

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'IMAGINAIRE DE LA MÈRE-TERRE DANS LES MOUVEMENTS
FÉMINISTES LATINO-CARIBÉENS

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
SAMIE PAGÉ-QUIRION

MARS 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier mon directeur, Jean-François Filion, pour ses précieux conseils, ses encouragements, son écoute et sa patience. Son appui, son respect et sa sensibilité à mon égard m'ont permis d'entreprendre cette aventure en acquérant une rigueur intellectuelle, et ce, avec confiance et sagesse. J'aimerais aussi remercier un ami, qui fut également mon professeur, le sociologue Benoît Coutu pour m'avoir proposé de nombreuses lectures sociologiques qui ont significativement orienté mon travail. Également, je voudrais remercier les sociologues Jacques-Alexandre Mascotto et Daniel Dagenais pour m'avoir pousser vers une indépendance et une ouverture de la pensée, sans parler des lectures suggérées et des réflexions qui ont enrichi ma réflexion. Je dois souligner l'accueil des femmes des régions du Chiapas, de El Alto et de La Paz où j'ai réalisé mes deux terrains de recherche : tout spécialement, les théoriciennes féministes, Inés Castro Apreza et Teresa Ramos Maza, qui ont dirigé mon stage au CESMECA (Centre d'études supérieures du Mexique et du centreaméricain) ainsi que Yuderkis Espinosa et Julieta Paredes qui m'ont partagé leurs réflexions lors de conférences et de rencontres féministes. J'aimerais reconnaître l'accueil et la patience des femmes de *Gregoria Apaza* et du centre *Mujeres Creandos* de la Bolivie. Aussi, je veux remercier Alma Padilla et son équipe du CDMCH (Centre de droit de la femme du Chiapas) pour m'avoir permis de rencontrer des femmes dans le but de réaliser des entrevues et de m'inviter dans leurs événements afin de développer mon propos. Je souligne la générosité et la disponibilité des femmes que j'ai eu en entrevues de la Bolivie et du Mexique qui, en me transmettant leurs perceptions et leurs compréhensions de la situation dont fait face les femmes, ont aussi orienté ce travail. Pour terminer, je remercie mon conjoint, Jean Lefebvre, pour ses questionnements et ses réflexions qui ont contribué à dénouer des impasses au sein de ma pensée.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
LES THÉORIES CONTEMPORAINES SUR LE PHÉNOMÈNE MYTHIQUE DANS UN CONTEXTE DE GRAND BASCULEMENT IMAGINAIRE	
1.1 Introduction.....	9
1.2 La révolution épistémologique.....	11
1.2.1 La pensée « décoloniale » autochtone.....	12
1.2.2 La réhabilitation et la revalorisation du mythe et de l'imaginaire.....	23
1.2.3 La « reliance » sociale.....	30
1.3 La pensée mythique et son rapport au temps.....	36
1.3.1 La dimension atemporelle du mythe de la Mère-Terre.....	38
1.3.2 Le concept d'« ailleurs ».....	39
1.3.3 La dualité du « muable » et de l'immuable.....	42
1.4 Conclusion.....	45
CHAPITRE II	
LA FORMATION HISTORIQUE DE L'UNITÉ SOCIALE ET LES TRAJECTOIRES ANTHROPOLOGIQUES DE LA MÈRE-TERRE	
2.1 Introduction.....	46
2.2 La reproduction de l'unité sociale.....	48
2.2.1 L'unité sociale dans les sociétés primitives et traditionnelles.....	49
2.2.2 L'unité sociétale dans les sociétés modernes.....	52
2.2.3 La « mytho-phorie » contemporaine de la Mère-Terre.....	56

2.3	Les trajets anthropologiques de la Mère-Terre.....	58
2.3.1	L'expression tellurique de la Mère-Terre.....	59
2.3.2	Les expressions aquatiques et zoomorphes de la Mère-Terre.....	63
2.3.3	Les assimilations de la Mère-Terre au stoïcisme et à l'abysse.....	64
2.3.4	Les expressions patriotiques de la Mère-Terre.....	66
2.3.5	Les mutations de la Mère-Terre sous la chrétienté.....	69
2.3.6	La Mère-Terre et la colonisation des empires précolombiens.....	70
2.3.7	Les « mytho-phories » utopique et politique de la Mère-Terre.....	72
2.3.8	Les mythèmes d'autorité, d'ambiguïté et d'unité.....	76
2.4	Conclusion.....	79

CHAPITRE III L'IMAGINAIRE ÉPISTÉMIQUE DE LA MÈRE-TERRE ET LA THÉORISATION FÉMINISTE LATINO-CARIBÉENNE DU SUJET FEMME

3.1	Introduction.....	80
3.2	La crise du sujet femme face au contexte néocolonial.....	82
3.2.1	L'impérialisme néolibéral et l'hégémonie interne au féminisme.....	84
3.2.2	La fragmentation identitaire en contexte néolibéral.....	93
3.2.3	L'analyse intersectionnelle du sujet femme.....	98
3.3	Le projet « décolonial » et l'expérience de l'ambiguïté, de la dualité.....	106
3.3.1	Le contexte décalé de l'intégration sociale latino-américaine et caribéenne.....	106
3.3.2	La proposition « décoloniale » de l'enrichissement interculturel.....	116
3.3.3	La fragmentation du sujet et l'expérience de l'altérité.....	120
3.4	Conclusion.....	126

CHAPITRE IV
L'IMAGINAIRE ÉPISTÉMIQUE DE LA MÈRE-TERRE COMME FIGURE DE
DUALITÉ ET D'UNITÉ SOCIÉTALE

4.1	Introduction.....	128
4.2	Un imaginaire post-dualiste.....	130
4.2.1	L'harmonisation des dichotomies occidentales.....	132
4.2.2	Modernité et tradition, égalité et différence, individu et société.....	137
4.2.3	La pensée <i>arkhè</i> des féministes latino-caribéennes.....	142
4.3	Un principe de réalité au sein de l' <i>ego sensibile</i> et <i>memorium</i>	153
4.3.1	La Mère-Terre face à la crise civilisationnelle.....	160
4.3.2	La clôture du symbolique.....	164
4.4	Conclusion.....	169
	CONCLUSION.....	171
	BIBLIOGRAPHIE.....	177

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire, nous nous intéresserons aux débats et aux théories féministes latino-caribéennes, spécifiquement dans leurs articulations à la tradition qu'elles perçoivent comme une ressource nécessaire à la défense de l'État-nation et à l'émancipation typiquement moderne. À cette fin, nous établirons un fil conducteur entre les épistémologies du Sud et la pensée occidentale à l'intérieur du développement historique et différencié de la modernité. En recourant à la sociologie de Michel Freitag et son concept d'imaginaire, nous découvrirons que les caractères décalés et déphasés de la modernisation issus de l'histoire coloniale de l'Amérique latine et des Caraïbes préservent la tradition (contrairement à l'Europe où la modernisation inclut activement et progressivement la tradition au sein de son développement historique) de manière à figurer une réserve de sens, un univers imaginaire, où seront puisés, dans un contexte de crise civilisationnelle, une mémoire anthropologique nécessaire au déploiement d'une émancipation moderne. Cette situation historique engendre en conséquence un mouvement de révision des frontières conceptuelles entre l'imaginaire et la raison, à l'intérieur desquelles les féministes latino-caribéennes intégreront l'imaginaire de la Mère-Terre comme une figure d'unité les faisant prendre en charge un principe civilisationnel qui se présente comme une double constitution du symbolique dans ses dimensions normative et expressive. Dans l'ensemble, nous verrons la tradition, qui livre un principe de réalité que l'on peut qualifier de civilisationnel, au sein de la pensée féministe latino-caribéenne contribuer au dépassement de la crise contemporaine du sujet et donner aux femmes dans leur expérience particulière du féminisme une portée universelle. De cette manière, nous allons voir que la Mère-Terre, comme représentation symbolique de l'unité sociale, est en mesure d'exprimer la crise civilisationnelle contemporaine en créant du lien social et en servant d'outil de compréhension de soi et de la société.

Mots clés : Féminisme, décolonial, intersectionnalité, modernité, modernisation, tradition, mythe, dialectique, unité/dualité, totalité, postcolonialisme, épistémologies du Sud, imaginaire/raison, *muthos/logos*, chaos, capitalisme, crise civilisationnelle.

INTRODUCTION

Le mythe de Mère-Terre émerge dans l'Amérique latine et les Caraïbes de la contemporanéité et se présente comme un nouveau paradigme venant répondre à la crise civilisationnelle exacerbée par l'impérialisme néolibéral qui démembre les sociétés et impose un climat de chaos. Ce mythe se présente en 2009 comme une idéologie politique lors des événements de la déclaration du 22 avril comme symbole de la journée internationale de la Mère-Terre organisée par l'ONU et la Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique et les droits de la Mère-Terre, appelée aussi « Contre-sommet sur l'environnement ». En même temps que se déroule cette Conférence, la société civile bolivienne rédige un projet de loi national sur les droits de la Mère-Terre qui suggère un modèle de vie en harmonie avec la nature, le *Buen vivir* (vivre bien) (Morin, 2013, p.7) et un an auparavant, l'Équateur fit de même avec un projet constitutionnel basé sur le *Sumak kawsay* (vivre en plénitude) (Morin, 2013, p.35). La Conférence sur le changement climatique, qui eut lieu à Cochabamba en avril 2010 et qui a rassemblé 35 500 personnes de 147 pays différents, fait figure d'étape importante dans la construction du mouvement global pour la justice climatique en raison de la présentation « d'un nouveau paradigme planétaire pour préserver la vie : la défense de la Mère-Terre, la Pachamama » (Houtart, 2010, p.82). En introduisant le souci de la relation entre la nature et l'humain, la Mère-Terre participe à un projet « décolonial¹ » épistémologique au sein des réflexions et des théories féministes latino-caribéennes qui remet en question le processus occidental d'autonomisation des sujets femmes. En ces conditions,

¹ Le projet « décolonial », afin de préserver les cultures, propose une désoccidentalisation de la pensée par voie d'ouverture et de reconnaissance des divers imaginaires épistémiques et savoirs épistémologiques où sont réfléchis les rapports d'altérités, les conceptions du sujet et des sociétés.

s'impose, d'après nous, une analyse de la Mère-Terre au sein des réflexions et des théories féministes latino-caribéennes qui interroge la capacité de cet imaginaire à surmonter la crise qu'affrontent les sociétés contemporaines. Dans ce mémoire, nous proposons d'observer le mythe de la Mère-Terre à travers les critiques « décoloniales » féministes de l'impérialisme néolibéral comme un imaginaire épistémique² venant révéler une conscience civilisationnelle qui dénote un besoin de représentation de l'unité sociétale et une prise en compte des dualités, des ambiguïtés et des complexités des expériences vécues. Dans un même élan, nous analysons l'imaginaire mythique contemporaine de la Mère-Terre comme un symbole d'unité et de dualité³.

Afin de saisir la résonance contemporaine du mythe de la Mère-Terre auprès des théories féministes latino-caribéennes, nous avons au préalable réalisé une recherche littéraire ainsi que deux expériences de terrain; une expérience de travail au centre *Gregoria Apaza* qui vient en aide et offre des formations professionnelles aux femmes de El Alto, une banlieue de La Paz, et une expérience étudiante au CESMECA, un centre de recherche féministe situé dans la ville de San Cristóbal de las Casas de l'État du Chiapas (Mexique). Notre présence en terre mexicaine et

- 2 Considérant que notre développement se base sur la théorisation de l'imaginaire épistémique de Michel Freitag dans son texte « Imaginaire épistémique et imaginaire sociopolitique » (2008), nous nous référons à sa distinction faite entre les notions de épistémique et de épistémologique : « Je distingue la dimension “épistémique” et la démarche “épistémologique” dans la mesure où le concept d'épistémologie a été philosophiquement lié à la démarche réflexive et critique de la connaissance scientifique, alors que l'épistémique réfère à la dimension phénoménologique beaucoup plus large qui est impliquée dans toute connaissance en général, qu'elle soit sensible ou intellectuelle: on pourrait dire qu'elle désigne tout ce qui est impliqué ontologiquement dans le fait de connaître, impliquant la conscience de soi et la conscience d'une altérité, ainsi qu'une représentation de l'altérité dans le pour soi psychique d'une subjectivité, animale ou humaine. » p.6
- 3 Notons que les récents événements politiques et juridiques qui manifestent l'émergence de la Mère-Terre sur le plan international et national dans l'Amérique latine du XXI^e siècle ne sont soulignés dans ce texte qu'à titre de mise en contexte. Ainsi, nous avisons notre lecteur que nous n'allons pas procéder à une analyse exhaustive des déclarations et du projet de loi de la Mère-Terre.

bolivienne nous a permis de réaliser des entrevues et de participer à des colloques, des réunions, des événements culturels et politiques qui débordaient du cadre national⁴. Ont retenu notre attention les 13 «*Encuentros feministas*»⁵ qui eurent lieu à un intervalle d'environ trois ans entre 1981 et 2014, dans diverses capitales du continent avec des centaines de féministes de l'Amérique latine et des Caraïbes. Sur une période de trente-trois ans, et ce, en rassemblant une variété de groupes féministes à travers le territoire, dont les plus radicaux d'entre eux, parmi lesquels *Complices*, *Mujeres Creando* et *Atem*, qui se sont donnés pour exigence de construire un féminisme qui reflétait leur volonté d'autonomie et d'autodétermination autant individuelle que collective⁶. Selon Ximena Bedregal⁷, l'appellation du « courant autonome » fut utilisée publiquement en 1993 au Salvador lors de la rencontre féministe latino-américaine et des Caraïbes (Bedregal, 2011, p.1). Les 13 rencontres

4 Notons que les entrevues seront peu citées dans ce travail et ce, de manière informelle en raison d'une absence d'autorisation de divulgation. Il s'agit en revanche de voir ces expériences de terrain sous-tendre notre approche théorique de l'imaginaire épistémique des féministes latino-caribéennes.

5 1^{ère} rencontre féministe à Bogota, en Colombie en 1981, II^e rencontre féministe à Lima, au Pérou en 1983, III^e rencontre féministe à Bertioga, au Brésil en 1985, IV^e rencontre féministe à Taxco, au Mexique en 1987, V^e rencontre féministe à San Bernardo, en Argentine en 1990, VI^e rencontre féministe à Costa del Sol, au Salvador en 1993, VII^e rencontre féministe à Cartagena, au Chili en 1996, VIII^e rencontre féministe à Juan Dolio, en République Dominicaine en 1999, IX^e rencontre féministe à Playa Tambor, au Costa Rica en 2002, X^e rencontre féministe à Sao Paulo, au Brésil en 2005, XI^e rencontre féministe à la ville de Mexico, au Mexique en 2008, XII^e rencontre féministe à Porto Alegre, au Brésil en 2012, XIII^e rencontre féministe à Lima, au Pérou, en 2014 (Francesca Gargallo Celentani, *Antología del pensamiento feminista de nuestroamericano. Tomo II. Movimiento de liberación de las mujeres* [Anthologie de la pensée féministe de notre Amérique. Tome II. Mouvement de libération des femmes], 2010).

6 Dans la déclaration du Féminisme Autonome de 2008, qui a pour titre «*Una declaración feminista autónoma. El desafío de hacer comunidad en las casa de las diferencias*» (« Une déclaration féministe autonome. Le désaveux de faire communauté dans la maison de la différence »), il est écrit : « *Reconocemos en las producciones tempranas de las Complices, del Movimiento Feminista Autónomo y del feminismo popular de Chile, de Mujeres Creando de Bolivia, de Atem de Argentina, (...)*. » [Nous reconnaissons les jeunes productions des *Complices*, du Mouvement Féministe Autonome et du féminisme populaire du Chili, de *Mujeres Creando* de Bolivie, *Atem* de l'Argentine (...)] (Déclaration 2008, traduction libre, p.2).

7 Elle est journaliste et graphiste et elle a animé le groupe féministe *Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer (CICAM)* à Mexico ainsi que dirigé la revue *Correa Feminista*, qui aura une grande influence sur le courant féministe « les autonomes » (Falquet, 2011, p.41).

continentales ont produit à chaque rencontre une déclaration composée de réflexions fortes au sein de groupes de travail penchés sur différents sujets qui les préoccupent. Ces discours que nous avons étudiés appellent à l'action politique, à la réflexion philosophique et au partage des sensibilités, des appartenances culturelles et civilisationnelles⁸.

À cet effet, nous considérons que partager du temps et des expériences avec ces femmes nous a fait prendre conscience de leurs préoccupations particulières pour l'autonomie de la pensée, la préservation du savoir et des pratiques ancestrales, et leur projet d'intégration de l'imaginaire cosmologique au sein des théories féministes. Dans l'ensemble, ces expériences de terrain nous ont permis de préciser le thème de notre recherche autour des concepts d'unité et de dualité, car leurs préoccupations intellectuelles et militantes contemporaines expriment la volonté de s'orienter vers une prise en charge des dichotomies de la tradition philosophique occidentale, qu'il s'agisse du matériel et du spirituel, de l'imaginaire et du réel, du mythe et de la raison. Afin de vérifier cette hypothèse et d'approfondir le sujet, nous avons aussi effectué une recherche théorique sur les thèmes de l'ambiguïté et de l'unité au sein des théories sociologiques, philosophiques, anthropologiques et féministes produites sur l'imaginaire dualiste et la pensée dialectique. À ce propos, le choix des auteurs peut paraître éclectique, car poursuivant notre objectif de saisir l'imaginaire mythique de la Mère-Terre au sein des théories féministes latino-caribéennes nous sommes allée chercher des auteurs de différents milieux culturels et académiques qui abordaient tous principalement le sujet de l'imaginaire et de la dualité.

⁸ Nous nous référons principalement dans ce travail à trois d'entre eux, soient les déclarations de 1996, de 2008 et de 2014.

Afin de mettre en lumière la signification de l'émergence du mythe de la Mère-Terre dans la contemporanéité, nous proposons d'établir un dialogue entre les approches sociologiques de la crise civilisationnelle contemporaine et les réflexions féministes « décoloniales » latino-caribéennes. En explorant les récentes analyses sur le phénomène de l'imaginaire et du mythe, nous observons les trajectoires anthropologiques de la Mère-Terre où celle-ci assimile les symboles de dualités et d'unité de telle façon qu'elles remplissent les fonctions de « reliance » sociale et de conscience de soi, de la société. Ceci nous permet d'observer au sein des propositions conceptuelles féministes latino-caribéennes un imaginaire épistémique où la Mère-Terre présente une figure d'unité sociétale se comprenant comme un rapport duel fluide, dialogique, dynamique et complexe. Considérant que nous traitons spécifiquement de l'imaginaire de la Mère-Terre des sociétés latino-américaine et caribéenne, nous utilisons la traduction textuelle de *Madre-Tierra* en espagnol, plutôt que l'appellation française de la Terre-Mère qui correspond davantage à ses trajectoires anthropologiques européennes par souci de rester fidèle à notre propos et de faciliter la lecture de ce travail.

Nous verrons d'abord dans le premier chapitre que le mouvement « décolonial » exprime à travers son projet civilisationnel une volonté de revalorisation de l'imaginaire, du mythe et du sacré au sein des sciences et du politique. Ce mouvement de réhabilitation de l'imaginaire et du mythe marque dans l'ensemble les temps contemporains en renversant la raison sur elle-même, ce qui a pour conséquence de refaire place à l'imaginaire et au mythe au sein de l'*anthropos* où elle devient un outil théorique et épistémique nous révélant l'expérience psychique, sensible et cognitive de l'existence humaine, sociale (Wunenburger, 1994, p.26). Ces premiers développements sur la revalorisation de l'imaginaire et du mythe dans la

contemporanéité au sein de la pensée « décoloniale » nous permettront au deuxième chapitre d'aborder dans une dimension historique et théorique des sociétés le rôle du mythe afin de nous éclairer sur le surgissement contemporain de la Mère-Terre en Amérique latine et dans les Caraïbes. C'est au sein des transformations des modes de reproduction sociétales, observables auprès des sociétés primitives, archaïques, traditionnelles et modernes, que nous voyons la Mère-Terre résister au temps et préserver sa symbolique d'unité. Ainsi, nous verrons au deuxième chapitre, à travers les trajectoires anthropologiques de la Mère-Terre, dont ses expressions cosmogonique, tellurique, aquatique, patriotique, stoïcienne, chrétienne et utopique, les transformations de la figure d'unité refléter celles des modes de reproductions sociétales. D'ailleurs, la figure de la mère-nature qui se dédouble dans la sorcière de la nuit, et celle de l'amoureuse dans la justicière, expriment l'intégration de la différence, le développement de la raison et la naissance de l'individu qui viennent à transformer les structures sociétales.

Dans cette optique, nous voyons le mythe de la Mère-Terre dans la contemporanéité venir appuyer une argumentation sous forme d'idée, de mémoire et de croyance. Ce qui nous permet dans le troisième chapitre de percevoir l'imaginaire de la Mère-Terre comme une théâtralisation, une mise en récit, d'un contexte marqué par l'impérialisme néolibéral où un « chaos créateur » de fragmentations identitaire dénote une guerre menée contre les civilisations en témoignant un besoin de penser les rapports d'altérité, les conflits sociaux et la préservation de la civilisation (Mascotto, 2015b, p.1 ; Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.54). De ce fait, à travers un imaginaire post-dualiste, les féministes latino-caribéennes expriment un ancrage dans la solidarité sociétale leur permettant de surmonter la situation chaotique en introduisant le souci de préservation de la civilisation au sein

du rapport d'altérité et du processus de subjectivation. Dans le quatrième chapitre, nous défendons l'idée que l'émergence contemporaine du mythe de la Mère-Terre exprime une crise de l'unité sociétale en orientant les théories féministes latino-caribéennes vers une sensibilité et une ouverture à l'ambiguïté des expériences vécues où la dualité du rapport à la nature joue de fondement à l'avènement de la pluralité, de la vie, de la totalité sociétale. La position épistémique des féministes latino-caribéennes se disant post-dualiste qui critique le féminisme occidental à partir d'une conception cosmogonique de la réalité sociale harmonise les dualités en valorisant une historicité, une sensibilité à la pluralité et à l'ambiguïté des débats, des expériences vécues afin d'autonomiser leur mouvement.

Dans l'ensemble, en nous appuyant sur le postulat que la crise civilisationnelle résulte d'un éclatement de l'unité contemporaine du sujet et de la société, nous soutiendrons que l'émergence de l'imaginaire épistémique de la Mère-Terre exprime à travers les symboliques d'unité et de dualité un besoin de réflexivité des contemporains sur une figure d'unité sociétale. D'abord, les théories de l'imaginaire nous permettent de comprendre à partir des perspectives historique, anthropologique et psychanalytique comment l'imaginaire mythique vient « mytho-phoriser » le temps dans lequel il surgit, ou exprimer à travers un récit un moment psychique et historique des sociétés humaines (Wunenburger, 1994, p.3). Nous avançons l'hypothèse, en ce sens, que le surgissement dans la contemporanéité du récit mythique de la Mère-Terre vient servir à la fois une pensée critique et un besoin d'unité sociétale en raison de la crise civilisationnelle. De cette manière, la Mère-Terre livre en quelque sorte une réponse à la crise de l'unité sociétale en valorisant une relation sensible et concrète avec la nature afin de créer de la « reliance » sociale, une solidarité politique unissant des individus dans un partage d'une image,

d'un horizon, d'une idée commune (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.16-17). Notre approche, qui se veut par le fait même influencée par celle des féministes latino-caribéenne, tente de surmonter une orientation positiviste et poststructuraliste de l'analyse sociologique à partir d'une réflexion sur les rapports dialectiques. Cette démarche qui se veut critique des approches classiques et postmodernes nous donne la possibilité de voir l'imaginaire de la Mère-Terre au-delà d'une analyse dichotomique par le biais de l'historicité et d'une forme compréhensive des conditions sociologiques de l'existence humaine. En tentant de créer des ponts entre la pensée « décoloniale » et dialectique, notre démarche cherche à approfondir et à appuyer l'approche dualiste présentée par les féministes latino-caribéennes. Essentiellement, nous observons l'imaginaire dualiste à travers les analyses scientifiques du phénomène mythique et imaginaire de la contemporanéité révéler leur double fonction dans l'expressivité et la normativité. Au fond, une conscience civilisationnelle, évoque une interrogation profonde et angoissante sur la condition humaine et la limite de l'univers social (Freitag, 2008, p.26). Ce questionnement qui fait figure d'une réflexion, d'une élaboration de la pensée et d'une interprétation sur le monde possède une historicité que nous pouvons retracer auprès des trajets anthropologiques, dès « mytho-phories » de la Mère-Terre, où celles-ci assimilent des symboles au travers de la pratique sociale (Durand, 1992, p.38-40; 2010, p.191). Également, une analyse de l'imaginaire religieux autochtone nous permet de voir l'imaginaire comme un soubassement sensible, cognitif et mémoriel à l'institution du symbolique dans la pratique sociale (Freitag, 2008, p.48). Et de ce fait, la réhabilitation de l'imaginaire dans la contemporanéité pousse au dévoilement de la double constitution du symbolique dans la sensibilité, l'expérience concrète de la vie, et son objectivation, son autonomie réalisée par les institutions; les savoirs, les arts et le droit (voir chapitre IV).

