui permette d'en obtenir le maximum d'avantages et d'en minimiser les difficultés et les biais. La conscience de soi et des autres, la réflexivité sur sa place et ses motivations et la mise à disposition du travail réalisé font partie des perspectives centrales de cette participation, qui doit être pensée aussi, toujours, en fonction d'un contexte historique et politique précis. Impossible, donc, d'offrir des recettes générales et universelles « clés en mains » : la créativité, la sensibilité, les erreurs et le bricolage font partie intégrante du processus de production individuelle et collective de connaissances lié à la participation dans les mouvements sociaux.