CHAPITRE I

LES THÉORIES CONTEMPORAINES SUR LE PHÉNOMÈNE MYTHIQUE DANS UN CONTEXTE DE GRAND BASCULEMENT IMAGINAIRE

1.1 Introduction

Selon le sociologue et anthropologue Gilbert Durand⁹, les sociétés occidentales sont depuis 1860 marquées d'un grand basculement imaginaire entraînant une révolution épistémologique où se réhabilitent et se revalorisent le mythe, l'imaginaire et le sacré au sein des sciences et du politique. L'épuisement de la pensée occidentale (références aux philosophies grecques, aux Lumières et à la modernité), exprime une saturation imaginaire au sein du réel donnant place à un autre régime imaginaire. *A priori*, les philosophies occidentales qui cultivaient la certitude d'une raison menant inévitablement à la vérité, à la liberté et au bien-être sont accusées d'occulter une partie de la réalité : celle de l'imaginaire, du sentiment religieux et culturel, d'un moment métaphysique précédant la raison. Cette division et cette infériorisation de l'imaginaire nous la retrouvons au sein de la théorie kantienne de la connaissance. Ces nouvelles théories vont décentraliser la raison et par voie de conséquence, toutes les dichotomies de la tradition scientifique occidentale seront critiquées dans leurs

9 Dans deux ouvrages que nous avons étudiés; *Sortir du XX^e siècle* (2010) et *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1992). René Barbier écrit dans son texte « Histoire du concept d'imaginaire et des transversalités » (2015) : « Dans la ligne bachelardienne Gilbert Durand est sans conteste, dans les sciences humaines, un précurseur. Fondateur du Centre de Recherche sur l'Imaginaire à Grenoble en 1966, il n'a cessé depuis de tout faire pour donner un statut épistémologique solide à l'imaginaire » (René Barbier, 2015, p.4).

exclusions et leurs infériorisations. En ce sens, l'imaginaire réhabilité à l'intérieur du champ de la connaissance perdra son statut inférieur, de débris de la pensée pour prendre le sens de surface en image par lequel il est possible d'accéder à une genèse humaine, l'*anthropos*. Il sera donc question dans ce chapitre de voir l'émergence de la Mère-Terre au sein de la pensée autochtone « décoloniale » participer à la révolution épistémologique qui propose de réhabiliter l'imaginaire et de procéder à une critique des dichotomies occidentales, dont l'imaginaire et la raison. Pour ce faire, nous situerons l'expérience autochtone « décoloniale » dans le contexte plus général des symboliques et des sociétés contemporaines.

D'abord, nous nous intéresserons à la révolution épistémologique et sa remise en question de la relation entre la raison et l'imaginaire, pour ensuite nous pencher sur la critique « décoloniale » autochtone de la dépréciation de l'imaginaire par la pensée occidentale. À ce sujet, nous verrons ce phénomène de réhabilitation de l'imaginaire comme une tentative de remédier à une crise de l'unité sociale en venant créer de la « reliance » sociale au sein de la vie collective. Dans la mesure où la représentation en image d'un lieu commun, d'un récit mythique référant à la prénatalité, aux temps immémoriaux, donne au mythe son caractère atemporel et impersonnel, la Mère-Terre maintient sa symbolique d'unité par répétition au fil de ses voyages au sein des consciences collectives. Ainsi, nous voyons que le mythe obtient sa détermination du sens de l'action en référant à un lieu mystérieux tout en étant déterminé par le temps qu'il « mytho-phorise », où il théâtralise les bouleversements psychiques. Dans un mouvement de rétrospection et de projection, le langage du mythe produit des imaginaires qui viennent se loger dans un « ailleurs », un lieu de la conscience où le passé et le futur se déterminent l'un l'autre. De cette manière, nous analysons en dernière instance le caractère historique des productions imaginaires comme une sorte de cinématique où l'accumulation des images exprime les dimensions

« muables » et immuables de la condition humaine (Durand, 1992, p.39). En somme, ce premier développement sur le phénomène mythique et imaginaire nous permet de voir la Mère-Terre venir « mytho-phoriser » la crise contemporaine de l'unité sociale, sous forme d'allégorie, d'un ensemble de thèmes, de récits métaphoriques, d'espaces imaginaires par lesquels s'observe le caractère poïétique de l'existence, un soubassement à l'agir et à la création humaine.

1.2 La révolution épistémologique

La révolution épistémologique qui nous préoccupe ici pose la question suivante : pourquoi avons-nous considéré l'imaginaire, la croyance, l'idéologie comme des pathologies? Avec ce refus, nous dit Michel Maffesoli (2007)¹⁰, s'enchaîne la non-reconnaissance des engagements politiques, des sacrifices, des attitudes altruistes au nom des valeurs transcendantales qui composent essentiellement la nature sociale de l'être humain (préface de Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.15). L'influence des critiques « décoloniales » et occidentales des épistémologies classiques ont permis de voir que le mythe n'est pas réservé aux civilisations archaïques et traditionnelles, que dans les sociétés où on dévalorise le mythe, celui-ci continue de structurer et de représenter le corps social. Nous allons voir que la réhabilitation et la revalorisation de ce qui fut inférieurisé par la tradition philosophique occidentale engendrent aujourd'hui une harmonisation des dichotomies, dont celle du *muthos* et du *logos*. Ce dernier désigne « une idée de langage, de raison et de calcul », qui peut être comprise comme le moment où l'idée résonne à la conscience et rencontre la lumière de la connaissance (Fattal, 1987, p.5). Le *muthos*, lui, renvoie au moment précédent ce « résonnement », comme un récit ancien, appartenant à un lieu inconnu et soumis à

10 « Michel Maffesoli, qui a repris la direction du C.R.I. (Centre de Recherche sur l'Imaginaire) situé maintenant à Paris, prolonge, dans un sens peut-être plus dionysiaque et "post-moderne" les recherches du Durand sur l'imaginaire » (Barbier, 2015, p.4).

la mesure au sein de l'interprétation. Selon Wunenburger¹¹, à travers l'histoire, les sociétés qui ont intégré le *logos* diffusent les mythes dans des lieux non exclusivement religieux, comme les théâtres, les opéras et les cinémas. Par une critique de son discours et une contestation de son statut narratif, le mythe fut par le passé dévalorisé, mais la division entre le *muthos* et le *logos* ne l'a pas condamné à disparaître; il lui a permis de circuler autrement dans les arts littéraires, l'exégèse et la psychanalyse par exemple, et d'exister sous de nouvelles formes culturelles comme le mythe politique (Wunenburger, 1994, p.12). Pour cela, les retournements, les dédoublements, les distanciations internes du mythe lui ont permis de se préserver, voire même de se revitaliser malgré les transformations axiales, comme les passages au polythéisme d'État, à la religion monothéisme, à la modernité (Durand, 1992, p.54; Lambert, 2014, p.27). En réaction aux grandes transformations des sociétés humaines, le mythe passe par des phases de remise en forme cyclique, de démythification et de « remythisation », où l'humain crée une distance avec ses croyances pour mieux préserver sa poïétique, sa capacité de créer, d'agir (Pessonaux, 1959, p.1143). Autrement dit, le mythe s'adapte aux changements sociaux et vient théâtraliser les bouleversements psychiques des communautés, des sociétés. De cette manière, il exprime la force imaginative et créatrice de l'humain; son pouvoir génératif indéfini (Wunenburger, 1994, p.3).

1.2.1 La pensée « décoloniale » autochtone

Le contexte de la révolution épistémologique où il y a réhabilitation et revalorisation de l'imaginaire, du mythe et du sacré au sein des sciences et du politique est celui dans lequel la trajectoire historique de la pensée autochtone latino-américaine cristallisera son projet de décolonisation en soumettant la pensée à une

¹¹ Dans son article « Mytho-phorie : formes et transformations du mythe » (1994)

désoccidentalisation. Selon le sociologue Boaventura de Sousa Santos¹², la pensée « décoloniale » désigne une critique des épistémologies occidentales, eurocentriques qui comprend l'Europe non comme un lieu physique, mais un espace de la pensée occupant la partie supérieure d'un rapport hiérarchique. En ce sens, la pensée « décoloniale » se dit sensible aux absences et aux émergences nouvelles au sein des sciences sociales et elle considère le monde comme « une diversité épistémologique inépuisable » où les catégories produites pour comprendre ce dernier sont à ce jour trop réductrices (Grosfoguel, 2012, p.48). L'« épistémologie du Sud », élaboré par Sousa Santos, engage une perspective de la connaissance qui se veut sensible à l'émergence des nouveaux savoirs et des imaginaires et propose « la sociologie des absences » afin de remédier à la fermeture des épistémologies occidentales. Elle vise à dénoncer une monoculture du savoir, du temps, de l'espace, de la différence, des rapports hiérarchiques (Grosfoguel, 2012, p.49). « La sociologie des absences » veut confronter les monocultures à « une écologie des savoirs » et de ce pas, ouvrir l'expérience de la connaissance aux émergences nouvelles, dont les diverses cosmogonies et rapports au temps (Grosfoguel, 2012, p.50). La pensée « décoloniale » va donc venir appuyer une valorisation des connaissances infériorisées et occultées par les épistémologies occidentales, dont les savoirs autochtones (Aguiló Bonet, 2011, p.56). Il faut retenir que la pensée « décoloniale » se préoccupe particulièrement de la préservation des cultures en repensant les rapports d'altérité, ce que nous verrons plus en détail au chapitre III.

À l'intérieur de ce cadre de partage de savoirs critiques décoloniaux, non seulement la pensée autochtone aura des échos dans les milieux politiques et universitaires de l'Occident, mais ces derniers participeront à cette révolution épistémologique en remettant en question les fondements de leurs traditions scientifiques. Ce cadre

12 Le directeur du Centre d'études sociales de l'Université de Coimbra

général d'enrichissement mutuel entre les intellectuels occidentaux et latino-américains voit la réflexion autochtone creuser son bassin sémantique¹³ et composer une révolution épistémologique qui aura des répercussions sur les communautés universitaires à travers le monde (Corten, 2006). Selon les recherches de Verushka Alvizuri dans sa thèse de doctorat intitulée *Le savant, le militant et l'aymara. Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)* (2012), la philosophie contemporaine autochtone tend progressivement à exister distinctement sans naturaliser les identités en historisant sa composition et en critiquant les assimilations des imaginaires occidentaux, soit la vision romantique et paternaliste à l'égard de l'indien. Par exemple, les universitaires occidentaux qui ont développé leurs carrières sur le sujet des autochtones, comme l'anthropologue John Murra, viennent à être fortement critiqués par ceux-ci. Avec le temps, ces collaborations ont fini par enrichir cette révolution épistémologique en alimentant les débats. À titre d'exemple, l'intégration de la philosophie autochtone à la chrétienté par les Jésuites se veut au départ une démarche coloniale, mais ensuite, ce sont les éléments religieux de la chrétienté qui ont fini par être assimilés à la philosophie autochtone pour former un mouvement authentique de l'Amérique latine, la théologie de la libération (Alvizuri, 2012). Ce processus marqué d'une période d'assimilation de la différence suivie d'une autonomisation marquera l'histoire politique et philosophique (coloniale et « décoloniale ») autochtone du XX^e siècle.

Historiquement, le mouvement indigéniste apparaît comme un héritier des premiers grands personnages mythiques luttant pour l'indépendance des peuples face à l'ingérence étatsunienne, la possession de la terre et l'exploitation; Julian Apaza ou Tupac Katari (1780) au Pérou et Bartolina Sisa en Bolivie (origine du katarisme)

13 Cette notion de Gilbert Durand est équivalente à *épistémè* ou à paradigme (Barbier, 2015, p.4) ou « ambiance imaginale » (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.20).

ainsi que Pancho Villa et Emiliano Zapata au Mexique (origine du zapatisme) incarneront des sources d'inspiration très forte qui marqueront 100 ans de révolution (Alvizuri, 2012, p.250; Beaucage dans Corten, 2006, p.179-180). Selon Alvarez, les 28 millions d'autochtones en Amérique latine sont répartis sur le continent en deux situations distinctes; l'une minoritaire où les politiques du pays ont poursuivi un génocide des autochtones, et l'autre, en grande proportion, où le contexte se prête à la revendication de l'indianisme comme dominante du peuple et de la nation¹⁴ (Beaucage dans Corten, 2006, p.177; Alvarez, 2012, p.28-29). À travers ces deux situations distinctes se dégagent deux phases à la pensée autochtone au tournant des années 50: l'indigénisme d'État (nommé aussi le katarisme) et l'indianisme. La première est marquée par une idéologie de modernisation et de lutte contre les discriminations envers les autochtones, les noirs, les paysans et la deuxième est une sorte de renversement critique face à la première, puisqu'elle est basée sur l'affirmation identitaire plutôt que sur l'intégration à une masse métissée. Précisément, l'indigénisme se base sur une distance critique face à l'objet étudié et « prône l'intégration de l'Indien à la culture dominante » tandis que l'indianisme se fonde sur l'engagement envers la cause indienne, une « lutte de classe de race » (Alvarez, 2012, p.22). De ce fait, l'indianisme soumet une réflexion critique de l'indien-victime qui engendre un processus d'autonomisation et d'expression de sa singularité (Beaucage dans Corten, 2006, p.170). Selon Alvarez, au courant des années 50, on remarque la disparition des marqueurs identitaires comme les prénoms autochtones et les vêtements traditionnels, contrairement aux années 70, où l'on observe le retour de ces derniers, leur restauration et leur exacerbation (Alvarez,

14 Cette situation double de l'Indien en Amérique latine fait naître des conflits au sein du mouvement entre deux directions, soit l'autonomie et la souveraineté. La première réfère au projet zapatiste de gouvernement autonome des autochtones du Chiapas jouant de palier politique organisationnel légitime en attendant les changements significatifs de l'État mexicain. La deuxième situation, qui se réfère aux partis autochtones élus comme le MAS en Bolivie, donne la légitimité d'inscrire des éléments philosophiques autochtones comme la Mère-Terre au sein d'une Constitution (Beaucage dans Corten, 2006, p.177).

2012, p.265). Ainsi, la volonté de prise en charge de la direction politique des institutions par les autochtones se poursuit également auprès des nombreux rassemblements, manifestes et déclarations qui eurent lieu dans la période de l'après-guerre. Puis, les querelles et les dérives exigeront des rencontres pour élaborer des stratégies communes, ce qui s'observe auprès des organisations autochtones formées à travers le continent qui se réunissent pour élaborer un modèle politique venant répondre à leur critique (Beaucage dans Corten, 2006, p.176). De 1989 à 1992, se produit une série de rencontres continentales qui finissent par édifier un projet politique qui veut contrer le système capitaliste afin de le remplacer par un système pluraliste, démocratique et plus humain. Selon Pierre Beaucage, la rencontre à Quito représente une étape importante du processus, car on y détermine le lexique du projet de lutte, dont les choix des termes « peuple, auto-gouvernement et autonomie¹⁵ » (Beaucage dans Corten, 2006, traduction libre, p.177).

Cette autonomisation de la pensée autochtone précédée d'une intégration de la modernité, dont le marxisme, le droit moderne et la tradition humaniste, participe au grand basculement imaginaire des sociétés occidentales en réhabilitant l'imaginaire et le mythe au sein de la raison. Le livre de Michel Fattal, *Pour un nouveau langage de la raison* (1987), nous amène à observer auprès de la notion de *logos* un sens analytique et critique originaire de Platon, Parménide et Aristote, et un autre sens plus englobant et synthétique chez Saint Jean, les stoïciens et Héraclite (Fattal, 1987, p.6). Selon Fattal, l'Orient et l'Occident, originaire d'un même lieu (entre le Tigre et l'Euphrate), auraient produit un regard double sur la fonction du *logos*. L'Orient aurait préservé le sens de l'unité et de la communauté du *logos* que l'on retrouve chez Héraclite et la pensée johannique, et l'Occident, lui, aurait priorisé le sens de la critique et de l'analyse sur celui synthétisant. Aujourd'hui, il est légitime de se

15 « *pueblo, autogobierno, autonomía* »

demander si le sens d'unité du *logos* ne vient pas résonner face au déchaînement des désirs individuels et de la « guerre de chaos » que mène le capitalisme tout étant soutenu par la pensée « décoloniale », très influencée par les théoriciens de l'Orient. Dans cette optique, le *logos*, qui refait place au *muthos* au sein de l'*anthropos*, intègre le mythe et l'imaginaire au sein de la connaissance et semble en faire un outil de « reliance » sociale et de conscience de soi et de la société. Ce mouvement imaginaire entraînant la pensée vers une prise de conscience de la crise du religieux et de l'unité sociale, fut précédé d'une contestation des textes faisant figure d'autorité suite à un développement de l'explication historique et d'un intérêt pour les « images » venues d'ailleurs (Durand, 2010, p.19).

Ainsi, les intellectuels occidentaux prennent peu à peu conscience de la fragilité des civilisations¹⁶ et les historiens commencent à percevoir l'histoire comme une production subjective et « mythologisante ». Les visions étrangères et différentes, qui intègrent la pensée occidentale, viennent à modifier la conception positiviste de la vérité. En somme, la naissance de l'anthropologie, l'exotisme, le pullulement des sectes religieuses et la remise en question des épistémologies classiques s'inscrivent dans un contexte de décharge imaginaire et de multiplication des images, des symboles et des perceptions (Durand, 2010, p.18 et p.29). La fin des conquêtes coloniales au 19e siècle conduit aux orientalismes des romantiques, à l'« art nègre », au « japonisme », au jazz, mais également sur le plan scientifique au structuralisme et au relativisme. Par exemple, l'anthropologue Claude Lévi-Strauss contribue à la décolonisation de la pensée occidentale en déclarant que les « sauvages » « ont toujours pensé aussi bien » (Durand, 2010, p.29) et des intellectuels, comme Mircea Eliade et Henry Corbin, dénoncent le mépris de la pensée des Lumières pour le rêve,

16 Paul Valéry écrit au lendemain de la Première Guerre mondiale « Nous autres civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles » (préface de Georges Leroux dans Hentsch, *La limite. La mer*, 2015, p.27 ; Duand, 2010, p.31).

le récit visionnaire, la transe et les possessions. Confluent avec cela la psychanalyse et « la psychologie des profondeurs » de C.G. Jung (Durand, 2010, p.29). Finalement, un intérêt prononcé pour la faculté humaine à l'imagerie et au pouvoir symbolique engendre une « Science de l'Homme » (Durand, 2010, p.30). Au fond, un récit historique devient un avènement symbolique analysable et révélateur d'une psyché collective, au même titre que le rêve est source de compréhension de la conscience étudiée par le psychanalyste (Durand, 2010, p.33). De là, l'Occident, suite à une manifestation de pouvoir sur l'étranger et une infériorisation de la différence, va peu à peu reconnaître cet autre dans sa différence et remettre en doute ses propres perceptions. Mais, son refus d'objectiver les surgissements imaginaires et mythiques au sein des institutions et de l'État selon Durand maintiendrait ces sociétés dans une pauvreté effarante et un refoulement dangereux (Durand, 2010, p.36). Nous allons voir que l'inscription de la Mère-Terre au sein des constitutions équatoriennes et d'un projet de loi bolivien fait figure de décharge imaginaire et de volonté de réalisation des rêves, des fantasmes et des utopies. Cette différence des pays engagés dans une démarche « décoloniale » se manifestera dans un vécu imaginaire et mythique servant la double fonction de la « reliance » sociale et de la conscience de soi et de la société.

De prime abord, les colons espagnols vont appliquer le discours de l'Inquisition, des extirpateurs, et vont condamner les autochtones à l'enfer en raison de leur dévotion à leurs ancêtres. Dans l'imagination de l'Européen, les dieux *aztèques* sont terrifiants, car ils se présentent sous des représentations mi-hommes mi-bêtes. Ils ne peuvent accordés à l'art *aztèque* une valeur symbolique, malgré une ambivalence ressentie entre l'admiration et un sentiment d'abomination pour l'« art du corps et du plumage qui faisait des guerriers et des seigneurs les représentants d'un monde surnaturel » (Le Clézio, 1988, p.118). De même, ils sont obnubilés et fascinés par l'or recouvrant

les monuments et les statues et le fort sentiment religieux, d'adoration vouée aux dieux, leur suscite cupidité, curiosité et frayeur (Le Clézio, 1988, p.44). De cette perception, les peuples autochtones ont une réputation de cruauté qui se perdurera dans un préjuger d'infériorité morale jusqu'à nos jours, présent dans le racisme contemporain (Le Clézio, 1988, p.166). Pourtant les effusions de sang qui horrifiaient tant les Espagnols étaient pour les autochtones les seuls concevables, car elles étaient perçues comme nécessaires pour maintenir l'équilibre cosmique (Le Clézio, 1988, p.86). Leur polythéisme, considéré agressif, érigeait des royaumes aussi majestueux dans l'imaginaire européen que ceux de Marc Aurèle, des rois francs et scandinaves, et des grands princes d'Orient (Le Clézio, 1988, p.148). Une structure hiérarchique était bien organisée, les esclaves traités avec la même violence que les royaumes d'Europe et les corps de métier pouvaient même ressembler à nos syndicats contemporains (Le Clézio, 1988, p.120). De plus, le missionnaire franciscain Bernardino de Sahagun et le conquistador Bernal Díaz accordent beaucoup de respect à la rigueur avec laquelle les autochtones élèvent leurs enfants. L'éducation précolombienne montre un aménagement institutionnel digne des civilisations européennes. Les *cuicacallis* étaient des institutions d'enseignement de la poésie, du chant et de la danse où nobles et plébéiens y apprenaient les connaissances du monde avec rigueur (Le Clézio, 1988, p.118). Le peuple était invité à connaître et à écrire des poèmes sur des événements, des personnages importants. Leur développement civilisationnel démontre bien que les autochtones n'avaient rien à envier aux Espagnols (Beaucage, 2009, p.84).

En ce sens, du côté de la perception des autochtones, la barbarie est d'autant plus la marque des Européens, car leurs comportements sont signes de déchéance civilisationnelle et d'incivilité. Le matérialisme, le pragmatisme et l'utilitarisme des conquistadors forment le portrait de la modernité et de l'occidentalisme qui orientera

la conception politique et « décoloniale » des autochtones. Principalement, les autochtones ne comprennent pas leur obsession de l'or, leur non-respect de la nature et leur manque d'honneur dans leur façon de manipuler les autres par l'utilisation du langage, la *Malinche*¹⁷ étant le symbole de cette expérience traumatique du langage européen se faisant séducteur et pragmatique (Le Clézio, 1988, p. 29 et p.35-36). Au sein des cultures précolombiennes se distinguent 125 langues différentes (Baudot, 1976, p.24). Selon Georges Baudot dans son livre *Les lettres précolombiennes* (1976), ces langues sont fortement littéraires, car, que ce soit le *quechua*, le *mayance*, le *nahuatl*, ils possèdent un éventail impressionnant de subtilités pour désigner et décrire la réalité. Baudot écrit : « Au-delà des simples mécanismes de l'humble communication élémentaire, l'homme précolombien du haut plateau mexicain entendait posséder la puissance magique du langage doué des infinies possibilités de l'abstraction et de la création » (Baudot, 1976, p.20). Par exemple, au même titre que la langue allemande et son accordement à la philosophie, le *nahuatl* peut obtenir une très grande précision jusqu'à la formation complexe d'un mot venant remplacer une phrase. Par exemple, *timomatia* veut dire « tu penses avec la profondeur requise ». Le *nahuatl*, qui signifie « harmonieux », « qui flatte l'oreille », « qui rend un bon son », symbolisait aux yeux des Mexicains une civilisation raffinée (Baudot, 1976, p.19 et p.22). L'expression *chichimèques* était utilisée par les habitants de Mexico-Tenochtitlan pour qualifier péjorativement les langues des peuples conquis (Baudot, 1976, p.20). Le papier fait d'écorce de bois, de peau d'animaux et d'agaves se révèle occuper une place considérable au sein des cultures précolombiennes ainsi que parmi les poètes et les savants, être tenus en haute estime. Les peintres, les scribes, les savants, les écrivains étaient considérés comme des êtres possédant le pouvoir de rendre durable la pensée par la représentation écrite. L'ethnographe franciscain Fray

17 La *Malinche* est une courtisane envoyée par *Moctezuma II* à Cortes. La *Malinche* est séduite par le discours européen de Cortes et aide ce dernier à rentrer en contact avec les *Aztèques*. Le récit mythique raconte qu'elle a révélé aux conquistadors espagnols le lieu où se cachait l'or des *Aztèques* (Le Clézio, 1988, p.23).

Bernardino de Sahagun recueille des propos sur le sujet : « Le savant : une lumière, une torche, une grosse torche qui ne fume pas. Un miroir perforé, un miroir percé des deux côtés. L'encre noir et rouge lui appartient, les livres sont à lui» (Baudot, 1976, p.31).

En concordance avec ce qui précède, la dépréciation de l'imaginaire, associée à la tradition scientifique occidentale, évoque chez les autochtones de l'Amérique latine la destruction de leur culture suite au ravage violent de la colonisation. Selon Pierre Beucage, dans son livre *Corps, cosmos et environnement* (2009), la tradition scientifique occidentale a empêché une étude sérieuse des formes autochtones de la connaissance. Puisque les colonisateurs considéraient les savoirs autochtones contaminés par la quotidienneté et les superstitions, ils ont occulté la classification complexe de leurs savoirs (Beucage, 2009, p.174). D'après Le Clézio, ce qui différencie les savoirs occidentaux de ceux autochtones est qu'ils n'ont pas pour objectif d'ordonner les savoirs afin de chercher les lois de l'univers, mais de permettre à l'humain de trouver sa destinée (Le Clézio, 1988, p.96 et p.254). Au sein de la pensée cosmogonique, que défend avec ferveur une jeune autochtone *Tzeltal* nommée Catalina que nous avons rencontrée au Mexique, s'observe le développement d'une sensibilité différente de celle occidentale. Selon Catalina, il existerait une faculté humaine capable d'entendre une autre forme de langage que la parole. La Mère-Terre est selon elle une énergie qui sensibilise au langage de la nature que l'on arrive à saisir par l'observation, par la contemplation, par un

engagement envers lui¹⁸. Cette dimension de l'expérience de la nature qui occupe une place importante au sein de leur perception du monde vient entretenir une valorisation de l'imaginaire dans leur conception de la connaissance, malgré le développement d'une culture littéraire bien présente. Finalement, le discours sur la Mère-Terre cherche à sensibiliser les individus à la polysémie de toutes choses, dont leur dimension invisible, rêvée, imaginée. Ce qui semble contraire à la tradition scientifique occidentale lorsqu'elle tend à occulter la dimension expressive de l'expérience humaine pour n'y voir que des objets construits, inanimés et mesurables. De cette manière, la « mytho-phorie » contemporaine de la Mère-Terre soulève la distance entre l'image et le mot, la sémantique et la sémiologie, dans laquelle nous pouvons distinguer des niveaux d'abstraction qui forment des rapports dialectiques, soit l'universel et le particulier, le sujet et l'objet, la parole et le langage. Elle y parvient par une sensibilisation à l'épaisseur des mots, des vécus qui lui sont projetés, comme si les mots étaient dans des pièces remplies de miroirs sur lesquelles ils projetaient de multiples reflets, des images (Baudot, 1976, p.21). Cette métaphore nous permet de comprendre qu'une phrase ne se résume pas à une mathématique, à une grammaire, que ce sont les sens projetés dans les mots qui font leur épaisseur et leur donne une dimension à la fois singulière, culturelle, mais également universelle.

18 En appui avec les observations de Catalina, Daniel Wermus écrit dans son livre *¡Madre Tierra! Por el renacimiento indígena [Mère terre! Pour une renaissance indigène]* (2004, traduction libre) : « *Abya Yala, Pachamama, Tonantzin, Mother Earth, Madre Tierra : los 70 millones de amerindios, al igual que los autochtonos de otros continentes, saben que son hijos de la Tierra. Ese vínculo invisible nace del trabajo campesino, del grano que nutre, del fuego que alumbra el espíritu de los chamanes, del niño dormido sobre el hombro de su madre. Pero hoy, dicen ellos, la Madre Tierra está enferma porque sus otros habitantes ya no hablan con ella: estos han perdido la felicidad al perseguir el bienestar material, ya no sienten las heridas que infligen a la naturaleza, es decir, a ellos mismos* » [Abya Yala, Pachamama, Tonantzin, Mother Earth, Madre Tierra : les 70 millions d'Amérindiens, également les autochtones des autres continents, savent qu'ils sont des enfants de la terre. Ce courant invisible naît du travail des paysans, de la graine qui nourrit, du feu de la flamme de la spiritualité des chamanes, de l'enfant endormi sur l'épaule de sa mère. Mais aujourd'hui, disent-ils, la Mère-Terre est malade parce que d'autres habitants ne parlent plus avec elle : ils ont perdu la santé à poursuivre le bien-être matériel, maintenant ils ne ressentent plus les blessures qu'ils infligent à la nature, c'est dire, à eux-mêmes aussi] (Wermus, 2004, traduction libre, p.10).

En ce sens, même si le mot obtient à chaque époque une résonance singulière, il transporte en lui quelque chose de transcendant que l'on nomme l'Universel. Pour ces raisons, le langage du mythe demeure le plus traduisible, car nous lui reconnaissons du sens commun (Durand, 2010, p.55). La langue *nahuatl*, par exemple, utilise des groupes d'image, des signifiés pour servir une grande ambition créatrice. Selon les ethnolinguistes, bien que les civilisations précolombiennes accordassent une importance considérable à l'écriture, leurs langues exprimaient la réalité davantage par l'imagerie que par une structure logique (Baudot, 1976, p.21). Jacques Soustelle écrit au sujet des anciens Mexicains :

Lorsqu'on pénètre dans ce monde que la pensée indigène construisait, on croit entrer dans un palais dont les murs seraient faits de miroirs, ou mieux dans une forêt aux innombrables échos où les parfums, les couleurs et les sons se répondent (Georges Baudot, *Les lettres précolombiennes*, 1976, p.21).

1.2.2 La réhabilitation et la revalorisation de l'imaginaire et du mythe

Par le passé, des philosophes de l'Antiquité comme Platon et Aristote ainsi que des philosophes modernes¹⁹ ont contribué à reproduire une méprise de l'importance du mythe et de l'imaginaire. Notamment, Husserl et Brentano ont réduit l'image à un résidu de la pensée jusqu'à se représenter le langage sans images en le vidant de sa force féconde, de sa puissance réalisatrice (Durand, 1992, p.22). Selon Gilbert Durand, une tradition pédagogique occidentale « consiste à rejeter l'adversaire dans les ténèbres extérieures de la fantaisie, du fantasme, de l'irrationnel, de l'irréel » (Durand, 2010, p.21). Malebranche, un philosophe cartésien du XVII^e siècle, surnommé l'imaginaire « la folle du logis », et Descartes, le fondateur de la

¹⁹ Une précision est à faire entre les philosophes de l'Antiquité et ceux de la modernité et nous élaborerons sur le sujet dans le deuxième chapitre (voir 2.2.2, p.52).

philosophie moderne, qui décrit ressentir une intuition méthodologique comme une révélation divine suite à trois rêves divinatoires, jugera paradoxalement l'image davantage porteur de tromperies que de vérités (Durand, 2010, p.21; Barbier, 2015, p.2). En tous points, la science occidentale, qui divise la connaissance entre l'empirie (l'expérience) et le concept (syllogistique et mathématique), ne laisse que très peu de place à la reconnaissance de l'imaginaire créatrice et poétique (Durand, 2010, p.22). L'imaginaire y est réduit à un esthétisme, un élément dépourvu de puissance, et séparé du savoir, de la pensée qui se retrouve par conséquent dénuée d'images. Ce « clivage des pouvoirs », nous dit Durand, date de l'Antiquité où l'image est classée au même titre que le rêve et la fantaisie au rang inférieur (Durand, 2010, p.21). Platon et Aristote qui reconnaissent malgré tout au mythe sa structure historique, sa construction faite à partir d'éléments contraignants du réel, vont inférioriser le mythe face à l'argumentation rationnelle, au processus de ratiocination abstrait²⁰ (Wunenburger, 1994, p.7).

Dans l'Antiquité, le *muthos* commence à être perçu comme une fiction fautive de la réalité sur lequel le *logos* doit diriger sa lumière démystificatrice. Suite à une séparation entre le *muthos* et le *logos*, Platon et Aristote seront considérés les premiers démystificateurs (Wunenburger, 1994, p.7). C'est dans la contemporanéité que nous observons un mouvement inverse de remythisation où le *muthos* sera réhabilité au sein du *logos*. Selon Durand, le positivisme qui considère le progrès technique et la connaissance scientifique être un chemin menant inévitablement au bien-être, est un mythe qui se montre paradoxalement destructeur de mythes. Selon

²⁰ Notons que dans l'Antiquité, ce n'est qu'un petit nombre d'intellectuels qui prétendra à la séparation de l'imaginaire de la rationalité. Dobbs observe que les conditions préalables à la science ont été créées qu'à partir du VI^e siècle et qu'avant cela les puissances de l'imaginaire et des mythes occupent une grande place dans la compréhension du monde. À ce sujet, en 432 av. J.-C., à Athènes, refuser de croire au surnaturel et enseigner l'astronomie étaient considérés des délits (Barbier, 2015, p.1).

lui, le mythe du progrès aspire dans la même lignée que celui de Prométhée au triomphe de la lumière de l'esprit. Ce phénomène, que l'on peut observer auprès des Lumières, était déjà présent au sein des joachimites dans leur conception du stade final de l'âge utopique (l'âge de l'Esprit Saint) (Durand, 2010, p.23-24). Le mythe de Prométhée qui se déconstruit en ses actes, ses scènes et ses décors exprime les mythèmes²¹ de « la nature titanesque, la désobéissance adroite, le châtement, le père des hommes, la liberté, l'immortalité » (Wunenburger, 1994, p.22). À travers le patrimoine imaginaire, nous pouvons observer « des variations cycliques et rythmiques de mêmes racines sémantiques ». Ainsi, nous retrouvons également le mythe de Prométhée et ses mythèmes originaires, dont la croyance en un feu sacré, un savoir divin glorieux, dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, où l'esprit finit par se révéler à lui-même, et le matérialisme historique de Marx, où l'histoire s'arrête dans la société sans classe (Durand, 2010, p.25). Selon Durand, le mythologue peut analyser les fluctuations historiques des mythes à travers une classification d'images et de mythèmes. Il peut également constater une désubstantialisation du mythe, son usure au fil du temps, mais également le voir se préserver en tant qu'allégorie et se resubstantialiser à nouveau à partir de sa racine mythique (Wunenburger, 1994, p.23). De là, Gilbert Durand, qui cherche à donner un statut épistémologique à l'imaginaire, voit les temps basculer depuis 1860 dans « une zone de haute pression imaginaire » suite à un état de saturation du régime imaginaire basé principalement sur le « mytheme » de la lumière (Durand, 2010, p.25).

21 « Le mythe apparaît comme un récit (discours mythique) mettant en scène des personnages, des décors, des objets symboliquement valorisés, segmentable en séquences ou plus petites unités sémantiques (mythèmes) dans lequel s'investit obligatoirement une croyance (contrairement à la fable et au conte) appelée « prégnance symbolique » (Gilbert Durand, *La sortie du XX^e siècle*, 2010, p.212).

Platon lui-même sait bien que l'on doit à nouveau descendre dans la caverne, prendre en considération l'acte même de notre condition mortelle et faire, autant qu'il se peut un bon usage du temps (Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 1992, p.219).

Dans la même optique, les chercheurs, les artistes et les intellectuels essaient de réhabiliter le *muthos* au sein du *logos* depuis l'épuisement senti d'une tradition scientifique occidentale. D'un autre point de vue, le *logos*, comme nous l'avons souligné précédemment, par un retour sur lui-même, réalise ses propres limites et refait place au *muthos* au sein de l'*anthropos* (Wunenburger, 1994, p.26). Pour Durand, nous faisons face depuis le XIX^e siècle à un renversement des valeurs de progrès et de raison qui témoigne d'un « rebroussement » de l'Histoire où vient se mélanger deux courants jadis ennemis, l'imaginaire et la raison (Durand, 2010, p.23). D'ailleurs, plusieurs contemporains travaillent à relever que tout système de raison est habité par des fantasmes; Wunenburger (1994) et Durand (1992) font valoir que malgré une dévalorisation du mythe depuis l'intégration du *logos* dans nos sociétés, le mythe continue d'habiter les consciences et d'orienter le corps social. Selon Wunenburger, des approches académiques descendantes d'une tradition scientifique rationaliste n'arrivent pas à rendre compte de la richesse sociologique et anthropologique du mythe en le réduisant et le figeant dans un langage, un texte, un cliché. Selon lui, il faut éviter de le restreindre à une « mythographie », comme le fait d'une certaine manière la mythologie. Puisque le mythe est issu de la tradition orale, il demande une approche capable de saisir son caractère dynamique, malgré son existence immobile dans l'écriture. Deux difficultés sont rencontrées dans la conceptualisation du mythe; en le rattachant au réel, on risque de perdre son expression mythique et d'un autre côté, en voyant quitter la sensibilité pour se loger dans le spirituel, on court le danger de le réduire à un objet identitaire, une chose de l'esprit. En réaction à cette situation, les recherches en sciences humaines ont permis

de revaloriser le mythe grâce à des acquis théoriques, celle de la fonction symbolique du mythe considérée utile pour saisir l'expérience humaine et celle de sa polymorphie maintenant perçue comme représentative de la liberté de l'imaginaire nécessaire à la rationalité. À partir de ces avancées, on peut prétendre que la vivacité éternelle du mythe est le fruit de son ouverture et de sa capacité interne à se distancer, à se renverser, à se nier lui-même (Wunenburger, 1994, p.2). Sa nature « mytho-phorique » désignerait les caractères éternel et mouvant de ses métaphores (Wunenburger, 1994, p.3). Pour ces raisons, Wunenburger recommande d'appréhender le mythe comme une « œuvre ouverte », une « mytho-phorie » de la psyché humaine collective, malgré sa forme écrite.

Afin de rendre compte du rôle épistémique et théorique du mythe, Gilbert Durand élabore les méthodes de la « mythanalyse » et de la « mytho-critique » afin de trouver les lois régissant les mythes au sein des structures imaginaires en constituant des noyaux organisateurs (des archétypes et des constellations) par la collecte, le classement et le recensement d'images (Durand, 2010, p.191 ; 1992, p.25 et p.41). De cette manière, l'imaginaire est perçu comme un « ensemble des images et des relations d'images qui constitue le capital de l'*homo sapiens* » (Barbier, 2015, p.4). Selon René Barbier, la pensée de Durand nous ouvre un champ de recherche fécond en nous proposant des outils théoriques pour comprendre à travers le patrimoine imaginaire, les « bassins sémantiques », les univers symboliques composant l'histoire humaine. De ce constat, Durand considère, contrairement à l'approche classique des motivations symboliques, que le caractère pluridimensionnel de l'imaginaire nous pousse à percevoir l'univers du symbolique de manière non linéaire, mais spatiale, et ce, au-delà de la linguistique, où les erreurs de la pensée peuvent évoquer une vérité profonde (Durand, 1992, p.29). Selon lui, le travail de classement du mythologue peut mener à la découverte de lois générales au sein des « fluctuations historiques à

travers des familles de mythes », soient des redondances, des recompositions, des dérivations, des appauvrissements jusqu'à l'allégorie (Wunenburger, 1994, p.22).

Dans son livre *Sortir du XX^e siècle*, Durand décrit le processus par lequel un régime imaginaire émerge au sein des consciences et nous amène à observer une fatigue des grands principes fondateurs de la modernité comme un moment de chute, de descente, voire même de régression (Durand, 2010, p.75). Selon lui, à l'image des vases communicants, les régimes de l'image seraient des bassins sémantiques qui se déverseraient l'un dans l'autre lors d'un état de saturation des représentations imaginaires sur la réalité (Durand, 2010, p.25-28). Le lieu de l'« ailleurs », que nous verrons dans ce chapitre, permet de transvaser un régime de l'imaginaire dans l'autre (Durand, 2010, p.28 et p.63). Nietzsche considérait ces moments historiques : le temps de la redistribution des rôles sociaux. Ce grand basculement imaginaire témoigne d'une fatigue généralisée devant l'ascension de la pensée des lumières, de la modernité qui s'exprime dans un mépris des mythes solaires, dont celui de Prométhée. En ce sens, le désenchantement technique et la prolétarianisation contribuent à un épuisement du mythe prométhéen (Durand, 2010, p.26). Durand écrit : « Le libre Prométhée est enchaîné, dévoré par le vautour des réglementations » (Durand, 2010, p.38). Selon Arendt, non seulement une vision du monde basée sur la raison a engendré une pensée instrumentale, mais la destruction d'un monde-vérité emporta avec lui celui des apparences (Arendt, 1972, p.45), un monde qui par l'interprétation dévoilait celui de la sensibilité, de l'ontogenèse, de la mémoire, de l'expérience angoissante des choses. Autrement dit, la subjectivité a engendré l'objectivité qui à son tour fut dévorée par l'outil qu'elle créa. Cette citation du poète et philosophe Pascal Quignard dans son livre *Les ombres errantes* (2002) souligne cette sorte d'évanouissement des structures sémantiques du régime solaire : « Nos sociétés fuyant la souffrance, le négatif, la peur, l'impatience, le tragique, la

mélancolie, le silence, la pénombre, l'invisible, désertent des civilisations sublimes » (Quignard, 2002, p.153).

Cette nostalgie de la reconnaissance du caractère imparfait et angoissant du rapport au monde dont parle Quignard évoque la disparition de la confrontation de la fatalité, de la négativité, de la douleur, de la diaïrétique²², au sein de l'expérience de la finitude des choses. Le mythe de Prométhée, nourriture de l'imaginaire occidental, se compose d'images et de thèmes exprimant le détachement de l'être de la nature où se développe l'autonomie de la conscience humaine (Wunenburger, 1994, p.22). Pour cela, de la fin du XVIII^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e siècle nous observons une période de recours à ce mythe qui, par une grande image napoléonienne, rassemble les mythèmes du « Titan blasphémateur, révolté qui vole le feu divin pour le donner à l'humanité » et « contestataire, voleur du secret de la puissance divine, bienfaiteurs des Hommes injustement punis » (Durand, 2010, p.25). L'usure des mythes solaires laissera place à une réhabilitation du divin et du sacré invoquant l'urgence de prendre conscience des amnésies passées, des exclusions. Métaphoriquement, la lumière de l'esprit a consommé le bois, la matière et tout est redevenu terre, poussière, situation organique. Nous nous sommes brûlé les yeux à trop regarder la lumière. L'écologie, par son expression « retour à la terre », évoque une symbolique de régression. Tout indique selon Durand, que nous soyons dans une dialectique de retour, où ce n'est plus le passé qui détermine le futur, mais le futur qui réécrit le passé pour mieux s'y blottir et fuir *Kronos* (Durand, 1992, p.219). Il est important de souligner que le régime imaginaire prométhéen était de nature structurante. Ainsi, les querelles, l'épuisement de ses justifications amenuisent les tensions qu'il soutenait au sein de la société entre les dimensions esthétique et fonctionnelle de la vie sociale ainsi

²² La diaïrétique appartient à l'imaginaire de l'ascension verticale, signifiant les dynamiques oppositionnelles, de l'acte de trancher, de diviser et de s'élever (Durand, 1992, p.136-137).

qu'individuelle et sociale, jusqu'à leur dissolution. Suite à une saturation de l'imaginaire prométhéen dans la contemporanéité, nous dit Durand, la Mère-Terre nous semble venir proposer un changement de paradigme dans lequel est dirigé l'imaginaire social vers d'autres horizons de vérité (Giraldo, 2012, p.2 et p.5). Nous verrons subséquemment que l'imaginaire de la Mère-Terre a pour fonction dans la contemporanéité de stimuler les passions du corps social et de tonifier le sentiment collectif (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.24).

1.2.3 La « reliance » sociale

Comme nous le verrons en profondeur dans le chapitre suivant, la Mère-Terre évoque un mouvement d'enveloppement. De cette assimilation, elle vient résonner à la conscience des contemporains, marquée par une crise civilisationnelle, comme une promesse de « reliance » sociale, c'est-à-dire une adhésion à une idée, une image, une émotion « qui nous élève au-dessus de nous même » et qui procure un sentiment de régénérescence de la société (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.16-17). Dans cet ordre là, des approches sociologiques du phénomène religieux, entre autres, de l'école durkheimienne, nous proposent de voir la résurgence de la croyance en la Mère-Terre exprimer un fantasme de retour à un temps religieux où l'humain était fasciné par l'animation de la nature et où les affects (le bien et le mal) s'entremêlaient en toute chose (Lambert, 2014, p.76-78 et p.111; Muchembled, 1978, p.117 et p.172). La formation latino-américaine de la croyance en la Mère-Terre spécifique aux religions et aux philosophies amérindiennes, dont les religions chamanique, polythéiste, animiste, spiritualiste et naturiste, nous renseigne sur ce qu'elle tend à ramener sur la scène politique contemporaine. En donnant à chaque chose de la nature une part de divin, une âme, un esprit, la Mère-Terre engage une réflexion sur le caractère englobant, enracinant et diversifiant de l'univers social. Cette surcharge

significative accordée aux objets de la nature et aux êtres humains forme la divinité de la Mère-Terre (di Salvia, 2011, p.7), une représentation qui semble une projection du corps social, du « divin social » (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.23). Selon André Corten, le XX^e siècle est marqué d'une rupture avec la négation de la religion et d'un surinvestissement du sacré, ce qui fait naître un intérêt particulier pour la nature politique du religieux. Dans ce contexte de revalorisation du sacré au sein du politique où l'un finit par se dissoudre dans l'autre, le sacré n'est plus considéré comme « une erreur » que « la pensée éclairée » viendrait « corriger, mais plutôt un principe organisationnel du vivre-ensemble humain » (Corten, 2006, p.62). À titre d'illustration, le 21 janvier 2006, avant de prêter serment à la présidence de la Bolivie, Evo Morales pratique un rituel préincaïque sur le site archéologique de *Tiwanaku*. Devant la *Puerta del Sol*, habillé de tunique rouge et d'une coiffe, il s'avance sur un tapis de fleurs, salue le dieu du soleil et la *Pachamama* (la Mère-Terre), puis Valentín Mejillones, un spécialiste prestigieux des rituels, lui tend un sceptre, un symbole de la légitimation religieuse du politique (Alvizuri, 2012, p.251).

Daniela di Salvia²³ observe chez les *Quechuas* que l'imaginaire de la Mère-Terre est formé dans un rapport dialectique entre le sujet et l'objet. L'expérience phénoménologique du *Quechua* lui fait accorder un surplus significatif aux éléments de la vie qui vient composer l'univers surnaturel (di Salvia, 2011, p.7). En se basant sur les recherches de Juan Víctor Núñez del Prado Béjar sur le système religieux des *Quechuas* de la ville de Cusco, elle défend l'idée que leur rapport essentiellement spiritualiste et animiste avec les choses de la nature évoque un haut niveau d'abstraction. Le culte voué aux esprits habitant les montagnes et la terre produit une

23 Dans son article « *Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama* » [Pour une dialectique de la nature andine. Aproximations philosophique-anthropologiques des croyances *quechuas* des *Apus* et de la *Pachamama*] (2011, traduction libre).

croyance où le spirituel existe au sein des habitats matériels. L'esprit, équivalent à la notion d'âme, est *a priori* un principe abstrait construit à partir de la nature qui a préséance sur la matière. Dans ces conditions, selon Nuñez del Prado Béjar, le système religieux *Quechua* témoigne d'une spiritualité liée de façon inhérente à la nature. Selon Mircea Eliade, cité par di Salvia, « pour l'être humain religieux la nature n'est jamais uniquement naturelle »²⁴ (di Salvia, 2011, traduction libre, p.6). De cette perspective, il existe pour les *quechuas* une seule et unique réalité, celle de la nature indivisible de son contenu surnaturel. En somme, pour la religiosité andine, l'âme est d'une implacable cohérence ontologique et psychologique où le corps, l'esprit, l'âme, le spectre, la conscience expriment les diverses formes et fonctions d'un seul individu (di Salvia, 2011, p.3). Autrement dit, l'esprit ou l'âme ne peut être en incohérence avec le corps organique. Il obtient d'ailleurs une certaine matérialité nébuleuse et évanescence tout en restant dépendant du corps. Pour eux, l'esprit, indivisible du corps, se déshumanise s'il n'est plus en relation spirituelle ou significative avec la Mère-Terre (di Salvia, 2011, p.6). La cosmogonie autochtone contemporaine provient d'une « religion d'extase », comme le remarque Mircea Eliade, et d'un syncrétisme effarant où l'humain cherche à atteindre la dimension surnaturelle des choses qu'il conçoit bien ancrée dans le réel (Le Clézio, 1988, p.200; Lambert, 2014, p.113). En d'autres mots, très peu de choses échappent à la sacralité du monde dans leur conception religieuse. (Le Clézio, 1988, p.200).

Selon le sociologue Michel Freitag, à travers tout le vécu religieux une trame spécifique à l'humain se dessine basée autant sur sa fragilité en tant qu'espèce que sur sa faculté à créer des univers symboliques qui organise et explique son existence (Freitag, 2011a, p.322; 2013, p.15 et p.86). À ce sujet, Émile Durkheim, dans son œuvre *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (2007) se penche sur l'origine

24 « *para el ser humano religioso la naturaleza nunca es únicamente natural* »

sociale de la religion et pour lui, auprès du phénomène religieux se saisit le caractère social de l'être humain. Puisque les premières représentations, connaissances et philosophies du monde furent d'origine religieuse, nous pouvons y observer « les cadres solides qui enserrent la pensée » (Durkheim, 2007, p.47). Pour cela, les catégories de l'entendement se sont forgées à l'intérieur et à partir d'une perception religieuse du monde, plus spécifiquement, d'une conception cosmologique et d'une spéculation sur le divin. « À la racine de nos jugements », de nos pensées, comme l'écrit Durkheim, se découvrent les propriétés universelles appartenant aux balbutiements de la pensée qui furent religieuses (Durkheim, 2008, p.47). C'est pourquoi nous pouvons retrouver l'ossature de l'intelligence humaine dans les croyances religieuses primitives. À partir de la lecture de Durkheim, Maffesoli décrit les dimensions de l'imaginaire qu'appréhende ce dernier dans son développement du fait religieux et considère l'arrachement de l'imaginaire à sa négativité (dans la tradition scientifique occidentale) comme une opportunité pour la sociologie de mieux saisir et mesurer l'« état de la reliance sociale », la force de la socialité d'une société, d'un regroupement humain (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.31). Selon Durkheim, le caractère « osmotique » de l'imaginaire fait de lui une composante de la rationalité, car la participation sociale est l'*ultima ratio* d'une société (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.15).

L'imaginaire correspond donc au moment où le peuple s'élève au-dessus du collectif pour donner forme au corps social. Ce moment donne lieu à l'interpénétration des consciences qui produit les mythes, les idéologies, les croyances, les représentations communes et de cette manière, fonde et reproduit la socialité (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.19). En ce sens, l'imaginaire peut être mesuré dans son degré de perdurance de l'attraction sociale à l'image. Cet « état de reliance sociale » réalisé par la puissance imaginaire permet la régénérescence du corps social en impulsant des

moments d'effervescence (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.17). D'autant plus que l'imaginaire ne fonde pas seulement le social, il le rend efficace, car avant d'être sédimenté dans les institutions et les civilisations, l'imaginaire se fait contaminant, enveloppant et enivrant. D'ailleurs, la pensée autochtone témoigne du caractère osmotique de l'imaginaire de la Mère-Terre, car à leurs yeux il sert à maintenir la communauté liée. Catalina, que nous avons citée plus haut, comprend la Mère-Terre comme une énergie sociale qui se mesure en fonction des relations significatives avec la nature. Selon elle, plus la relation avec la nature est forte plus l'énergie, la symbiose sociale, est complexe, riche, harmonique et fluide.

En somme, la Mère-Terre donne une énergie qui maintient liés les êtres humains au sein d'une communauté, car elle est une image au sein des mouvements autochtones qui obtient un très haut degré de « perdurance » et de « reliance » sociale. Cette énergie joue un rôle de guide aux relations et aux rôles sociaux dans la mesure où à l'image d'un écosystème, chacun trouve sa place dans la communauté. De cette manière, l'imaginaire de la Mère-Terre oriente la composition des normes et des valeurs au sein de la communauté, dont celle de l'importance de la « reliance » sociale autour d'une identité commune. À cet égard, le mythe, qui se présente sous la forme d'un souvenir, est un élément de l'histoire collective qui produit de la "dynamogenèse" (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.24). Les rites, qu'ils soient religieux ou non, ont pour effet, selon Durkheim, d'ébranler les consciences collectives et de réintroduire du nerf social. Théoriquement, les rites représentent une matérialisation du sentiment social, soit d'être emboîté les uns aux autres grâce au patrimoine culturel-symbolique qui se transmet et se renouvelle (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.21). Par exemple, l'éducation populaire, les processions, les carnivals et les manifestations politiques en Amérique latine montrent avoir en commun le même objectif quasi conscient de solidifier la « reliance » sociale

(Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.21). Il faut noter que l'imaginaire religieux de la Mère-Terre participe au dynamisme du mythe sans le composer entièrement (Wunenburger, 1994, p.3). C'est par la théâtralisation des angoisses et des espérances humaines sous la forme de spectacle au sein du culte qu'il fait voyager le mythe (Wunenburger, 1994, p.10). Pour illustrer, le 10 mai 1945, lors de la cérémonie d'ouverture, le président Villarroel de la Bolivie déclare l'abolition du travail gratuit et sa volonté de mettre fin à l'injustice à l'égard des Indiens. Suite à cette déclaration, le « représentant des Indiens », Francisco Chipana Ramos, déclare voir le soleil arriver dans la vie des Indiens et le vieux condor des Andes ouvrir ses puissantes ailes pour les protéger (Alvizuri, 2012, p.74). Nous observons que c'est à travers les dimensions impersonnelle, pragmatique et voyageuse du mythe que les sociétés se racontent. De cette façon, l'imaginaire rend compte d'une logique au sein du caractère chaotique de l'existence sociale, qui souvent est négligé par la rationalité occidentale. Associé au stade infantile de la formation de la pensée, il rassemble les délires, les passions, les faussetés, ce qui semble ne pas encore avoir été atteint par la rationalité. La force de l'imaginaire, selon Durand, réside dans l'élargissement du spectre de la rationalité, soit percevoir de l'irrationnel dans ce qui est maintenant perçu comme rationnel (Durand, 1992, p.63). Enfin, l'imaginaire renvoie au caractère énigmatique du réel, sa fluidité, son dynamisme, ses imperfections, mais aussi la fascination du monde qui anime l'être humain.

L'univers religieux auquel appartient la Mère-Terre crée des moments de socialisation et des sentiments d'appartenance au commun. Dans un contexte de crise de reproduction des sociétés face à la dissolution des rapports sociaux dans la logique opérationnelle des organisations capitalistes, elle semble venir compenser le désespoir du contemporain devant les sociétés qui se désagrègent. En conséquence, la crise civilisationnelle se remarque dans une fatigue du corps social,

sa perte de moyen de tonification de la « reliance » sociale (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.25). La résurgence de l'imaginaire de la Mère-Terre, dans un contexte de crise du lien social, doit être comprise comme un élément qui vient renforcer la socialité par l'unisson des consciences autour d'une image commune. D'une certaine manière, la rhétorique autour de la Mère-Terre en Amérique latine par opposition à l'Occident cherche à mettre le corps social en dialectique de régénérescence. De ce fait, se rallier autour d'une image commune est aussi renforcé par la formation d'un ennemi commun. D'ailleurs, la chaleur passionnelle au sein du populisme latino-américain vient prendre de l'ampleur en se distinguant de la froideur occidentale, associée à la modernité et au capitalisme. Comme nous le faisait remarquer María Francisca de l'organisme FOMMA (Renforcement de la Femme Maya²⁵), la modernité est exprimée par les autochtones du Chiapas comme un courant froid qui vient désunir et isoler les êtres. Il est d'ailleurs intéressant d'observer qu'au moyen âge, un moment historique où commence à germer un intérêt pour l'imaginaire, les alchimistes se sont penchés sur la *glutinum mundi*, une colle du monde (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.27).

1.3 La pensée mythique et son rapport au temps

Pour faire suite à la sensibilité contemporaine envers le mythe évoquée ci-haut, remarquons que le mythe obtient son caractère poétique lorsqu'il euphorise le moment dans lequel il surgit et joue de miroir à la vie humaine. À ce sujet, sa réhabilitation contemporaine nous permet de voir qu'il peut renseigner sur l'état de la conscience collective d'un moment historique, et ce, à travers le symbolique, une sorte de « caisse de résonance » par lequel il se fait entendre (Freitag, 2008, p.34).

25 (*Fortaleza de la Mujer Maya*)

Par un processus de remémoration répétée, presque ritualisé du récit, les personnages du mythe obtiennent un degré d'exemplarité du vécu social et portent un message déterminant du temps dans lequel il surgit. « Bref, le mythe est à la fois un message et un médium, un corpus d'histoire à décrypter et une pratique sociale narrative » (Wunenburger, 1994, p.3). Cette perspective nous fait voir que depuis les temps primitifs, la Mère-Terre tisse des liens métaphoriques avec d'autres mythes et serpente l'histoire des civilisations en plongeant dans l'inconscient collectif et en réémergeant dans la conscience humaine sous plusieurs formes de divinités et de figures féminines. Outre sa forme ancienne sous la figure divine lunaire, aquatique et chtonienne, ainsi que ses mutations chrétiennes et patriotiques, la structure mythique de la Mère-Terre réapparaît dans la postmodernité entre autres sous la figure de la femme-arbre dans la culture nouvel-âge pour composer un *patchwork* caricatural de débris religieux (Durand, 2014, p.19). Dans le cas qui nous concerne, elle revient aujourd'hui sous une forme ancienne au sein des luttes autochtones et de ce fait, elle vient probablement réanimer ce que nous avons préservé dans nos sociétés sous la forme de résidus de rituels de fécondité agraire, comme la fête de Pâques durant laquelle nous mangeons le lapin en chocolat, un symbole de la fertilité et de la reproduction (Muchembled, 1978, p.75 et p.118). Ainsi, les trajectoires anthropologiques de la Mère-Terre à travers ses retournements, ses dédoublements, ses distanciations internes nous révéleront son caractère poétique exprimé dans ses « mytho-phories » (Durand, 1992, p.54). Nous allons découvrir maintenant que la vitalité du mythe en général provient de son caractère atemporel sans être intemporelle, car il occupe un lieu de la pensée, nommé l'« ailleurs », lui permettant d'intégrer des éléments du présent tout en se préservant. Sous la forme d'une cinématique, les dimensions « muables » et immuables du mythe et de l'imaginaire renvoient à la stabilité des formes de reproduction de la vie sociale et aux nouveautés qui s'en dégagent (Durand, 1992, p.39).

1.3.1 La dimension atemporelle du mythe de la Mère-Terre

Au regard des théories contemporaines sur le phénomène mythique, un des caractères intrinsèques au mythe est celui de voyager aisément au travers des cultures et des époques grâce à un mimétisme et un anonymat (raconté à la troisième personne) lors de son attachement au mode communicationnel de la tradition orale (Wunenburger, 1994, p.3). D'une simple histoire racontée, le récit devient un mythe par l'usure de son discours au fil d'une circulation et d'une répétition dans un mode pronominal impersonnel. Comme nous l'avons vu précédemment, de son expérience première dans l'oralité, le mythe intègre son caractère fluide, voyageur et universel (Wunenburger, 1994, p.4). Lorsqu'il sera forcé de subsister dans un mode littéraire, contrairement à ce que beaucoup d'intellectuels en ont pensé, le mythe ne s'éteindra pas avec le mode d'existence oral; ses significations se diversifient, mais la plupart du temps il préserve sa forme, car l'écriture permet des interprétations allégoriques où le mythe est ré-élaboré dans des productions artistiques, politiques et scientifiques. Au fond, le mythe va développer une autre forme de poïétique mythique en quittant la création spontanée du mode oral (Wunenburger, 1994, p.12). En somme, même si le mythe en général subit des déflations et des inflations en fonction des mouvements des sociétés, des civilisations et des cultures, il obtient une pérennité au travers des époques et des cultures grâce à ses distanciations internes et ses analogies autant matérielles que symboliques (Wunenburger, 1994, p.2 et p.22; Leclercq-Kadaner. 1975, p.43).

Pour le moment, observons qu'il est le mandat des sciences sociales de voir le mythe se loger hors du temps mesurable, car dans la conscience des gens, il appartient à un moment appartenant à la création de l'humanité. Comme tout mythe, la Mère-Terre est un récit sur la naissance de l'humanité. Puisque les grands mythes de la genèse se

font écho d'une civilisation à l'autre, en Amérique latine, les peuples des Caraïbes, des civilisations *aztèque*, *inca* et *maya*, et les peuples nomades et semi-nomades des Amériques partagent de grands récits mythiques sur la création humaine, dont ceux de la *Catabase*²⁶. Dans ces mythes se présente la Mère-Terre comme une totalité englobante de l'univers humain, celle composée de l'assimilation entre les mers et le ciel qui est celui du cosmos, des dieux, de la mort et de la « prénatalité », et celle de la Terre qui est le lieu de naissance et de mort des vivants. « Les eaux seraient donc les mères du monde, tandis que la terre serait la mère des vivants et des hommes » (Durand, 1992, p.230 et p.261). Les expressions aquatiques et telluriques de la Mère-Terre réfèrent à l'expérience phénoménale humaine de la totalité. Dans ce cas, elle semble référer à une projection de l'unité sociale et de l'être, ce que nous verrons amplement au prochain chapitre. Pour cela, la Mère-Terre intrigue, car elle est doublement mystérieuse; elle échappe historiquement à l'oubli et elle réfère à ce que nous avons vécu avant de naître. Une dimension de la nature mythique de la Mère-Terre est alors déjà dévoilée; elle suggère un niveau d'abstraction plus grand que les simples faits, objets ou production langagière qui la font exister. Comme le remarque Gilbert Durand, « le mythe est au contraire la chose qui se traduit le mieux, parce que aucune localisation n'entrave son sens », car il échappe à l'anthropométrie » (Durand, 2010, p.55). Dans ces conditions, le caractère atemporel du mythe vient du fait qu'il occupe un lieu de la pensée où habitent l'inexplicable, l'inconnaissable, le surnaturel; ce lieu de l'« ailleurs » créé par l'imagination humaine, comme nous le verrons plus bas, est un lieu d'harmonisation, d'expressivité et de compensation.

26 Elle fait référence à la descente aux enfers comme lieu des morts, de l'acte sexuel, et aux « entrailles de la terre », lieu de la première forme de vie. Selon Le Clézio, la rencontre des morts et des âmes futures dans le monde du dessous vient résonner dans les calendriers amérindiens accordés avec le rythme de la planète Vénus où la disparition et le lever du soleil s'accordent avec le cycle de la vie (Le Clézio, 1988, p.133-137).

1.3.2 Le concept d'« ailleurs »

Tout d'abord, nous remarquons que le mythe compose ce qui échappe au positionnement sur la ligne du temps, le passé et le futur, il se situe dans « l'ailleurs » du temps mesurable (Durand, 2010, p.184-185). Cet « ailleurs » est le lieu de la pensée où le discours de la Mère-Terre s'est autonomisé et solidifié suite aux résurgences répétées du récit mythique à travers l'Histoire. Il réfère au principe de non-séparabilité, le lieu où tous les éléments de la conscience se relient, le noumène et le phénomène, le signifiant et le signifié, les sciences de l'esprit et de la matière (Durand, 2010, p.53). Se loge également dans cet « ailleurs », la notion de sociétal de Michel Maffesoli qui réfère au lieu commun entre l'observateur et l'observé (Durand, 2014, p.64). Notamment, il correspond à ce que nous enseignent Rudolf Otto et Durkheim sur le numineux, le lieu formé de l'opposition entre le sacré et le profane qui produit le système religieux, mais surtout de l'ubiquité (Otto, 1949, p.22; Lambert, 2014, p.36). En tous points, l'« ailleurs » est une manifestation du besoin de référence à un tiers symbolisant (Durand, 1992, p.212). De ce fait, non seulement cet « ailleurs » montre notre faculté à vivre plusieurs temporalités en même temps, mais il est le lieu où le passé et le futur se déterminent l'un l'autre. En ces conditions, il fait des dichotomies cause/effet, passé/futur des trichotomies, car il introduit un troisième moment où se produit la synthèse, le sens et se fonde l'altérité sans que soit supprimée la « dualité », « l'amorce de toutes les pluralités », du monde parallèle de l'ici-bas (Durand, 2010, p.53 et p.56). De ce point de vue, même si la Mère-Terre témoigne se loger dans la conscience des gens hors du temps mesurable, elle n'est pas intemporelle, car elle est déterminée-déterminante par/des moments historiques qu'elle « mytho-phorise ». En d'autres mots, elle n'est pas immuable, car elle est atteignable par le temps changeant.

Comme le rêve est révélateur de l'inconscient d'un individu, le mythe l'est également de l'inconscient collectif. Freud disait bien que les souvenirs d'enfance d'un être déterminent l'entièreté de sa vie restante. Il écrit : « ce qu'un homme croit se rappeler de son enfance n'est pas indifférent ». Il en va de même pour les sociétés et les mythes (Maffesoli dans Durkheim, 2007, p.20). Chez les peuples amérindiens, raconte Bernardino de Sahagun, ce sont les forces surnaturelles qui décident de leur destin (Le Clézio, 1988, p.96). Ainsi, leurs rêves, leurs prophéties, leurs mythes, leurs légendes, leurs hallucinations et leurs apparitions expriment et guident le corps social. La revalorisation en science sociale de l'intérêt pour l'analyse des mythes montre qu'ils persistent à déterminer et à exprimer la vie sociale en dépit des valorisations négatives à leur égard. Dans un contexte de crise civilisationnelle, de perte de moyens de reproduction des sociétés et des cultures, l'« ailleurs » livre un espace de théâtralisation des angoisses, des craintes et des espérances collectives (Durand, 2010, p.52). Il joue de lieu échappatoire permettant le vieillissement et la sagesse collective où le mythe trouve son potentiel du voyage, du rituel de passage, de la mutation des mentalités, des civilisations. De cette manière, le lieu de l'« ailleurs », qui est celui de la gnose et où se fondent les poètes selon Hölderlin, permet d'observer les transformations imaginaires des civilisations (Durand, 2010, p.63). Comme l'écrit Le Clézio, au Mexique, le conte populaire est aujourd'hui une fusion entre la liberté du mythe et les cultures populaires, où la croyance en des forces surnaturelles se marie avec une morale exprimant une sagesse collective (Le Clézio, 1988, p.142). Comme le témoigne le mythe de la Mère-Terre quand il sert à faire la leçon au contemporain pour son non-respect de la nature et de l'équilibre des écosystèmes²⁷. Selon Le Clézio, dans les grands livres de la légende mexicaine, le *Chilam Balam*, le *Codex Florentinus*, les mémoires de Bernardino de Sahagun, la

²⁷ Dans l'article 4 du projet de *Droits de la Terre Mère*, il est écrit : « Le terme "être" comprend les écosystèmes, les communautés de nature, les espèces et toutes les autres entités naturelles qui existent comme partie de la Terre Mère. »

Relation de Michoacan, le mythe est ce qui représente le mieux le trouble au sein de l'histoire de la civilisation mexicaine :

Ciment du rêve, architecture du langage, fait d'image et de rythmes qui se répondent et s'harmonisent à travers l'espace et les âges, son savoir n'est pas de ceux qu'on peut mesurer à l'échelle du quotidien. Il est à la fois religion, rituel, croyance, fantasmagorie, et l'affirmation première d'une cohérence humaine, la force coagulante du langage contre l'angoisse de la mort et la certitude du néant (J.M.G. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, 1988, p.144).

L'« ailleurs », qui est un lieu de « reliance » et d'absolu, correspond dans l'imaginaire à l'attache du féminin au voile de *Maya* unissant le passé et le futur qui symbolise la pensée holiste (Durand, 2010, p.62 et p.66). Ainsi, dans ce troisième moment de l'espace-temps, les dichotomies comme l'imaginaire et le réel, le sujet et l'objet, la croyance et la raison ne sont pas soumises à la mesure, elles sont harmonisées. Pour cela, l'« ailleurs » semble venir compenser les angoisses du *hic et nunc* de la modernité où le fantasme montre son pouvoir de transcender la conscience du néant et de la mort (Durand, 2010, p.19 et p.163). Selon Durand, nous pouvons observer ce phénomène auprès du « patchwork caricatural » religieux des *New Agers* qui cherche à construire un « ailleurs », un lieu unifiant l'irréconciliable à l'ici-bas et qui ressemble au « bientôt » des joachimites (Durand, 2010, p.19). Pour cela, dans cet « ailleurs », très mince est le voile cachant l'abîme, car cette création imaginaire de l'absolu exprime des affects livrés par l'expérience de la chute des civilisations et plus profondément, l'expérience traumatique de la finitude des choses, la perte et le conflit social. Cette dimension de la question sera abordée dans le quatrième chapitre où il sera suggéré de percevoir cette création de l'absolu, l'« ailleurs », devenir un refuge en réaction à une dissolution des structures politico-institutionnelles régulatrices de la différence, du conflit, de l'angoisse humaine dans un mode

décisionnel-opérationnel, une logique issue des entreprises capitalistes néolibérales. Il faut retenir pour le moment que le mythe, en occupant l'« ailleurs » n'est pas un texte contraignant; il est davantage un thème indicateur d'une activité au sein de la psyché collective (Wunenburger, 1994, p.8).

1.3.3 La dualité du « muable » et de l'immuable

Comment « démystifier » le mythe sans l'appauvrir est une question qui anime les esprits de notre époque et qui est lié à l'intérêt pour l'étude des dualités, soit le caractère double de l'être humain, la division faite entre son corps et son esprit et fait d'être à la fois « muable » et immuable, matériel et idéal. Comme l'écrit le sociologue Michel Freitag, dans son texte « Imaginaire épistémique et imaginaire sociopolitique » (2008), le concept d'imaginaire en raison de sa grande polysémie dans la contemporanéité (dans les notions d'utopie, d'idéologie, d'infrastructure, d'identité et de croyance) a tendance à devenir « un instrument puissant de rappel de la dimension significative des pratiques sociales et de la primauté de la totalité dans les sciences humaines » (Freitag, 2008, p.4). Cela aura pour conséquence de transformer le champ de la connaissance, mais également de rendre l'ambiguïté, la « dualité » intéressante aux yeux des contemporains pour régler la crise de l'unité sociale. Selon René Barbier, l'histoire du concept d'imaginaire est liée à « la dynamique des représentations intellectuelles dichotomiques depuis l'Antiquité », où les traditions de pensée occidentales ont opposé réel et imaginaire, raison et imagination, objet et sujet (Barbier, 2015, p.1). Par exemple, c'est la position rationaliste dualiste de Sartre et d'Alain qui les amène à concevoir l'imaginaire comme une construction irréaliste de l'esprit et incapable de rentrer en « relation positive avec le réel » (Barbier, 2015, p.2). Dans la même foulée, pour Lacan, l'imaginaire rend compte de l'échec de la fonction symbolique de l'être humain

(Barbier, 2015, p.2). Michel Freitag considère l'opposition entre l'imaginaire et le symbolique comme un « arbitraire formaliste » auquel il oppose une théorie dans laquelle l'imaginaire est une énergie enveloppante du symbolique se faisant elle-même absorber par le dernier (Freitag, 2008, p.2-4). À partir de la théorie de l'imaginaire de Freitag, nous allons voir que sa revalorisation dans la contemporanéité nous amène à réaliser son raccordement au réel concret et sa valeur épistémique, car selon lui, il renvoie à la nature du symbolique, de la société et de l'historicité (Freitag, 2008, p.5).

L'étude du phénomène du mythe et de l'imaginaire nous amène à réaliser leur double constitution, sa dépendance au domaine sensible de la réalité concrète et son autonomie obtenue par les jeux de l'esprit (Freitag, 2008, p.6). Claude Lévi-Strauss désigne cette dualité comme une structure logico-combinatoire (Wunenburger, 1994, p.9). Nous observons que la conduite « mythogénique²⁸ » de la Mère-Terre dans ses trajets anthropologiques anime un imaginaire qui se réinvente toujours à partir d'une trame indéfectible et persévérante qui la préserve au travers des époques et des cultures. Sa stabilité imaginaire contrastée par son dynamisme sémantique réfère à la constitution duelle et dualiste de l'humain, dont son caractère changeant permis par la dimension immuable de sa condition. Le mythe doit être perçu comme une cinématique : la construction d'un récit par répétition accélérée des images où la conscience vient saisir une composition symbolique en détectant les différences et les similitudes dans l'accumulation imaginaire (Durand, 1992, p.39). En tous points, la nouveauté naît toujours dans la « répétition du même », nous dit Jacques Lacan dans *La lettre volée*, comme les générations se succèdent et les savoirs se renouvellent (Corten, 2006, p.9). « Le mythe présupposerait donc un double niveau d'organisation: un plan invariant et un plan probaliste, à l'intérieur duquel vient se

28 Pouvoir du mythe obtenu par une augmentation du consentement (Durand, 2010, p.35).

glisser la créativité individuelle » (Wunenburger, 1994, p.9). Les trajets anthropologiques du mythe de la Mère-Terre, que nous allons explorer dans le prochain chapitre, retracent ses assimilations symboliques qui malgré son usure, ses transformations et ses infériorisations, lui préservent un sens indéfectible dans la contemporanéité.

1.4 Conclusion

Retenons de ce premier parcours que la valorisation contemporaine de l'imaginaire engendre une réhabilitation du *muthos* au sein du *logos* qui se révèle être une conséquence d'un retour de la raison sur elle-même où le *logos* refait place au *muthos* au sein de l'*anthropos*. Dans cette optique, le mythe et l'imaginaire sont des notions de la connaissance nous ouvrant des champs de recherches sur l'histoire des sociétés. Ils sont considérés comme des productions de la conscience humaine nous permettant de saisir les différentes poétiques, les soubassements de l'agir et de la création. En ce sens, le mythe de la Mère-Terre doit être perçu comme une « mythophorie » : un récit par lequel la psyché humaine euphorise ses angoisses, ses vécus. Cette littérature explorée nous amène à percevoir l'expression contemporaine d'une sensibilité particulière pour le phénomène mythique et les productions imaginaires qui composent l'histoire de la psyché humaine renvoyant à celle de ses sociétés, de ses expériences collectives. Dans le chapitre suivant, nous nous pencherons sur le tournant important de l'histoire de la Mère-Terre lors de son passage aux sociétés écrites où elle remplit dans les arts littéraires et le politique les fonctions d'expressivité et de normativité. Nous allons voir au sein de la trajectoire anthropologique de la Mère-Terre qu'il est possible d'entrevoir par delà les images et les récits amassés les transformations des modes de reproductions sociétales.

CHAPITRE II

LA FORMATION HISTORIQUE DE L'UNITÉ SOCIALE ET LA TRAJECTOIRE ANTHROPOLOGIQUE DE LA MÈRE-TERRE

2.1 Introduction

Dans ce chapitre, nous allons voir que le dynamisme sémantique du mythe de la Mère-Terre, lorsqu'il se prête au voyage, à la théâtralisation d'autres mythes, à la rationalité, au débat et à la critique, semble perdre son statut premier de producteur du sens de l'action. À cet effet, son infériorisation au sein du *logos* rend son pouvoir conditionnel à son institution au sein de structures sociales que ce soit par le savoir, le théâtre, la littérature, la Constitution, le discours politique. Comme nous l'avons observé précédemment, la « mytho-phorie » de la Mère-Terre dans les moments primitifs du développement humain animait des objets environnant où elle assimilait l'horizon de la terre à l'eau et au ciel pour venir former une enveloppe de l'univers des vivants, des morts et des divinités. Nous allons voir que la découverte de l'horizon infini, de l'impénétrable limite du ciel et de la terre par les voyages, le commerce, les guerres engendre une conceptualisation de l'unité sociale en ouverture à la différence, à la liberté et à la démesure. En tous points, sa « mytho-phorie » de l'unité sociale à travers l'histoire nous renseigne sur son pouvoir de « reliance » sociale, et de conscience de soi et de la société. Dans ce chapitre, notre propos sera de défendre la thèse que ce sont les modes de reproduction sociétale qui décident du pouvoir du mythe. Comme l'écrit Françoise d'Eaubonne : « Les mythes religieux ne

sont pas des superstructures; ils modifient, par leur influence culturelle, la vie quotidienne, mais ils ne la fondent pas » (d'Eaubonne, 1976, p.185). Autrement dit, leur pouvoir est dépendant de la formation des agents sociaux et en raison de ces motifs, les trajectoires anthropologiques du mythe de la Mère-Terre nous semblent un théâtre nous permettant d'observer les transformations historiques de la représentation de l'unité sociale au sein des différents modes de reproduction sociétale.

Selon Michel Freitag, le mythe préserve au travers des transformations sociétales « une fonction normative et expressive d'intégration sociale, de régulation et de reproduction de l'ordre social, et une fonction cognitive (Freitag, 2011a, p.300). À l'aide des travaux de ce dernier, de ses trois tomes de *Dialectiques et société* (2011, 2013) et de son texte « Imaginaire épistémique et imaginaire sociopolitique » (2008), nous nous pencherons sur la reproduction de l'unité sociale au sein des communautés archaïques, et des sociétés traditionnelle et moderne. Afin de prolonger une analyse qui se tiendrait en surface, se contentant d'observer et de classer les images, et d'en dégager un sens, nous tenterons de mettre en relation le phénomène mythique avec les transformations de l'unité sociale issues des typologies de Freitag sur les modes de reproduction culturel-symbolique et politico-institutionnelle. Ensuite, nous observerons à travers l'histoire anthropologique de la Mère-Terre des séquences correspondant à des bassins sémantiques, des moments historiques nous permettant de la décomposer en ses différents myèmes. À cet effet, nous explorerons la diversité « mytho-phorique » de la Mère-Terre lorsqu'elle assimile les symboliques aquatique, terrestre, cosmogonique ainsi que patriotique, chrétienne et stoïcienne. Également nous observerons ses renversements lors de la colonisation des empires précolombiens et des tribus nomades et semi-nomades de l'Amérique latine. En dernier lieu, nous verrons que ses adaptations aux transformations des ordres sociaux

montrent que ses assimilations contemporaines à l'autorité, à l'ambiguïté et à l'unité sociale, nous préservent de son monopole, d'une fixation obsessionnelle.

2.2 La reproduction de l'unité sociale

À travers un portrait rapide des trajets anthropologiques de la Mère-Terre, nous observerons ses investissements symboliques venir témoigner des grands bouleversements civilisationnels que sont le néolithique, la création de la cité, les voyages, les conquêtes, la chrétienté, le colonialisme et le capitalisme. Naissante dans un ordre symbolique où la féminité et la masculinité sont produites dans un mode de reproduction sociétale où l'intégration du sens de l'action est immédiate, le mythe sera un des premiers récits où l'humanité cherchera à se contempler et à se comprendre. Le mythe en tant que discours servira à suturer les déchirures de la toile du sens de l'action au fur et à mesure que l'unité de la société intègre la différence, le conflit. Notons qu'il obtient sa force de persuasion en spéculant sur le moment précédant l'histoire humaine où l'image manquante des temps immémoriaux tente d'être comblée et redéfinie (Freitag, 2011a, p.301). Selon Freitag, c'est par analogie métaphorique que le mythe vient harmoniser les différences, les divisions que ce soit par le geste concret de l'activité quotidienne ou de la division sociale de la superstructure. En ce sens, les images montrent qu'ils assimilent plusieurs significations, alors que leur classement et leur formation archétypale²⁹ nous permettent de distinguer des bassins sémantiques, des paradigmes qui correspondent à des trames historiques, des bouts d'histoire. Nous allons voir que la « mythophorie » de la Mère-Terre, du mode de reproduction social culturel-symbolique à politico-institutionnel se dissémine et s'infériorise lors d'un investissement d'une

²⁹ Un archétype désigne une variation sur un même thème, à travers des assimilations symboliques qui proviennent de la pratique sociale, qu'elle soit particulière ou générale, où il vient à façonner inconsciemment la pensée selon Jung (Durand, 1992, p.25 et p.41).

ambiguïté, d'une ombre, d'un côté obscur. Ce moment d'ambiguïté peut correspondre dans la théorie hégélienne du rapport d'objet au moment négatif où s'achève historiquement l'intériorisation de l'idée. Le mythe de la Mère-Terre, qui n'est pas un phénomène culturel par nature, provient d'une expérience significative (symbolique) commune à l'humanité et il obtient sa particularité dans les ordres historiques sociaux qui régissent la fixation des productions imaginaires. Dans cette optique, le mythe de la Mère-Terre renvoie aux questionnements sur le rapport d'objet par son analogie entre la mère et la terre, et la relation entre l'humain et la nature. De là, il renvoie au processus de subjectivation et sa projection dans l'horizon formel de la totalité sociale, le sociétal. Comme nous l'avons souligné précédemment, le mythe requiert une analyse qui va au-delà de ses productions langagières et figuratives. Ainsi, nous allons voir l'infériorisation des déesses-mère évoquer l'expérience traumatique de l'intégration progressive du conflit social au sein de la reproduction de l'unité sociale à travers une sorte de stabilité sémantique comme figure d'enveloppement et de protection. En tous points, nous retenons qu'elle théâtralise la conscience collective à travers une représentation symbolique de l'unité sociale qui se diversifie au courant de l'histoire en fonction des motivations symboliques.

2.2.1 L'unité sociale dans les sociétés primitives et traditionnelles

Dans les sociétés primitives, le rôle du mythe est de reproduire l'unité de la société, comme le réfère le discours religieux et sa fonction de « reliance » sociale dans la contemporanéité. L'intériorisation de l'unité de la communauté au sein des sociétés primitives est réalisée dans un rapport d'immédiateté puisqu'elle ne se conçoit pas en opposition avec le divin, pour elles incarné par la nature et les divinités (Freitag, 2013, p.32). Le mythe des sociétés primitives, sans être historique, soutient en lui tout ce qui existe et se maintient grâce à sa permanence. Elles objectivent le sens de

l'action, l'ordre social dans le mythe afin de maîtriser les changements qui bousculent l'équilibre social (Freitag, 2013, p.167). Ainsi, l'unité des sociétés primitives ne connaît pas la mort au sens de perte, car elle est une synthèse vivante et animée où la mort est perçue selon Hegel comme « une dissolution de ce qui se tenait ensemble » (Freitag, 2013, p.38). Selon Freitag, les sociétés primitives ou archaïques n'ont pas de conscience d'elle-même en tant que société, même si la représentation de l'unité comme lieu des origines se distingue du monde des vivants (Freitag, 2013, p.32 et p.75). Selon lui, nous pourrions voir au sein du mythe un sens général protopolitique quand on s'approche d'une description concrète, car tout en déterminant l'action il objective son sens sans y avoir une concordance exacte. Il est « une rationalisation explicative-cognitive des rituels » (Freitag, 2013, p.159). Ainsi, les mythes, les rituels et les structures sociales composent un seul et même système symbolique. Dans les sociétés primitives, l'unité, qui se situe en *a priori* de la formation des sujets, provient d'une expérience sensible, concrète et pratique qui se retrouve projetée sur les objets et vient à former un système symbolique et religieux reflétant un accord direct avec leur expérience quotidienne de la vie sociale (Freitag, 2011a, p.302). Par exemple, nous pouvons observer ce système symbolique en accord direct avec la vie quotidienne à travers la « mytho-phorie » de la Mère-Terre dans l'ordre symbolique de « la Femme et le Taureau » que nous verrons subséquemment. En revanche, de l'imaginaire anti-agricole des sociétés nomades à sa stabilisation dans les régimes agraires, le mythe s'avère assimiler en lui la contrainte par ses ambiguïtés de genre et de morale (Freitag, 2013, p.167).

Dans les sociétés traditionnelles, le déplacement de la formation de l'unité sociale dans un ordre transcendant figure sa représentation en tant que cosmos, univers des dieux se disputant le monde et modèle dans le ciel comme référence à la formation de l'unité sociale (Freitag, 2013, p.32). La société traditionnelle, qui a une conscience

forte de son unité, projette à l'extérieur de soi le principe de son unité et de son identité; d'une part, dans un au-delà bien réel (les dieux ou Dieu) et, d'autre part, dans une manifestation de pouvoir (la royauté) (Freitag, 2013, p.31 et p.32). Pour cela, l'unité ontologique transcendante de la société traditionnelle est fortement manifestée par les acteurs et leur action; leur liberté est permise dans la soustraction de l'individu à l'ordre d'ensemble et la sanction est perçue comme une manifestation positive de la transcendance de la société (Freitag, 2013, p.31 et p.32). Dans cet ordre-là, l'individu a un rapport irréfléchi lors de l'intériorisation du sens produit par le récit mythique, mais sa fascination pour ce dernier exprime une curiosité qui lui permet d'aborder les mythes avec humour, par une distanciation ironique, et d'en retirer une signification personnelle (Wunenburger, 1994, p.10; Freitag, 2013, p.31). Dans ces sociétés, contrairement aux sociétés primitives, se démarque une distanciation critique face au mythe qui, d'une part, s'exprime comme une mise en abîme et, d'autre part, qui multiplie la réceptivité (Wunenburger, 1994, p.10). La négativité du besoin, déjà présente dans la condition animale que nous verrons au dernier chapitre, est une expérience impliquant une connaissance toujours partielle de l'objet qui se déploie dans le champ sociosymbolique en dualité sous le besoin de reconnaissance et d'assujettissement dans le rapport à l'autre (Freitag, 2013, p.174). Ainsi, s'érige en totalité une représentation de l'identité permettant à l'individu de se reconnaître tout en s'assujettissant à l'ordre transcendant (Freitag, 2013, p.176). À partir de cette « extériorité fondatrice » du rapport d'interdépendance entre eux (comportant les rapports de domination, de classes) seront dégagés la différence, le conflit, l'ironie de l'interprétation individuelle du mythe. Le destin du mythe dans la civilisation écrite sera la préservation de l'unification sociale par une existence littéraire, artistique et scientifique (Wunenburger, 1994, p.12). Dans l'ensemble, l'interprétation des mythes force une redéfinition rétrospective d'elle-même qui engendre un réajustement perpétuel du système de référence (Freitag, 2013, p.167).

2.2.2 L'unité sociétale dans les sociétés modernes

Comme nous l'avons vu précédemment, les sociétés traditionnelles sont marquées par un rapport ironique face aux idées mythiques où la remise en cause de leur autorité engendre une manifestation directe de la domination. Comme l'écrit Freitag : « (...) dans les sociétés traditionnelles, le politique et l'idéologique conservent matériellement valeur de culture, en venant en quelque sorte occuper le sommet de la pyramide normative » (Freitag, 2013, p.323). En contraste, l'institutionnalisation du pouvoir dans les sociétés modernes prend en charge les conditions de reproduction de la société et de cette manière, l'institution s'autonomise et se distancie de la formation du sujet en individu autonome bien qu'elle régule toujours sa reproduction (Freitag, 2013, p.323 et p.384). À ce sujet, soulignons que les Grecs présentent un modèle de société traditionnelle pourvu d'une particularité qui les lie aux sociétés modernes, soit la formation d'une « communauté politique » (Freitag, 2013, p.396). D'un autre côté, les Grecs comparativement aux modernes présentent une communauté politique intégrée dans des formes de reproduction sociale immédiate et à ce sujet, Freitag remarque que leur organisation politique est comprise comme une manifestation « quasi naturelle » (Freitag, 2013, p.396). Pour ces raisons, la pensée grecque confronte directement le mythe en tant que manifestation de la vérité tandis que les modernes utilisent le récit mythique dans le but d'appuyer une argumentation, une logique (Freitag, 2011a, p.150-151). Originellement, l'existence cosmologique de la Mère-Terre prend le sens chez Platon de représentation dans le ciel sur laquelle est projetée la conception de la vie en commun. À partir de cette conception cosmologique, le vivant est placé au centre de la compréhension de l'univers dans lequel il croit (Freitag, 2011b, p.41). Au même titre que la conception autochtone, les Grecs conçoivent le vivant comme un microcosme du macrocosme où la notion de cosmos signifie « le bel arrangement, le bel ordonnancement, l'accord harmonieux

des formes par définition particulières qui toutes ensemble forment la totalité » (Freitag, 2011b, p.48). En ce sens, une universalisation du sujet à la Renaissance, que ce soit comme « enfant de Dieu » ou « sujet rationnel », sera considérée comme une « unité ontologique » d'un univers englobant, la nature (Freitag, 2013, p.39). À partir de là, l'exégèse et la philosophie considéreront la foi et la raison comme le point de départ de l'autonomie, de la subjectivité de l'individu.

Notons qu'il fallut passer de la ruse au doute au sein du rapport à la nature pour qu'à partir de la nouveauté soit dégagé le désir d'autonomie et d'engendrement de l'individu (Freitag, 2011a, p.69). Notamment, une présence à soi composée dans le rapport à l'autre a engendré une distance à soi et à autrui, et un désir de reconnaissance de son identité (Freitag, 2013, p.177). D'ailleurs, la plupart des peuples amérindiens percevaient la création des objets et des techniques de l'humain comme un arrachement à la vie naturelle. Chaque découverte technique ou secret dévoilé de la nature provenait selon eux de la ruse d'un animal. L'appivoisement des choses de la nature, comme le feu, l'eau, les plantes nutritives et médicinales, et le savoir y jaillissant est l'œuvre d'un pacte de l'humain avec les choses environnantes et les animaux (Lambert, 2014, p.57-61). Le chamane, qui montre détenir des qualités particulières pour entendre et ruser avec l'invisible, les dieux, les esprits, les plantes, est en quelque sorte l'ancêtre de l'intellectuel, du scientifique, du poète. Le doute, se traduisant comme une distance réflexive avec l'objet³⁰, que nous verrons plus en détail au chapitre IV, provient d'un développement de la conscience humaine d'elle-même et fonde un nouveau mode ontologique de l'identité (Freitag, 2011a, p.69; 2013, p.177). Dans cette optique, les découvertes scientifiques ne se comprennent pas indépendamment d'une conception humaine de son existence,

30 « C'est ce doute généralisé qui va ouvrir, entre la parole (ou l'action) et le monde une distance uniformisée, continue, permanente, un fossé catégorique entre le sujet et l'objet (...) » (Michel Freitag, *La connaissance sociologique. Dialectique et Société. Volume 1*, 2011a, p.68).

puisque l'objectivation de l'unité du monde extérieur dans l'ordre transcendant et la société ne peut se réaliser que suite à une conscience de l'être de lui-même (Freitag, 2013, p.38). C'est dans la conception archaïque animiste de la réalité qu'émergera celle de l'unité de la société en tant que métaphysique, cosmos et idée d'absolue où toutes altérités et tous changements y sont intégrés (Freitag, 2013, p.36 et p.39). Ainsi, la société est advenue à la conscience humaine suite à un moment de devenir à soi. En d'autres mots, le doute jouera de condition à l'avènement de la conscience humaine d'elle-même, qui se comprend comme une distance réflexive, un détachement de l'humain de la nature.

Pour Wunenburger et Freitag, le mythe transfiguré en arts littéraires témoigne de la naissance du sujet individuel où l'imagination fictionnelle vient répondre à un désenchantement du monde (Wunenburger, 1994, p.13). George Molinié remarque que l'auteur apparaît lorsque s'abîme la dimension anonyme du mythe; une pensée qui provient d'esprits individuels s'éparpille et n'obtient aucun pouvoir de représentation collective, de « reliance » sociale (Wunenburger, 1994, p.13). Dans cette optique, nous pourrions prétendre que le mythe de la Mère-Terre perd son caractère mythique lorsque l'individu y appose sa signature en guise de propriété de l'interprétation. Nous observons qu'à travers un mode expressif-normatif; le mythe de la contemporanéité préserve son anonymat en étant considéré comme une production collective et impersonnelle appartenant à « la nuit des temps » tout en servant la connaissance et la critique. De telle sorte que les sociétés modernes malgré la naissance d'un mode ontologique individuel maintiennent un rapport à la totalité, mais comme une référence idéologique à l'universel rationnel (Freitag, 2013, p.178). Effectivement, l'art européen, héritier du mouvement exégétique, va reprendre des mythes anciens sous de nouvelles rimes et de ce pas, venir compenser un désenchantement du monde par une réalimentation de l'imaginaire collectif, pas

seulement à des fins normatives, mais de connaissance, de critique et d'expressivité (Wunenburger, 1994, p.16). Selon Durand, c'est Mircea Eliade qui fut le premier à formuler l'hypothèse que les récits culturels modernes, comme le roman, sont des « réinvestissements mythologiques » (Durand, 2010, p.189). Remarquons que l'interprétation est tributaire d'une histoire où la tradition exégétique a amorcé une culture savante, même si une distinction est nécessaire avec l'exégèse de Platon qui tente de purifier la foi pour la rendre conforme à la raison et l'interprétation se prêtant à l'argumentation contemporaine. En somme, le passage du mythe traditionnel au mythe littéraire traduit celui du mode culturel-symbolique au mode politico-institutionnel, où il enrichira la connaissance comme outil de compréhension de la psyché humaine tout en servant la reproduction du pouvoir. Par exemple, la lecture scientifique du complexe d'Œdipe dans la contemporanéité est, selon Wunenburger, le mythe qui se fait « outil vivant de l'autocompréhension de soi de l'homme moderne » (Wunenburger, 1994, p.16). De cette manière, le mythe littéraire sert l'expressivité normative et esthétique en permettant à la conscience de l'être et de la société de se réfléchir en lui comme dans un miroir (notion de Lacan, Freitag, 2008, p.13 et p.24). En conclusion, l'intégration du sens de l'action ne se fait plus dans un rapport immédiat, une pratique quotidienne, il est intégré à des institutions où l'ordre symbolique transcende les dimensions normatives et esthétiques de la représentation commune. Dans un rapport réflexif au monde, la conscience de l'unité de l'être sera simultanément celle de l'unité de la société.

2.2.3 La « mytho-phorie » contemporaine de la Mère-terre

Dans une telle hypothèse, le mythe de la Mère-Terre se dissémine et se dévalorise en réaction à l'intégration de la différence et du conflit social dans un mode de reproduction sociale en raison d'un événement notoire, la conscience de soi.

Historiquement, la pensée mythique devient dialectique en servant la connaissance comme outil de compréhension de soi, comme soubassement imaginaire à l'idéologie. Au même titre que le langage, le mythe perd sa fonction d'intégration sociale et se prête à une diversité herméneutique dans les arts littéraires et la science au tournant de la Renaissance, de la naissance de la modernité. Comme le désigne Michel Freitag, elle se rend disponible à « une joute symbolique » (Freitag, 2011a, p.300) et de cette manière, elle sert la norme et la pensée critique comme outil de référence à l'histoire et à l'activité de la conscience humaine. De cette perspective, nous pouvons dire que la Mère-Terre remémore un univers symbolique, une part oubliée du patrimoine imaginaire amérindien afin de critiquer le capitalisme, la colonisation et la crise civilisationnelle. Sous un regard critique et théorique, le mythe est plus qu'un récit; il est outil de « reliance » sociale et d'autocompréhension de la société; il se présente sous forme d'un thème ou d'un ensemble de thèmes indicateurs du moment civilisationnel dans lequel il surgit où il vient harmoniser des images du passé avec des affects du présent (Wunenburger, 1994, p.8 et p.20). Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la réhabilitation de l'imaginaire et du mythe s'inscrit dans un basculement imaginaire des mythes solaires témoignant d'une crise épistémologique. De cette perspective, le mythe de la Mère-Terre se présente à nous sous forme de mythèmes du passé (provenant du patrimoine imaginaire amérindien et européen) traversés par des affects du contexte social contemporain, soient le désenchantement, la crise du sujet et de l'unité de la société, que nous aborderons au quatrième chapitre. Ainsi, le mythe dans la contemporanéité sert à légitimer le discours d'un côté et de l'autre, sert à le dynamiser et à l'enrichir, ce qui traduit la division et la codépendance entre les dimensions politique et théorique, esthétique et fonctionnelle de la vie sociale venant composer un principe civilisationnel (Freitag, 2011a, p.301).

À ce sujet, depuis environ 30 ans, la pensée autochtone se concentre principalement sur la reconnaissance de la diversité des cultures à travers le continent et la mise en valeur d'une morale, d'une philosophie et d'une épistémologie propre au vécu indien (Beaucage dans Corten, 2006, p.166; Alivizuri, 2012, introduction). Elle présente un vaste chantier où se rencontrent une volonté de préserver les traditions, tout en les réinventant faute d'une authenticité pure, et une quête de désaliénation réalisée dans une démarche d'autonomie et d'autodétermination (Alivizuri, 2012, introduction). Ce projet de restauration culturelle autochtone ancré dans le contexte contemporain, qui intègre des éléments de la modernité et des changements économiques, utilise le mythe de la Mère-Terre pour donner au mouvement politique et philosophique autochtone une marque d'authenticité. Considérant notre développement théorique sur le phénomène mythique réalisé au chapitre dernier, il faut se garder de réduire le mythe à une chose identitaire, de l'esprit, un fragment d'histoire. Finalement, pour rendre compte de la liberté du mythe, nous devons être sensibles à sa dispersion dans la contemporanéité lorsqu'elle se prête à une interprétation au sein de l'art, du théâtre et de la littérature, mais également à l'intérieur d'une lecture religieuse, d'une argumentation politique et d'une théorie sociale. Nous allons voir que sa dissémination à travers une diversité herméneutique contemporaine nous montre qu'elle est autant connotative de patriotisme, de sacrifice, d'autorité politique sur un territoire que blottissement au sein de la mémoire et valorisation du féminin, de l'harmonie et de l'«ambiguïté ». Selon Michel Freitag, l'imaginaire n'est pas politique par nature, il nourrit l'action politique en s'adressant à elle dans sa capacité de réguler la pratique sociale et de reproduire l'ordre d'ensemble (Freitag, 2008, p.47). Dans une routinisation du discours, l'imaginaire devient idéologie en occupant le débat, un moment politique. Il est davantage « un moment dialectique de la formation de l'idéologie politique », un soubassement cognitif, sensible et mémoriel à l'action (Freitag, 2008, p.48). Comme nous le verrons au chapitre qui suit, la Mère-Terre

intègre le discours féministe latino-caribéen sous forme de représentation de l'unité sociétale au sein d'un imaginaire épistémique.

2.3 Les trajets anthropologiques de la Mère-Terre

De surplomb, nous voyons qu'une quantité impressionnante de déesses présentes de l'Antiquité aux sociétés contemporaines entretiennent une relation filiale avec les figures féminines et les crânes d'aurochs (de taureaux) retrouvés dans les maisons de Mureybet datées entre 9 500 et 9 000 av. J.-C. (Lambert, 2014, p.123). Que ce soit *Oxun* en Afrique, *Gaïa* dans la mythologie grecque, *Tellus* ou *Terra Mater* chez les Romains, *Cohubaba* chez les Taïnos des Caraïbes, *Ixchel* la déesse *maya*, leur structure mythique mobilise les concepts de fécondité, de féminin, de beauté, de source de vie et de puissance. Historiquement, la « Mère universelle », la « Grande déesse » lunaire et marine, la « Dame-nature » et la « Divine maternité de la Terre » sont des expressions aquatiques, ouraniennes et telluriques du mythe qui animent la présence historique et universelle de la Mère-Terre (Durand, 1992). En définitive, dans tout l'univers mythique composé des déesses forgées dans les moments primitifs du développement humain, des déesses enfantées par les couples déifiés, des héroïnes des contes, des êtres fantastiques comme les fées, les sirènes et les succubes, se dégage une structure mythique commune, dont la Mère-Terre en exprime une composante d'origine. À ce sujet, la grande universalité du mythe de la Mère-Terre dévoile son histoire contrastée de sentiments d'adoration et de respect par des considérations méprisantes et « infantilisantes » à son égard. Sa structure mythique commune se compose à travers des phases de démythification et de remythisation où elle se dissémine, se fragmente pour se réinvestir dans de nouvelles significations (Durand, 2010, p.25; Wunenburger, 1994, p.17). Nous allons voir qu'au travers des trajets anthropologiques elle assimile une positivité lors de ses

assimilations aux symboliques de la terre, de l'eau, de la nature et du cosmos pour ensuite subir un renversement de sens et des dédoublements où sa négativité s'expriment dans ses attachements à l'abysse, au stoïcisme, au patriotisme, à la chrétienté et à l'utopie.

2.3.1 L'expression tellurique de la Mère-Terre

L'expression la plus ancienne de la Mère-Terre réside dans les figurines féminines sculptées dans la pierre, la terre et le bois retrouvés au Proche-Orient, en Anatolie, en Égypte et en Europe Orientale selon Jacques Cauvin dans son livre *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture* (2013). De fait, 30 000 statuettes de femmes nues symbolisant la déesse-mère découvertes dans les Balkans ont suscité l'intérêt des scientifiques (Testart, 2010, p.14). La plus percutante fut la *Çatal Höyük*, figurée par la Femme et le Taureau, selon Cauvin, car elle vient motiver une théorie sur l'existence d'une religion qui aurait émergé au VIIe millénaire (Cauvin, 2013, p.51). Après une recherche approfondie au Proche-Orient sur les causes matérielles de ce changement, dont le climat et les découvertes techniques, Cauvin conclut qu'aucun de ces facteurs ne justifie la transition vers l'agriculture. D'après cette étude, les peuples auraient adopté une économie agraire non pour des raisons objectives, mais culturelles-symboliques³¹. Ainsi, la Femme et le Taureau symbolisent une « mutation mentale » de l'époque, une « Révolution des symboles », qui se matérialise dans la prise en charge active et assumée de l'humain de sa production (Cauvin, 2013, p.99). Cette figure religieuse primitive est pour Cauvin la preuve d'une transformation de la pensée humaine qui aurait précédé le début de la pratique de l'agriculture, le

31 « Cette béance nouvelle qui se crée entre Dieu et l'homme est en effet dynamique : sans effet direct sur le milieu lui-même, elle a dû modifier entièrement la représentation que l'esprit humain s'en faisait et susciter des initiatives inédites en débloquent en quelque sorte l'énergie nécessaire pour les mener à bien, comme existentiel jamais ressenti » (Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture*, 2013, p.272).

néolithique (Cauvin, 2013, p.87). De cette manière, selon Cauvin, l'humain exprime sa frustration et son insécurité face au pouvoir des dieux, mais également la volonté de transcender la finitude du vivant et le désir de changer son mode de vie. En somme, le culte d'entités surnaturelles, la vénération des ancêtres, la présence de théâtres sacrés et de sanctuaires révèlent la pratique de cérémonies collectives et non d'une religion organisée. En tant qu'élément religieux primitif, la *Çatal Höyük* semble déployer un système symbolique qui érige le Taureau en symbole du masculin attachant à lui la chasse et la domestication des bêtes et du féminin en symbole de fertilité, de maîtrise médicinale et alimentaire de la culture des plantes.

Dans un même mouvement, la structure mythique de la Mère-Terre se développe grâce à la croyance en la maternité de la terre et elle semble obtenir une universalité et une grande stabilité historique grâce à sa consolidation dans l'imaginaire agricole (Durand, 1992, p.262). La pratique de l'accouchement sur le sol, qui se retrouve dans de nombreuses cultures anciennes, celles du Caucase, du Brésil, de l'Afrique, de la Chine, de l'Inde et du Paraguay comme chez les anciens Grecs et Romains, vient également témoigner de l'universalité de cette croyance (Durand, 1992, p.262). Par ailleurs, le culte de la Mère-Terre en Amérique latine atteste sa pérennité en intégrant la croyance en la fécondité et la féminité de la terre dans les savoirs entourant les pratiques agraires. Entre autres choses, chez les Nahuas du Mexique, la notion de *Taktson* désigne les organismes vivants qui commencent par l'ensemencement et se terminent par la récolte. Ce classement de la réalité englobe autant le maïs, la famille qu'un type de plante, mais exclut les champignons et le lichen qui naissent de manière mystérieuse. La notion de *Taktson* évoque l'archétype formé des signifiants Mère et Terre et elle désigne les souches, les racines des organismes vivants qui ont une ascendance et une descendance définissables (Beaucage, 2009, p.181). Cette expression tellurique du mythe de la Mère-Terre dénote un imaginaire agricole où

l'humain fait valoir son désir de maîtriser l'existence au-delà de la mort. Par là, la notion de « Mère » prend le sens de matrice intégrée à un régime social basé sur la transcendance. De ce fait, son existence tellurique et transcendante peut provenir *a priori* d'une « mytho-phorie » précolombienne où elle symbolise la nature, la pluralité et le nourricier, comme nous l'observons dans le mythe *huichol*. Ce dernier raconte l'histoire d'un jeune homme guidé par des hommes-fourmis qui rencontre la Mère du maïs, *Tatei Kukurú Uimar* : la déesse sous la forme d'un oiseau se change en femme et lui présente ses cinq filles, les symboles des cinq variétés de couleurs du maïs (Le Clézio, 1988, p.128). En somme, l'assimilation de la Mère à la Terre au sein de l'imaginaire agricole vient témoigner de l'expérience psychique humaine, dont le développement de son autonomie, la prise en charge de son destin.

Effectivement, si la notion de mère intégrée à l'agriculture témoigne d'une « perdurance » et d'une stabilité imaginaire, elle n'y a son origine point (Durand, 1992, p.262). Le Clézio remarque au sein de la formation des civilisations Amérindiennes que le culte de la Mère-Terre ne provient pas des sociétés agricoles, mais des clans et des tribus nomades, c'est-à-dire les peuples « barbares » que les précolombiens surnommaient *chichimèques* (Le Clézio, 1988, p.156). Dans ces conditions, hormis son assimilation aux pratiques de l'agriculture, la Mère-Terre peut également symboliser une position anti-agricole, comme les Dravidiens et les Altaïques du néolithique en témoignent lorsqu'ils considèrent infliger une souffrance à la mère-nature par l'arrachement des herbes (Durand, 1992, p.262). La philosophie amérindienne nomade et semi-nomade du nord au sud des Amériques semble partager la même position anti-agricole, car leur perception de la divinité incarnée en toutes choses les anime d'une adoration unanime envers la nature. Pour nombre d'entre eux, couper un arbre est littéralement couper un membre à la déesse-mère. D'ailleurs, prendre la terre pour en faire des poteries, cultiver et extraire des

minéraux du sol étaient des actes pour lesquels les dieux infligeaient de graves conséquences (Le Clézio, 1988, p.267). Au fond, la vie humaine n'est rendue possible pour ces gens-là que grâce au culte voué aux divinités. En ce sens, les offrandes, les sacrifices, les rituels sont importants au sein des cultures amérindiennes, car ils réalisent un échange symbolique avec la nature leur permettant de compenser ce qui est retiré à la Mère-Terre. Selon Le Clézio, les civilisations nomades sont celles qui représentent le mieux le respect de la nature et la déprédation. Pour ces raisons, la propriété, l'enrichissement par l'utilisation de la nature et les frontières sont inconcevables pour les peuples nomades amérindiens (Le Clézio, 1988, p.266-267). Ce premier voyage nous apprend que la nature mythique de la Mère-Terre lui donne son caractère atemporel sans la déposséder de sa temporalité, car tout en se préservant à travers le temps elle exprime par ses renversements de sens et ses transfigurations le vécu psychologique et symbolique des sociétés, des communautés.

2.3.2 Les expressions aquatiques et zoomorphes de la Mère-Terre

La mutation significative du mythe de la Mère-Terre des tribus chasseurs-cueilleurs aux communautés agricoles évoque le caractère fluide et voyageur de la nature du mythe en général, ce qui lui permet de se revitaliser. La Mère-Terre lors de ce premier voyage dans l'ordre symbolique agricole « mytho-phorise » la vie quotidienne sous la forme signifiante de l'eau et de la terre. À ce sujet, Gilbert Durand, dans son livre *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1992), analyse l'iconographie de la « Mère suprême » et en induit un isomorphisme des symboles aquatiques et terrestres (Durand, 1992, p.261). Partout, les représentations de la Mère-Terre fixent les symboles de l'eau où les animaux aquatiques finissent par se muter en serpent et parfois se transmutent d'hippocampe en cheval (Durand, 1992,

p.363-369 et p.79). En Amérique latine, l'importance de la Mère-Terre se remarque dans la centralité du symbole de l'eau au sein des religions amérindiennes. Dans les livres du *Chilam Balam* est décrit le paradis terrestre nommé *Tlalocan* où originent tous les fleuves et où les êtres morts par l'eau ou la pluie, soit les noyades et les foudroiements, vont s'y réfugier (Le Clézio, 1988, p.80-81). De ce fait, *Tlalocan* est la possession du Dieu ou déesse *Chalchiuitlicue*, symbole de l'eau vive, des rivières et des océans, patronne de la navigation et protectrice des accouchements (Le Clézio, 1988, p.130). Le mythe de l'eau, très présent dans les cultures précolombiennes en général, raconte que la Terre et les montagnes sont des sortes de maisons remplies d'eau. La menace du déluge est celle de la fin du monde, le moment où la puissance de l'eau fera éclater la terre et détruira l'univers humain (Le Clézio, 1988, p.81).

En général, les peuples amérindiens considèrent l'eau comme un bien précieux qui fertilise la terre et rend la vie humaine possible. Pour ces raisons, dans les sociétés précolombiennes, l'eau est échangée avec les dieux contre le sang humain lors des sacrifices et des rituels. Ainsi, la vie sur la terre exigeait de faire un pacte avec les maîtres de l'eau, les dieux considérés les plus puissants. De fait, pour illustrer la sacralisation de l'eau et son assimilation à la Mère-Terre, les sages-femmes, *Temazcalteci* et *Yoaltici*, sont les gardiennes du bain de vapeur des *Aztèques*, nommé *temazcal*, qui symbolise la préservation du ventre maternel du peuple (Le Clézio, 1988, p.132). Selon les anciens Mayas, l'eau est symbolisée par la pierre de jade au milieu de la croix où pousse l'arbre de *Ceiba*, « le pilier de la voûte du ciel » et symbole du cœur du monde (Le Clézio, 1988, p.130 et p.81). Dans le *Codex Florentinus* et dans le livre de Bernardino de Sahagun est décrit un arbre « incrusté de mamelles », que l'on nomme « Terre d'eau fleurie », on y raconte qu'il nourrit les enfants morts en bas âge. Les mythes amérindiens de la genèse expliquent que l'eau fut à l'origine de la destruction d'un premier âge terrestre et en ce sens, les peuples

amérindiens racontent qu'eux-mêmes et leurs dieux sont venus des mers (Le Clézio, 1988, p.80-81). Comme nous y avons fait référence précédemment, l'assimilation des symboliques tellurique et aquatique compose la Mère-Terre comme référence au cosmos, à l'enveloppe de l'univers humain. Elle réfère originellement à l'expérience phénoménologique de la rencontre de l'horizon confondant la terre, la mer et le ciel.

La mer *ilhuicoatl*, l'eau qui s'unit au ciel, car les anciens habitants de cette terre pensaient que le ciel s'unissait à l'eau dans la mer, comme si c'était une maison dont l'eau était les murs et le ciel était posé sur eux (J.M.G. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, 1988, p.81).

2.3.3 Les assimilations de la Mère-Terre au stoïcisme et à l'abysse

L'histoire iconographique européenne du symbole de la Mère-Terre révèle des altérations, des transferts sémantiques, des transmutations de sa signification pour résister à une sorte d'androcentrisme symbolique grandissant depuis le néolithique (Durand, 1992, p.34). Le mouvement androcentrique correspond au masculin qui, par inertie à l'attachement du féminin à l'univers environnant et enveloppant, sera assimilé à l'autonomie, au détachement de l'humain de sa condition de nature et de là, au schème de la diaïrétique signifiant la division, la différence, l'opposition, l'élévation, la libération de la lourdeur de la matière (Durand, 1992, p.136-137 et p.305-306). Le développement d'un imaginaire valorisant l'ensemble symbolique attaché au masculin investira peu à peu la déesse-mère d'une négativité, celle de l'abîme et de la noirceur. Pour cela, la sensation d'enveloppement se transforme en sensation d'avalement et de chute (Durand, 1992, p.124 et 130). C'est d'ailleurs la notion de *Logos* pour les stoïciens qui s'imprénera de l'idée englobante et synthétique provenant du *muthos* (Fattal, 1987, p.120) et qui videra de son sens premier le mythe de Mère-Terre. Jaqueline Leclercq-Kadaner observe dans son texte

« De la Mère-Terre à la luxure » (1975) que *Gaïa* et *Tellus* vont préserver des liens subtils avec la déesse-mère en intégrant la mythologie chtonienne (tellurique) et les doctrines stoïciennes. Sa forme tellurique sera celle symbolisée par la terre considérée ventre maternel qui enfante les hommes ainsi que grottes et fentes des rochers comme lieux de gestation des enfants (Leclerq-Kadaner, 1975, p.37).

Dans le même sens, les *cenotes*, les grottes remplies d'eau de la vallée du Yucatan représentent les utérus de la déesse-mère (Le Clézio, 1988, p.136). Selon Gilbert Durand, les symboles de profondeur chez les chthoniens et d'abysse du giron proviennent de l'expérience de la matière et de la technique de l'ère primitive (Durand, 1992, p.262). À cette période, la grande image maternelle persiste sur sa « mytho-phorie » en incarnant le symbole de substance, la *materia* marine et tellurique au cœur de l'imaginaire ambiant. Naissent alors les grandes divinités ichthyomorphes, où l'*abyssus* féminisé est représenté par la suprême « avaleuse », la Mélusine, la Mère Lousine (Durand, 1992, p.260). Nous pouvons également remarquer qu'au sein du culte chilien et péruvien de la baleine *Mama-cocha*, *Mama-quilla*, « Maman-mer », se retrouve la déesse Inca, protectrice des femmes mariées et maintenant assimilées à la *Pachamama*, la Mère-Terre (Durand, 1992, p.256). L'assimilation de la déesse à la mer et au schème de l'avalément peut exprimer par là la matière difficile à pénétrer, à cultiver, pour laquelle la vie humaine en dépend (Durand, 1992, p.114 et p.260).

2.3.4 Les expressions patriotiques de la Mère-Terre

Dans l'Antiquité, le mythe de la Mère-Terre résonne à travers la « Grande déesse cyclique du drame agricole », où *Demeter*, fille de *Kronos*, remplace *Gé-meter*, « Mère-Terre » (Durand, 1992, p.262). La Mère-Terre réunissant la vie et la mort

dans un temps « cyclé », rythmé par les saisons, que l'on nomme agrolunaire, se verra être divisée lors de la séparation entre *Déméter* et *Perséphone*. Ce passage de la Mère-Terre à la femme-hummus³², est vécu de façon dramatique dit Mircea Eliade, car il évoque le délaissement d'une intuition immédiate, d'une non-séparation de l'humain et du divin pour une conscience d'être hors de la nature et de la femme (d'Eaubonne, 1976, p.84). *Kronos*, qui se construit en antithèse de la Mère-Terre comme symbole du temps mesurable, opposé au temps « cyclé », se fait promoteur de la transcendance, du néant et de la linéarité de l'évolution humaine (Durand, 1992, p.322). Dans la même optique, Natalie Ernout dans son texte « Platon, la mère, les mères après Nicole Loraux » (2015), revient sur l'analyse de cette dernière dans son livre *Né de la terre* et nous explique que l'imaginaire grec tend à exclure les femmes et le féminin des récits sur l'origine humaine. Ainsi, écrit Loraux, « ce n'est pas la terre qui imite la femme, mais la femme, la terre » (Ernout, 2015, p.3). Mais, la rhétorique politique de Platon déssexualise l'enfantement et fait disparaître également le rôle du père pour ne reconnaître que la Terre comme Mère unique. Conséquemment, on peut observer la figure du féminin et le rôle des mères à Athènes être transformés par ce déplacement de la signification de la Mère-Terre dans son assimilation aux symboles de patrie, de cité et de République à l'époque classique. Par exemple, selon Ernout, la Mère-Terre, considérée chez Platon matrice de l'humanité par sa capacité nourricière, finit par instrumentaliser et inférioriser le féminin en réduisant la maternité des femmes à des fonctions biologiques, soient l'accouchement et l'allaitement (Ernout, 2015, p.7). Cependant, Ernout admet que la dépossession du pouvoir spirituel de la maternité aux femmes qui implique le renoncement de ces dernières à leur rôle particulier est « le prix qu'elles payent pour être l'égal des hommes et accéder aux fonctions politiques et militaires ». Toujours à

32 « (...) d'Apollon à Mahomet sera réaffirmé que la Grande Mère, l'ancien principe de vie qui dispensait en tant que symbole double du Sein et de la Tombe une adoration et une terreur sacrées, n'est plus que ce simple terreau qu'on laboure, ce sillon qu'on enseme, ce champ qu'on possède et foule sous son talon » (Françoise d'Eaubonne, *Les femmes avant le patriarcat*, 1976, p.10).

propos de la philosophie de Platon sur la République, Ernout prétend que ce dernier veut éradiquer le pouvoir symbolique des mères pour éliminer tous risques de *stasis* (guerre civile), de division interne à la cité (Ernout, 2015, p.8). L'indifférenciation des sexes au sein d'une fiction sur l'origine du monde joue ici, écrit Platon, de « modèle dans le ciel pour celui qui sait le contempler et régler sur lui son gouvernement particulier » (République, Platon dans Ernout, 2015, p.9). Par conséquent, l'occultation du rôle particulier que jouent les femmes dans la maternité est pour Platon une concession qu'elles doivent faire pour réaliser l'égalité et l'unité au sein de la cité. Platon, d'une certaine manière, tente de déplacer la division dans les couches inférieures et à l'extérieur de la cité, de la vie sociale.

Dans la région méditerranéenne, lors du développement de la cité et de l'éloignement de la révolution néolithique, nous constatons une diminution de l'importance des déesses. Par exemple, *Apollon* prend la place de *Gaïa* en Grèce et de *Fortuna* à Rome et pour l'illustrer, on voit la déesse-mère nourrir le bébé de *Jupiter* sur ses genoux, puis quatre siècles plus tard, elle est réduite à porter le rôle de la fille de *Jupiter* considéré omnipotent. En revanche, *Athéna* remplace *Poséidon* comme représentante d'Athènes (Lambert, 2014, p.377). *Athéna* comme *Artémis*, et la minoenne de Crète, montrent que les échanges commerciaux et culturels au travers des voyages par bateau ont investi la déesse-mère d'autrefois, la « déesse-mer », de son rôle protecteur et guerrier (d'Eaubonne, 1976, p.158). Originellement, ce sont les assimilations de la déesse aux symboles aquatiques qui engendreront sa « mythoporie » dans l'imaginaire mercantile, voir militaire et politique. En outre, les déesses guerrières proviennent des assimilations patriotiques où la puissance matricielle est investie de celle des mers, une force, précisons-le, reposant sur la peur de l'inconnu des profondeurs marines et de son caractère submergeant (Durand, 1992, p.116). Ce segment de l'histoire du mythe de la Mère-Terre témoigne de sa représentation

symbolique en tant qu'unité patriotique et son utilisation à des fins de prises en charge politique de la division sociale. Le passage de la figure héroïque de l'empire à celle, ridiculisée, de la Rome chrétienne du moyen âge, nous l'observons auprès de la Mélusine; car, jadis déesse du Soleil, elle se retrouve cachée dans l'obscurité de la nuit pour préserver le prestige et la liberté que lui donne l'« armure du pouvoir mâle » (d'Eaubonne, 1976, p.145). Ainsi, de l'Antiquité à la modernité, toujours dans une valorisation négative, les déesses-mères évoqueront l'unité originelle et cosmogonique en protégeant les villes, les marins et les soldats, et en incarnant la mère de Dieu (Leclercq-Kadaner, 1975, p.38) ainsi que la justice et la révolution, comme le témoigne la Marianne, le symbole du mouvement ouvrier du XIXe siècle, et la Statue de la Liberté, le symbole de l'indépendance et de l'émancipation (Hobsbawm, 2011, p.175). De cet éclairage du régime imaginaire valorisant la prise en charge de la division, elle évoquera la dualité de la noirceur du passé et le triomphe de la lumière de l'esprit; de là, elle se dédoublera en incarnant d'un côté la mère-nature et la sorcière de la nuit et de l'autre, l'amoureuse et la justicière.

2.3.5 Les mutations de la Mère-Terre sous la chrétienté

De ces changements se dessine une séparation entre l'image maternelle puissante et « la femme fatale et funeste » (Durand, 1992, p.113-114). La première, la plus ancienne, sera celle rattachée aux matières aquatiques et terrestres, et la seconde, celle du christianisme et du moyen âge, sera celle valorisée négativement, où dans les légendes elle surgit sous une forme ridiculisée, minimisée. Par exemple, la Mère Oie ou Reine Pédauque, *ex-matronae* devenue Martines, est représentée avec des pattes d'oie pour inférioriser le féminin en l'associant aux activités profanes de la

quotidienneté du peuple³³ (Durand, 1992, p.260). De ce fait, elle fut intégrée à l'art carolingien où elle symbolisait « l'abondance et la félicité de la Nouvelle Terre restaurée par le Christ » (Leclercq-Kadaner, 1975, p, 38). La puissance féconde de la déesse-mère a été remplacée par une vision spirituelle de la maternité. Métaphoriquement, la Mère-Terre, la mère-nature doit remercier Dieu d'avoir été purifiée par le sang du crucifié. Elle doit se réjouir du règne de la lumière. De l'Antiquité jusqu'au haut moyen âge, on la retrouve accompagnée du serpent (symbole chthonien par excellence), de la corne d'abondance et du rameau feuillu lorsqu'elle intègre par exemple des scènes de triomphes impériaux (Leclercq-Kadaner, 1975, p.38-39).

Dès le XI^e siècle, on la retrouve sous la figure d'une jeune femme nourrissant, non plus des enfants, mais une vache et un serpent, et une autre se faisant agripper les seins par un lièvre et un dragon (Leclercq-Kadaner, 1975, p.40). Les iconographies de la femme allaitante peuvent être interprétées comme des résidus de la Mère nourricière, zoomorphe ou encore accompagnée d'animaux, comme la *Çatal Höyük*, la Femme et le Taureau (Durand, 1992, p.74 et p.88). En revanche, l'image d'une très belle femme munie d'un bandeau d'or qui donne son sein à une licorne présent dans un psautier byzantin du IX^e siècle montre une iconographie similaire à ces dernières, mais une signification différente, celle de la Vierge allaitant le fils de Dieu (Leclercq-

33 Robert Muchembled dans son livre *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)* (1978) décrit les transformations profondes apportées à la culture populaire du moyen-âge dans le but de former une culture de masse. Parmi les bouleversements amenés dans la vie quotidienne des gens, s'observe la pénétration d'une doctrine religieuse qui assimile la quotidienneté au profane et réserve le sacré à des personnes et des lieux appartenant à l'institution religieuse. À cette période, la Mère-Terre réfère à un imaginaire religieux enraciné au ras du sol, c'est à dire où métaphoriquement le bas du corps est ancré dans un sol fécondé par la pratique de l'agriculture. Ainsi, son imaginaire réfère à un univers religieux opposé à la division radicale entre le profane et le sacré que nous retrouvons auprès du christianisme. Les femmes jouant un rôle important dans la transmission de la culture populaire furent infériorisées et la symbolique féminine, la vie quotidienne et la reproduction des corps, diabolisées.

Kadaner, 1975, p.40). Ainsi, une signification de la Mère-Terre s'estompe avec le temps et les interprétations médiévales réduisirent les scènes de l'allaitement au « châtiment d'une femme de débauche tourmentée par les démons » (Leclercq-Kadaner, 1975, p.41).

2.3.6 La Mère-Terre et la colonisation des empires précolombiens

Auparavant, les divinités précolombiennes révèlent une ambivalence des affects et des genres, comme l'exprime la déesse *Cihualcoatl*, qui est vénérée pour sa puissance guerrière et agricole, mais également reconnue pour être la déesse du malheur, la Femme-serpent (Le Clézio, 1988, p.97). Il en est de même pour les dieux *Tlaloque*, *Huitzilopochtli* et *Tezcatlipoca* qui sont parfois des démons et des femmes (Le Clézio, 1988, p.97). L'ambiguïté des genres au sein des divinités précolombiennes découle d'un univers religieux où les métamorphoses sont très présentes, par exemple de l'animal à l'humain, de l'humain à l'entité divine (Le Clézio, 1988, p.137 et p.262). Si en Amérique latine, le serpent est souvent attaché à la déesse-mère, comme symbole guerrier, résidus aquatiques ou comme marque d'androgynie des divinités précolombiennes, en Europe, il prend un tout autre sens. C'est le cas de la sirène qui, réunissant les symboles de l'eau, du serpent et de la femme sous la chrétienté, désignera le péché de la séduction. Sur les églises d'Europe, on peut observer des figures de femmes pénétrées, manger par des serpents et des couleuvres, et leurs seins écrasés par une vipère (Leclercq-Kadaner, 1975, p.41). Ces scènes représentaient le sort réservé aux mauvaises mères, aux femmes adultères et aux filles-mères. Dans ces conditions, les représentations de femmes accompagnées d'animaux ainsi que de sirènes continuèrent à symboliser le péché. Provenant du mythe de la Mère-Terre, ces iconographies ont été assimilées à celui du péché originel. La sirène, qui au moyen âge associe la femme aux vices, sera

transmutée sur la scène où Ève est tentée par le serpent démoniaque (Leclercq-Kadaner, 1975, p.41). Si au départ le féminin était symbole nourricier, de la vie, mais également du repos éternel et paisible, il a été transfiguré en symbole de mort investi du sentiment de fatalité, de l'enfer. Cette partie de l'histoire du mythe nous révèle son assimilation aux doctrines stoïciennes qui évoque une valorisation négative de la déesse dans son assimilation aux plaisirs de la chair, du bonheur reposant sur les passions et les vices.

En Amérique latine, le père franciscain Bernardino de Sahagun, qui sera un des rares à commenter la colonisation espagnole des civilisations précolombiennes avec l'intention d'un historien (malgré un langage inquisiteur et extirpateur), compare *Cihualcoatl* à Ève de la chrétienté (Le Clézio, 1988, p.67 et p.263). Il la conçoit comme un démon qui pousse des cris terribles dans la nuit. Doña Marina, surnommée la *Malinche*, qui joue de médiatrice entre Moctezuma et Cortes dans le récit « Notre langue » sur la colonisation du Mexique de Bernal Díaz del Castillo, sera considérée la cause de la défaite de l'empire *aztèque* face aux Espagnols pour avoir dévoilé le lieu où gisait l'or à l'ennemi, et ce, par amour (Le Clézio, 1988, p.23 et p.35). Elle nous paraît symboliser le renversement de sens de la déesse-mère lorsqu'elle prendra le nom de *Malintzin*, la *Malinche*, le symbole de la mort, la « femme blanche » (Clézio, 1988, p.23). Dans ce contexte, la féminité associée à la mort préservera son côté malicieux, mais occultera sa puissance matricielle. Cette histoire du mythe de la Mère-Terre nous montre une perception du féminin qui se transforme en Amérique latine lors de l'intégration de l'imaginaire européen, ce dernier composé des idées de la Renaissance, des Lumières, de la modernité, de l'expansion du capitalisme. Des déesses précolombiennes au culte de la Vierge se dessinent une persistance du mythe de la Mère-Terre et une transformation de leurs significations passantes de sa forme aquatique, zoomorphe et tellurique à chrétienne

et patriotique. La déesse du jeune maïs, *uey Tecuilhuitl*, nommé aussi *Xilonen*, est perçue comme une Vierge-mère (Le Clézio, 1988, p.104). Aussi, la déesse *Illamatecutli*, une forme ancienne de *Cihualcoatl* et signifiant « Notre Mère » est vénérée sous le nom de *Tonantzin* et deviendra la *Guadalupe*, la Vierge Miraculeuse qui apparut au peuple du Mexique pour les guider dans leur lutte contre la colonisation (Le Clézio, 1988, p.105). De l'Europe à l'Amérique latine, l'Église ne réussira pas à faire sombrer dans l'oubli les déesses-mères. La présence des dames des fontaines, des fées et des représentations de la Vierge Mère ainsi que les assimilations chrétiennes des déesses précolombiennes sont là pour témoigner de la persistance du mythe. Pour cela, leurs transformations de signification révèlent une usure du germe mythique de la Mère-Terre qui préserve malgré tout son potentiel de revitalisation. Il sera question dans la poursuite de notre travail de voir cette dissémination du mythe de la Mère-Terre, vu ci-haut, être recomposée dans la contemporanéité à travers une joute symbolique renvoyant à une crise de l'unité sociale et du sujet.

2.3.7 Les « mytho-phories » utopique et politique de la Mère-Terre

Il est intéressant de souligner les observations de Éric Hobsbawm³⁴ sur les iconographies féminines au sein du mouvement ouvrier qui signifiaient un instant d'alimentation imaginaire tandis que les iconographies masculines correspondent plutôt à un moment d'activation et de pragmatisme (Hobsbawm, 2011, p.184). Malgré une volonté de représenter la classe ouvrière de façon réaliste, les artistes y fondent une idéalisation d'une société future avec des images familières (Hobsbawm, 2011, p.187). L'imagerie du printemps, des moissons et des danses païennes nourrit l'ère romantico-utopique du mouvement socialiste d'avant 1848 où la déesse du

³⁴ Dans le chapitre 7 « Homme et femme: images de la gauche » de son livre *Rébellions. La résistance des gens ordinaires. Jazz, paysans et prolétaires* (2011)

communisme rappelle Cérès, la déesse de l'agriculture de la mythologie romaine (Hobsbawm, 2011, p.196). Aussi, dans le célèbre tableau de Delacroix *La liberté guidant le peuple* de 1830, la liberté est représentée sous une forme figurative renvoyant à une femme réelle, malgré l'allégorie; Marie Deschamps qui inspira le tableau était une femme du peuple et, pour Balzac, elle était une paysanne à la peau foncée, le contraire de la femme bourgeoise de l'imaginaire public (Hobsbawm, 2011, p.175). Vue comme sexuellement émancipée, Barbier la voit enfanter les « enfants de la Bastille » et après de nombreux amants, « elle revient pour remporter les Trois glorieuses » (la révolution de juillet). Souvent dénudée, elle est tantôt déesse de la liberté, tantôt prostituée quand la liberté renvoie à la décadence bourgeoise plutôt qu'à la commune (Hobsbawm, 2011, p.176). La figure féminine de Delacroix exprime la force concentrée du peuple devenu invincible (Hobsbawm, 2011, p.178). La femme représentant ici le peuple révèle une figuration de l'unité sociale et patriotique. La Marianne, coiffée d'un bonnet phrygien et dénudée d'un sein ou au torse nu, et la Statue du communard Dalou, représentant la République, ont certes une connotation rebelle et polémique, mais elles symbolisent une morale reposant sur la vérité et la justice (Hobsbawm, 2011, p.179). Originellement, nous pouvons supposer que la nudité des sculptures de l'Antiquité évoque une sorte d'éveil de la conception de vérité au sein du développement de l'autonomie de la conscience humaine. Cela signifie un dévoilement de la conscience qu'on considère aveuglé par des faussetés se réalisant grâce à l'illumination de l'Esprit.

Selon Hobsbawm, l'esthétique du XVIII^e siècle liait la nudité du corps à l'idéalisation de l'être du futur (Hobsbawm, 2011, p.187). Les figures féminines se rhabillèrent et les iconographies se masculinisèrent un peu pour signifier le rétablissement du régime, le triomphe du mensonge, mais également pour signifier la fin du moment utopique du mouvement. Les torsos nus et musculeux des travailleurs représentés sur

les iconographies ouvrières sont d'une autre connotation. Nous ne commenterons pas cette idée, mais nous pouvons supposer qu'ils évoquaient la fascination pour un imaginaire mécanique, que l'on peut observer plus tard auprès des corps machines du stakhanovisme soviétique. Nous sommes tentée de voir l'iconographie féminine symboliser un moment d'approvisionnement idéologique, imaginaire, comme si elle incarnait le sens sur lequel s'appuie l'activité humaine. Le mouvement correspondant à la période préindustrielle était plus plébéien que prolétaire et revendiquait davantage une justice sociale, la marche des femmes sur Versailles de 1789 en est un exemple (Hobsbawm, 2011, p.179 et p.191). La masculinisation de l'iconographie révolutionnaire traduit ce passage du mouvement plébéien et démocratique à prolétaire et socialiste. Ce personnage féminin renvoie à l'utopie socialiste dans l'imagerie de la nature, de la fertilité, de la croissance et de l'épanouissement (Hobsbawm, 2011, p.195-198). Le délaissement de l'utopie pour le socialisme scientifique, rationalisant les modes d'organisation et les théories de lutte, vient marginaliser le rôle des femmes dans le mouvement. Le rôle utopiste et messianiste de la figure féminine du mouvement socialiste se distingue du rôle pratique de la figure masculine, ce dernier évoquant la violence du *hic et nunc* de la modernité (la figure prométhéenne du Puddleur de Meunier, l'effort physique qui épuise l'esprit) (Hobsbawm, 2011, p.200). Ainsi, dans le sens de la théorie de Hannah Arendt, la Mère-Terre évoque la « natalité politique » de la dimension inaugurale de l'action politique et au « donné », « ce à partir de quoi nous pensons » qui est assimilé à une féminologie de par son histoire symbolique (Collin, 1992, p.39).

Dans les sociétés modernes, l'unité formée en *a priori*, comme nous avons vu précédemment, est progressivement niée et conçue se réaliser *a posteriori* comme un effet des actions individuelles ou d'ensembles d'individus qui forment des groupes, des classes (Freitag, 2013, p.32). L'unité des sociétés modernes s'exprime à travers

les normes et les valeurs à caractères abstraits et universalistes, comme la conscience de classe et l'État sous forme de communauté politique (Freitag, 2011a, p.71). Pour cela, le mythe de la Mère-Terre verra son pouvoir être réduit à une allégorie et représenter des valeurs abstraites et universelles basées sur l'ontologie individuelle, comme le dénote la Marianne, symbole des valeurs de la République, soient l'égalité, la fraternité et la liberté. Si les figures féminines patriotiques, comme *Athéna* et la *Guadalupe*, ont obtenu une grande stabilité historique c'est en raison de leur forme objectivée dans les structures sociales politiques où l'imaginaire de la Mère-Terre y retrouvait ses conditions de redéploiement. En somme, l'institutionnalisation de la reproduction sociale en raison du développement d'une conscience de soi et de la société viendra disséminer le mythe à travers deux fonctions du discours, la légitimation et l'expressivité. Nous supposons que le dédoublement du mythe de la Mère-Terre reflète l'avènement de l'intégration de la différence où la sorcière et la figure patriotique renvoient à une manifestation de pouvoir et d'autorité, ainsi que la femme funeste et légère à une expressivité esthétique et morale. Autrement dit, en réaction à une prise en charge progressive de la différence par l'ordre transcendant assurant la reproduction de la société, le mythe de la Mère-Terre subira une dissémination et exprimera par là le délaissement d'un mode culturel-symbolique de la reproduction de l'unité sociale. Son intégration au sein d'un ordre politico-institutionnel la disperse auprès d'une diversité herméneutique où elle sert la connaissance de la société dans le champ scientifique tout en reproduisant la norme sociale.

2.3.8 Les myèmes d'autorité, d'ambiguïté et d'unité

Dans l'ensemble, nous voyons la Mère-Terre préserver dans la contemporanéité les myèmes de l'autorité, de l'ambiguïté et de l'unité. Au sein de la pensée

« décoloniale », le mythe de la Mère-Terre intègre le discours politique des mouvements autochtones en servant la réalisation d'un projet civilisationnel et en s'instituant dans les déclarations universelles à l'ONU, la Constitution équatorienne et le projet de loi bolivien (Alvizuri, 2012, p.110). Un processus d'alphabétisation des autochtones marquera la deuxième moitié du XX^e siècle; ce qui provoquera le pullulement d'intellectuels autochtones se revendiquant d'une mémoire commune, la formation de partis politiques autochtones et l'élaboration d'un projet de consolidation des institutions par des universités³⁵, un système de justice et d'administration, un modèle économique et politique, une méthodologie, une science et une spiritualité autochtone³⁶. L'imaginaire de la Mère-Terre devient politique en s'adressant à la capacité d'institutionnalisation des sociétés principalement lors des événements politiques de la déclaration du 22 avril comme symbole de la journée internationale de la Mère-Terre fait par l'ONU et la Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique et les droits de la Mère-Terre, appelé aussi « Contre-sommet sur l'environnement » en 2009. La Mère-Terre, en participant au projet d'autonomie politique et d'affirmation identitaire présente un projet d'harmonie entre l'humain et la nature³⁷ comme alternative à l'épistémologie occidentale qui est accusée de mettre l'humain en situation de domination de la nature.

35 « Décidés à décoloniser la pensée, les intellectuels *aymaras* s'organisaient pour constituer des « universités indiennes » où l'on apprendrait à raisonner au-delà de la logique cartésienne et occidentale. Les cours sur la vision andine du monde étaient à l'ordre du jour et les prophètes du *suma qamaña* [la Mère-Terre] – l'art du bien vivre, le bien-être – remplissaient les salles de réunions. Beaucoup de jeunes, de toutes conditions, participaient à la « religion *aymara* » faisant des libations à la *pachamama* [la Mère-Terre] » (Verushka Alvarez, *Le savant, le militant et l'aymara. Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)*, 2012, p.35-36).

36 Soulevons ici le caractère baroque de la culture latino-américaine et caribéenne en raison d'un développement institutionnel occidental intégrateur des savoirs traditionnels. Un élément spécifique de ces sociétés que nous analyserons dans le troisième chapitre au point 3.3.1 p.106.

37 « La Terre Mère est une communauté unique, indivisible et autorégulée d'êtres intimement liés entre eux, qui nourrit, contient et renouvelle tous les êtres » (Droits de la Terre Mère, p.1).

Selon Omar Felipe Giraldo, le paradigme du pachamamisme et l'utopie du *Buen vivir*³⁸, dans lequel s'inscrit la Mère-Terre, régissent la vie quotidienne rurale latino-américaine et proposent un changement radical épistémologique (Felipe Giraldo, 2012, p.2). De la Mère-Terre à la Mère-Patrie, la déesse féminine devient allégorie et cette rationalisation la fait subsister comme symbolique autoritaire sur un territoire. En tant que symbole d'autorité de la nature, elle est invoquée pour manifester une appropriation du territoire dans le but de la protéger des agressions du capitalisme³⁹. La *pachamama* est issue de la cosmogonie andine en tant que conception de la formation de l'univers humain. Selon Óscar Arce Ruiz, dans son article « Temps et espace à *Tiwantinsuyu* »⁴⁰ (2007, traduction libre), le concept de *pacha* est lié aux conceptions spatiales et temporelles de la cosmologie andine. Dans l'ordre précolombien, *pacha* est une représentation unifiante du temps et de l'espace ainsi que des éléments statiques et dynamiques. Elle se divise en deux dimensions; *Kaylla* qui réfère à la fin du monde, aux lieux inaccessibles et à la position d'en bas, et *Tiqsi* qui désigne la zone des vivants, du visible et de la position d'en haut (Arce Ruiz, 2007, p.2). Selon lui, la *pachamama* fait directement référence à *Wirinja*, la Vierge, la mère du fils du Dieu chrétien qui surgit du monde souterrain où il lui arrive d'être également considérée comme la femme de *Tio*, le diable (Arce Ruiz, 2007, p.6).

38 « Elle [l'utopie du *Buen vivir*] proposait un nouveau modèle fondé sur le principe de vivre en harmonie avec la nature (*vivir bien* en espagnol). Il ne s'agissait pas de revenir à l'ère préindustrielle mais de trouver des alternatives au modèle du développement capitaliste, qui détruit l'environnement, qui est à l'origine des crises financières, énergétiques et alimentaires et qui est responsable du changement climatique et des profondes inégalités à l'intérieur des sociétés et entre les peuples » (Morin, « Les droits de la Mère-Terre et le bien vivre, ou les rapports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète », 2013, p.7).

39 « Reconnaissant que le système capitaliste ainsi que toutes les formes de déprédation, d'exploitation, d'utilisation abusive et de pollution ont causé d'importantes destructions, dégradations et perturbations de la Terre Mère qui mettent en danger la vie telle que nous la connaissons aujourd'hui par des phénomènes tels que le changement climatique » (Droits de la Terre Mère, p.1).

40 « *Tiempo y espacio en el Tiwantinsuyu* »

Cette cosmologie intégrant l'imaginaire occidental-catholique perçoit la Vierge-mère devenir une déesse infertile au moment de la période solaire. Olivia Harris, dans son livre « *The mythological figure of Earth Mother* » (2000), remarque que l'assimilation de la *pachamama* à la Vierge Marie se retrouve davantage chez les cultes urbains et créoles, et se sépare en une expression maternelle bienfaisante et une autre « malicieuse, cupide et menaçante » (Poupeau, 2011, p.3). Selon elle, c'est « une puissance surnaturelle ambiguë capable de produire la sécheresse comme la fertilité, et avec laquelle il faut entretenir des rapports prudents et respectueux » (Poupeau, 2011, p.11). Ainsi, la divinité de la Mère-Terre « mytho-phorise » la « dualité » de la vie, ses angoisses et ses espérances, en désignant la sécheresse et la fertilité et en renvoyant autant à la menace qu'au sacrifice humain. Pour cela, le sociologue Franck Poupeau dénote qu'il faut l'appréhender comme « une puissance surnaturelle ambiguë » avec laquelle nous devons être prudents (Poupeau, 2011, p.2). De plus, la cosmologie autochtone en général ne limite pas leur interprétation de la déesse-nature à sa dimension féminine, elle lui donne un sens patriotique, quasi synonyme de la Nation, c'est un « emblème des mondes indigènes » (Poupeau, 2011, p.11). En ce sens, *pacha* renvoie au « champ sémantique incluant le cycle du temps, de l'espace et de la terre » et *mama*, à la dimension d'autorité, venant en quelque sorte minimiser la symbolique féminine. Ainsi, au même titre que la rhétorique de Platon, vue précédemment, la *pachamama* constitue une projection idéalisée de l'unité sociale. Poupeau, citant Catherine Allen, écrit à ce sujet : « Perçue comme animée, consciente et pleine de pouvoirs, elle est censée constituer « une société parallèle à la terre humaine avec laquelle elle est en interaction constante » (Poupeau, 2011, p.11).

2.4 Conclusion

De ce point de vue, la résurgence contemporaine du mythe de la Mère-Terre paraît appuyer un mouvement social anti-capitaliste, écologique et féministe en faisant réémerger des sensations et des réflexions forgées dans des expériences collectives passées. Nous avons vu que la Mère-Terre témoigne d'expériences sociales et dans son accumulation imaginaire et historique, elle se préserve, se nie, se renverse, se revalorise. Dans le chapitre suivant, nous verrons la situation de l'Amérique latine et des Caraïbes être caractérisée par un décalage des mécanismes d'intégration moderne et traditionnelle qui compose la situation historique de la réalité culturelle et politique venir sous-tendre par des conflits identitaires la reproduction sociale. Cette situation d'inégalité sociale figure une contingence historique faisant du féminisme latino-caribéen un événement de prise de conscience de l'impérative nécessité de penser la totalité sociale, dont ses ambiguïtés, ses complexités et ses dualités. Nous allons voir que les modalités politiques et philosophiques dans lesquelles les féministes latino-caribéennes élaborent une théorie du sujet impliquant une perspective historiciste, géopolitique, ontologique, sociologique et politique de la réalité sociale transforme une « zone de turbulence identitaire » en une « zone de dialogue et de traduction interculturels ». Dans cette optique, l'imaginaire duel de la Mère-Terre s'observe au sein des théories féministes latino-caribéennes élaborées sur les rapports interculturels comme une sensibilité à l'ambiguïté et à la complexité des expériences vécues.

CHAPITRE III

L'IMAGINAIRE ÉPISTÉMIQUE DE LA MÈRE-TERRE ET LA THÉORISATION FÉMINISTE LATINO-CARIBÉENNE DU SUJET FEMME

3.1 Introduction

Au regard de ce que nous avons étudié dans les chapitres précédents sur le phénomène mythique et imaginaire, la Mère-Terre joue de représentation de l'unité sociétale servant à la fois de « reliance » sociale et d'outil de compréhension de soi et de la société. La Mère-Terre, composée des mythèmes d'autorité, d'ambiguïté et d'unité, peut s'observer au sein des théories féministes latino-caribéennes comme un mouvement d'enveloppement, un désir d'aller à l'origine des choses qui donne une sensibilité à la nuance, à l'indéfini, à ce qui échappe à la raison, au visible. Ainsi, nous observerons le mythe de la Mère-Terre venir émerger de l'imaginaire épistémique des féministes latino-caribéennes comme une approche ambiguë et complexe des expériences vécues. Principalement, nous prendrons conscience que la Mère-Terre vient « mytho-phoriser » la crise civilisationnelle en prenant part à l'imaginaire épistémique des féministes latino-caribéennes comme un imaginaire exprimant une volonté de questionnement de la totalité de l'expérience sociale. Nous allons voir que la crise civilisationnelle se comprend comme un « chaos créateur » de fragmentations identitaires en raison d'une guerre menée contre les civilisations, ce qui engendre une crise du sujet. Par conséquent, les féministes latino-caribéennes

sont confrontées à une crise de sujet féministe, le sujet femme, et cela provoque un bouleversement des modalités organisationnelles de leur mouvement. Ainsi, nous constaterons que le capitalisme néolibéral, considéré par la féministe Amalia E. Fischer P. et le sociologue Jacques-Alexandre Mascotto comme un « chaos créateur » de fragmentations identitaires, engendre une crise du sujet et des sociétés.

Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la crise du sujet femme au sein d'une reconfiguration néocoloniale de l'ordre mondial où l'impérialisme néolibéral exacerbe un rapport hégémonique entre les féministes. La critique de l'impérialisme néolibéral et de l'éclatement du sujet amène les féministes latino-caribéennes à articuler les rapports de classe, de race et de sexe dans une analyse intersectionnelle ainsi que leurs appartenances culturelles, mémorielles et civilisationnelles dans une pensée située. Selon nous, les féministes latino-caribéennes, en raison d'une conscience civilisationnelle forte, voient cette situation de crise comme une opportunité pour penser les rapports d'altérité et les sujets dans leur incomplétude et leurs compositions complexes d'appartenances et d'oppressions. En deuxième lieu, nous explorerons les contradictions issues des inégalités, des exclusions, des ambiguïtés entre les appartenances et les oppressions comme une « zone de turbulence identitaire » capable d'engendrer de nouveaux imaginaires. Nous verrons que la zone de turbulence identitaire créée par l'impérialisme néolibéral engendre une « zone de dialogue et de traduction interculturels » où la crise du sujet sera surmontée par un rapport d'altérité où est accepté l'état d'incomplétude des sujets et des cultures. Nous tenterons de défendre qu'en raison d'une opposition de la pensée « décoloniale » à l'impérialisme néolibéral qui mobilise les appartenances à la civilisation et à la société, les féministes latino-caribéennes vont repenser les rapports d'altérité entre les sujets, les cultures, les nations de manière à dépasser l'état de fragmentation identitaire. Ainsi, nous allons voir que l'imaginaire de la Mère-

Terre, en remettant en question la conception occidentale de la vérité, sert la formation d'une épistémologie du Sud.

3.2 La crise du sujet femme face au contexte néocolonial

D'abord, nous proposons de voir la reconfiguration de la réalité coloniale dans les années 80 composer le contexte politique et économique qui contribua à la prise de conscience féministe de la crise du sujet femme et, dans un même souffle, qui radicalisa leur théorisation de manière différente par rapport au féminisme occidental. Selon des théoriciennes féministes latino-caribéennes comme Yuderkis Espinosa⁴¹, Ximena Bredegal⁴² et Amalia E. Fischer P.⁴³, les féministes latino-caribéennes depuis les années 90, se préoccupent de l'autonomie de leur mouvement en remettant en question le financement et les structures démocratiques de leurs organisations, ce qui les amène à observer un rapport hégémonique interne au sein de leurs productions de savoirs et de connaissances. La reconfiguration de l'ordre mondial en raison d'un impérialisme néolibéral à la sortie de la guerre froide amène les féministes latino-caribéennes à redéfinir les modalités de leur lutte, dont leurs relations avec les féministes occidentales. Dans ce premier développement, nous prendrons conscience de l'établissement des rapports hégémoniques internes au féminisme principalement au sein du phénomène de pouvoir que représentent les organisations humanitaires et de développement social qui prennent place dans les espaces publique et politique des sociétés latino-américaines et caribéennes. Nous

41 Dans son article « *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos : complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional* » [Ethnocentrisme et colonialité au sein des féminismes latino-américains : complicités et consolidations des hégémonies féministes dans l'espace transnational] (2009, traduction libre)

42 Dans son article « *El feminismo autónomo radical, una propuesta civilizatoria* » [Le féminisme autonome radical, une proposition civilisatrice] (2010, traduction libre)

43 Dans son article « *Los complejos caminos de la autonomía* » [Les chemins complexes de l'autonomie] dans Curiel, Falquet et Masson, (2005, traduction libre)

allons voir que le pouvoir financier et politique des ONG engendre une condition géopolitique inégale qui crée une dépendance idéologique des féminismes latino-caribéens à l'égard des productions et des processus de construction des théories politiques mis en place par des féministes professionnelles et de classes privilégiées (Espinosa, 2009, p.40).

En deuxième lieu, nous ferons état de la situation fragmentée des vécus identitaires comme une conséquence de l'impérialisme néolibéral. Nous verrons que, comparativement aux féministes postmodernes occidentales, les féministes latino-caribéennes voient l'impérialisme néolibéral comme un « chaos créateur » de fragmentations identitaires qui exige, afin de s'y opposer, de comprendre le sujet comme un composé d'appartenances et d'oppressions produit au sein d'un rapport social complexe. Selon les féministes latino-caribéennes, reconnaître la pluralité du sujet femme exige une analyse intersectionnelle des rapports d'oppression, une théorisation des conditions de production des identités ainsi qu'une compréhension de la complexité de leurs articulations. Dans un troisième temps, nous allons voir que le contexte néocolonial, un impérialisme néolibéral, vient motiver un projet critique et autonome de théorisation féministe du sujet à travers une pensée et une praxis situées des femmes de l'Amérique latine et des Caraïbes (Espinosa, 2009, p.40). En raison de l'absence d'une oppression commune, l'analyse intersectionnelle, c'est-à-dire celle qui tente d'articuler les oppressions de classe, de race et de sexe, servira leur théorisation du sujet femme. En somme, nous constaterons au sein du projet d'autonomie féministe latino-caribéenne se réaliser une critique et une réflexion « décoloniale » où l'imaginaire de la Mère-Terre s'exprime à travers une sensibilité à l'ambiguïté, à la nuance et à la complexité.

3.2.1 L'impérialisme néolibéral et l'hégémonie interne au féminisme

En référence à notre développement du premier chapitre (voir section 1.2.1), nous observons les femmes des milieux intellectuels et politiques des sociétés latino-américaines et caribéennes intégrer et réfléchir les théories féministes dans un contexte où évoluent une pensée « décoloniale », une désoccidentalisation de la pensée. Par ailleurs, nous constatons au sein de la littérature féministe latino-caribéenne une préoccupation importante relative à l'indépendance et à l'autonomie de la pensée. De ce projet décolonial et d'autonomie naîtra une nécessité de comprendre les rapports hégémoniques au sein d'une géopolitique s'avérant déterminante des pensées féministes, des orientations épistémologiques. Yuderkis Espinosa, une psychologue et philosophe féministe de l'Université de Buenos Aires⁴⁴, fonde avec d'autres intellectuelles féministes, comme Ochy Curiel⁴⁵, le GLEFAS (Groupe latino-américain d'étude, de formation et d'action féministe) qui s'attarde, entre autres, à rendre intelligibles les tensions théoriques-politiques qui traversent l'histoire du féminisme latino-caribéen. Dans le cadre de ses recherches, Espinosa s'intéresse à « l'histoire de la colonisation géopolitique et discursive du continent »⁴⁶ et dénonce la reconfiguration d'un rapport hégémonique avec le féminisme occidental participant à un plan de développement néolibéral de la périphérie (Espinosa, 2009, traduction libre, p.40 et p.44). Selon elle, l'intégration au sein des

44 Elle a également fondé les Chinchetas et organisé la VIII^e Rencontre féministe en République dominicaine (Falquet, 2011, p.49).

45 Elle est une féministe lesbienne afrodescendante dominicaine anthropologue et auteure. Elle a aussi fondé le groupe les Chinchetas et organisé la VIII^e Rencontre féministe en République dominicaine. Elle est également membre des Próximas, des Lesbianas feministas en colectivo (Mexique) et du GLEFAS (Falquet, 2011, p.45).

46 [*la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente*] dans « *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos : complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional* » [Ethnocentrisme et colonialité au sein des féminismes latino-américains : complicités et consolidations des hégémonies féministes dans l'espace transnational] (Espinosa, 2009, traduction libre)

féminismes latino-caribéens d'un discours hégémonique féministe se réalise à travers des mécanismes de coopération et des espaces transnationaux de production qui orientent une implantation des idées démocratiques venant reconstituer une réalité coloniale (Espinosa, 2009, p.44).

D'après Espinosa, à la fin de la guerre froide (1991), des grandes conférences organisées par les États-Unis et des gouvernements néolibéraux⁴⁷ reconfigurent un cadre de production de discours et de développement social, qualifié de postcolonial⁴⁸, qui « disloque la connaissance de sa localité géoculturelle » (Espinosa, 2009, p.45). À l'intérieur de ce contexte, Espinosa voit le phénomène d'« ONGisation » du féminisme imposer une domination par des ONG (organisations non-gouvernementales) et des professionnelles féministes (Espinosa, 2009, p.51). Également, Fischer dans son article « Les chemins complexes de l'autonomie »⁴⁹ (2005, traduction libre) raconte que les années 70 et 80 présentent une période de préoccupation importante en ce qui a trait à l'autonomie du mouvement féministe dans sa relation avec l'État et les partis politiques. À ce sujet, l'implication des féministes dans la lutte armée et les partis politiques vient à former des relations internes générant des conflits, des tensions qui ont, selon Fischer, presque déchiré le

47 « [Howard] Wiarda rappelle qu'en 1978, douze des vingt pays latino-américains étaient gouvernés par des régimes militaires. La liste incluait l'Argentine, la Bolivie, le Brésil, le Chili, l'Équateur, le Salvador, le Guatemala, le Honduras, le Paraguay, le Pérou et l'Uruguay. Venaient s'y ajouter cinq autres pays de caractère autoritaire et parfois même totalitaire: Cuba, la République Dominicaine, Haïti, Mexico et le Nicaragua ». En fait seuls trois pays (Colombie, Costa Rica et Venezuela), ajoute-t-il, avaient des régimes démocratiques, quoique ceux-ci pouvaient être qualifiés de démocraties dirigées par l'élite » (André Corten, « La démocratie et l'Amérique latine: théories et réalités », 2001, p.1).

48 Le philosophe et sémioticien Walter Mignolo, qui veut rétablir et redéfinir les humanités à l'intérieur d'un monde transnational, voit le postcolonialisme comme une réflexion s'inscrivant à l'intérieur du mouvement « décolonial » qui cherche à surpasser une compréhension binaire, figée et établie des rapports de pouvoir, soient homme-femme, centre-périphérie (Mignolo, 2009, p.1 et p.23).

49 « *Los complejos caminos de la autonomia* »

mouvement en deux grandes orientations (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.61). En tous points, le débat féministe latino-caribéen sur l'autonomie du mouvement souleva à travers une production collective dans tout le continent une réflexion sur le financement et l'organisation démocratique interne au féminisme. D'ailleurs, le collectif féministe *Cómplices*, composé de femmes chiliennes et mexicaines, dénoncent des ONG états-uniennes comme le AID⁵⁰ (Actions intégrées de développement) et l'USAID (Agence internationale de développement des États-Unis) pour avoir financé des guerres, des dictatures, des partis fascistes⁵¹ et des interventions militaires, tout en ingérant des instances féministes latino-caribéennes (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.69). Notamment, le groupe féministe bolivien *Mujeres Creando*, dénonce le microcrédit dans un livre *La pauvreté, un grand business*⁵² et organise une longue mobilisation rassemblant 15 000 personnes se disant victimes des banques et des ONG (Falquet, 2014, traduction libre, p.48).

De cette manière, les orientations politiques diverses qui traversent le mouvement créent des tensions internes, et le financement influence l'orientation et l'organisation démocratique du mouvement en provoquant de la compétition entre les féministes en plus de favoriser l'occultation d'informations dans le but d'obtenir du financement. Dans cette optique, Fischer, en référence à la critique des ONG produites par les groupes féministes *Cómplices*, ATEM (Association de travail et d'étude sur les femmes), *Las Próximas* et *Mujeres Creando*, accuse l'institutionnalisation du

50 Le AID, une agence états-uniennne, est accusé d'avoir financé la déstabilisation du gouvernement sandiniste ainsi que des agressions envers quelques États de l'Amérique latine, comme le Brésil et le Chili, sans parler de son appuie à une campagne de stérilisation forcée au sein de quelque pays comme l'Argentine et le Brésil (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.69).

51 Par exemple, une pinochiste fut désignée pour représenter les ONG féministes de l'Amérique latine et des Caraïbes à la IV Conférence de la ONU à Beijing en 1995 (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.69-70).

52 *La pobreza, un gran negocio*

féminisme d'alourdir le mouvement par une bureaucratie et faire preuve d'un manque de clarté quant au trafic d'influence qui distribue les pouvoirs et construit les directions et les hiérarchies au sein du mouvement. Selon Fischer, l'institutionnalisation et le financement du mouvement féministe latino-caribéen, qui se diversifie entre les ONG, les États, les gouvernements, les académies et les systèmes parlementaires et judiciaires, vient complexifier la question de l'autonomie (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.63 et p.73). Selon Fischer, l'« ONGisation » et l'institutionnalisation du féminisme transforment les rapports entre féministes en relations entre patron et employé ainsi que le travail de lutte en marchandise où il doit être produit de manière efficiente et productive (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.65). D'un autre côté, selon Fischer, il faut reconnaître que l'institutionnalisation du féminisme permet de produire des changements radicaux au sein de la société; entre autres, en communiquant les informations produites à travers le mouvement et en rassemblant au niveau local, régional, national et international des féministes travaillant dans différents secteurs de la société (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.63-64).

Dans ces conditions, les rencontres féministes latino-américaines et caribéennes qui se déroulent partout sur le continent de 1981 à 2014 prennent peu à peu conscience de leur histoire « d'exclusions et de mises sous silence » (Hernández Castillo, 2012, p.10). Les cercles féministes réalisent que la délocalisation des femmes de la connaissance géopolitique est un effet d'un nouvel ordre mondial, et, de ce fait, elles vont craindre un projet démocratique défendu par des féministes formées et financées par des ONG internationales principalement en raison de son manque de circulation de l'information et de consultation de la base (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.70). Selon Ximena Bedregal dans son texte « Le

féminisme autonome radical, une proposition civilisatrice »⁵³ (2010, traduction libre), les années 90 sont significatives d'une déroute de la radicalité féministe des années 70-80 en raison des moyens entrepris pour discuter de l'expérience historique concrète des femmes, soit « le pouvoir d'agir⁵⁴, les Sommets, la Banque mondiale, la globalisation, le mandat suprême de la coopération internationale »⁵⁵ (Bredegal, 2011, traduction libre, p.3). Ces moyens entrepris restreignent le potentiel de produire de la nouveauté, de formuler des utopies à partir de la radicalité. Selon *Cómplices*, ils parcellisent les propositions et laissent intouchables et immobiles les bases symboliques et réelles valorisées par l'oppression. En plus de produire de nouvelles formes de marginalités, ils reproduisent une hiérarchie entre les femmes, entre celles qui détiennent le savoir des experts et celles qui profitent de ces savoirs. En tous points, ces moyens empêchent les femmes « d'exercer de nouvelles formes culturelles et de sociabilité »⁵⁶ à partir de leurs expériences (Bredegal, 2011, traduction libre, p.3).

La critique féministe latino-caribéenne des ONG exige maintenant que nous faisons état du contexte dans lequel elle émerge. À ce propos, soulignons que l'impérialisme néolibéral, ayant pour centre les États-Unis, empêche les pays de se doter d'un système de sécurité sociale et de service public en exerçant une domination économique qui démantèle les États. L'« ONGisation » du féminisme vient, en conséquence, pallier cette crise des structures sociales et contribuer, par une participation à une reconfiguration de l'ordre mondial, à déposséder les États de leur souveraineté nationale et, par voie de conséquence, de leur capacité de traduire en normes sociales leurs imaginaires, leurs identités, leurs expériences politiques

53 « *El feminismo autónomo radical, una propuesta civilizatoria* »

54 Plus connu en anglais sous l'expression « *Empowerment* »

55 « *el empoderamiento, las cumbres, el Banco Mundial, la globalización y el mandato supremo de la cooperación internacional* »

56 « *de ejercitar nuevas formas de cultura y sociabilidad* »

collectives. Notons que, selon Fischer, nous devons comprendre la critique engagée par les féministes latino-caribéennes du financement et de l'organisation démocratique interne au féminisme non comme une accusation qui engendrerait la culpabilité, mais plutôt comme un processus d'auto-critique essentielle à la poursuite d'un horizon commun d'autonomie (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.68). En ce sens, il faut voir cette prise de conscience s'inscrire dans un projet « décolonial » où se réalise une compréhension latino-américaine théorique du capitalisme et du néolibéralisme dont nous fait part, entre autres, le sous-commandant Marcos du mouvement zapatiste; l'intervention sociale et économique des ONG internationales au sein des mouvements locaux et citoyens est une conséquence de « la quatrième guerre mondiale » menée, cette fois, non entre les civilisations, mais contre les civilisations et se lève face à cela « une volonté de résistance au nouvel ordre mondial et au crime contre l'humanité » (Bensaïd, 1998, p.3; Marcos, 1997, p.7). La rhétorique de la mondialisation par laquelle cette guerre se légitime, nous dit Bensaïd dans son article « Marcos et le miroir brisé de la mondialisation », dépolitise en contraignant le devenir humain à la fatalité des lois économiques et en produisant, en guise de critique du capitalisme de crise, un moralisme humanitaire, consolateur (Bensaïd, 1998, p.3). Selon les féministes Marta Fontenia et Magui Bellotti⁵⁷, le contexte socio-économique des années 70 dans lequel s'inscrit le phénomène de l'« ONGisation » est marqué par une crise de l'État providence, l'échec du socialisme « réellement existant » et le triomphe du capitalisme global, le néolibéralisme, où les institutions économiques, sociales et politiques s'en trouvent transformées (Fontenia et Bellotti, 1999, p.29), pour ne pas dire dévoyées, voire dépecées.

57 Dans leur article « *ONGs, financiamiento y feminismo* » [ONG, financement et féminisme] (1999, traduction libre)

Selon Marcos, dans son article « La quatrième guerre mondiale a commencé » (1997), le néolibéralisme est « une nouvelle guerre de conquête de territoires » suite à la défaite du camp socialiste à la sortie de la guerre froide (la troisième guerre mondiale non assumée comme telle); il provoque l'ouverture sans balises ni rivages des marchés, la redéfinition d'un nouvel ordre mondial et un affrontement « entre des grands centres financiers » (Marcos, 1997, p.1). Le féminisme latino-caribéen nous paraît en conséquence réagir à cette reconfiguration du monde engendrée par « la quatrième guerre mondiale » où les modalités de l'organisation féministe s'en trouvent modifiées. Mercedes Olivera Bustamente, une des membres actives et fondatrices du MIM (mouvement indépendant des femmes) rapporte⁵⁸ le positionnement éclairé de plus de 500 femmes indiennes et métisses contre « la situation de guerre et de violence structurelle » marquant le Chiapas (Olivera dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.131). Mais, si la conquête du territoire est un phénomène bien réel pour ces femmes qui font face aux contres-insurrections qu'elles qualifient de « guerre de basse intensité » menée à l'égard des résistances sociales et citoyennes, l'impérialisme à caractère médiatique et intellectuel reste plus difficile à définir et à contrer. Pour Espinosa, le féminisme, qualifié d'impérialisme qui nie les frontières séparant les femmes, dénote un privilège de classe qui, en déterritorialisant l'activisme, engendre une déconnexion réelle des féministes de leurs bases (Espinosa, 2009, p.40). En résumé, le nouvel ordre mondial atteint la production des savoirs dans leur autonomie par rapport à la sphère financière et politique et s'opposer à cette dernière exige, selon Espinosa, une prise de conscience des nouvelles modalités de lutte du mouvement féministe.

58 Dans son article « El movimiento independiente de mujeres de Chiapas y su lucha contra el neoliberalismo » [Le «Mouvement indépendant des femmes» du Chiapas et sa lutte contre le néolibéralisme] dans Curiel, Falquet et Masson (2005, traduction libre)

Notons que la reconfiguration du rapport colonial à la sortie de la guerre froide témoigne d'un impérialisme « aterritorial », c'est-à-dire que, selon le sociologue Jacques-Alexandre Mascotto⁵⁹, nous sommes confrontés à une guerre menée non « entre », mais contre les civilisations. Comparativement à l'impérialisme colonial, l'impérialisme du néolibéralisme ne conquiert pas de territoires, il s'insère au sein des États nationaux par les organisations capitalistes et internationales afin de dominer les marchés. Les États-Unis d'Amérique, selon Mascotto et en référence aux travaux de Hobsbawm sur le sujet, n'ont pas de « politique étrangère », car la diffusion des idées impériales américaines se réalise par le biais des grandes corporations (Mascotto, 2015a, p.29). En conséquence, les États nationaux se dépolitisent dans l'engrenage d'une gestion des populations réduites au statut de main-d'œuvre pour les entreprises et d'une modification de leurs juridictions permettant l'ouverture des marchés. Historiquement, selon Michel Freitag, la révolution industrielle a renversé la subordination du champ économique à celui de la culture en se servant du libéralisme comme point d'appui idéologique. L'effondrement du capitalisme d'État, des régimes socialistes aux États providence, a entraîné une guerre menée par les États-Unis, qui selon la journaliste spécialiste de la politique américaine Diana Johnstone, vise la déstabilisation des États et le maintien d'un chaos permettant l'intégration des marchés et la soumission des pouvoirs nationaux aux organisations capitalistes. Johnstone écrit:

La caractéristique principale de ces guerres menées par les États-Unis est qu'elles ne sont ni gagnées ni perdues, dans le sens que l'on n'atteint jamais « la démocratie » proclamée comme objectif. On casse une société, produisant un désordre ingérable dont l'un des résultats est de provoquer des flots de réfugiés qui déferlent aujourd'hui sur l'Europe (Diana Johnstone, «La campagne américaine de dénigrement de la France semble avoir terrifié Paris», 2015, p.1).

59 Dans son texte « Michel Freitag : Principe civilisationnel contre “civilizational fracking” du capital et du système américain » (2015)

Aussi, le sous-commandant Marcos appréhende, de la même manière que Johnstone la mondialisation comme « une extension totalitaire » de la logique financière du capitalisme qui a comme première victime le marché national. Marcos écrit :

La quatrième guerre mondiale — avec ses mécanismes de destruction-dépeuplement, reconstruction-réorganisation — entraîne le déplacement de millions de personnes. Leur destinée est d'errer, leur cauchemar sur le dos, afin de constituer une menace pour les travailleurs disposant d'un emploi, un épouvantail de nature à faire oublier le patron et un prétexte pour le racisme (Sous-commandant Marcos, « La quatrième guerre mondiale a commencée », 1997, p.5).

Selon lui, nous assistons à la destruction de l'État moderne par son successeur, le néolibéralisme⁶⁰ (Marcos, 1997, p.2). Par ailleurs, les États nationaux, loin de disparaître, sont « contraints à redéfinir leur identité » (Bensaïd, 1998, p.2). Les organisations étrangères humanitaires et de développement social qui s'ingèrent au sein des pouvoirs nationaux ne font que refléter la menace de la dépossession du pouvoir des citoyens par la mondialisation. Dans ce nouveau modèle d'État-nation, la politique ne sert qu'à gérer l'économie et les politiciens ne sont que « des gestionnaires d'entreprises » (Marcos, 1997, p.2). Les populations sont soumises à une instabilité et une insécurité autant politiques qu'économiques les mettant dans une dépendance de plus en plus grandissante aux entreprises. Comme l'écrit Bensaïd, les populations « ne trouvent plus de place, de lieu, de cité où vivre en condition de citoyens » (Bensaïd, 1998, p.2). « La scène planétaire est transformée en nouveau champ de bataille où règne le chaos » (Marcos, 1997, p.2). Ainsi, en raison du contexte chaotique provoqué par un démembrement des États nationaux, les populations tendent à épouser une culture étasunienne leur renvoyant cette situation d'instabilité, qu'on peut qualifier selon Mascotto d'anti-civilisationnelle (Mascotto, 2015b, p.1).

60

La géopolitique du chaos vise ainsi à mettre en place une (anti)civilisation opérationnelle qui ne veut plus rien savoir des fondements socio-symboliques des sociétés, comme des rapports des êtres humains à « l'invisible » – par exemple, la faculté de l'inutile, la production symbolique de la beauté, un rapport particulier à la mort... – sur lesquels se fonde toute véritable civilisation (Jacques-Alexandre Mascotto, « Le chaos créateur », 2015b, p.1).

3.2.2 La fragmentation identitaire en contexte néolibéral

Nous allons voir maintenant que le « chaos créateur » du capitalisme engendre des fragmentations identitaires mettant la conception du sujet femme en crise et par le fait même, le sujet du féminisme. Face à cette situation, les féministes latino-caribéennes, dans un projet « décolonial » et critique de l'impérialisme culturel néolibéral, vont théoriser le sujet femme comme un composé complexe d'appartenances et d'oppressions. Selon les travaux de l'anthropologue et sociologue Rosalva Aída Hernández Castillo, dans son article « Posmodernismes et Féminisme : Dialogues, Coïncidences et Résistances »⁶¹ (2004, traduction libre), les féministes latino-caribéennes s'inspirent des auteurs postmodernes afin de sortir d'une conception réductrice du sujet du féminisme en explorant et en contribuant à de nouvelles théories sur la question. Cependant, elle remarque aussi un décalage entre les théories féministes multiculturelles de l'Amérique latine et les théories postmodernes; les féministes latino-caribéennes réalisent que la société dans laquelle les théories postmodernes sont élaborées ne correspond pas à la situation de leurs sociétés (Hernández Castillo, 2004, p.18). En effet, la critique de l'impérialisme culturel néolibéral et la proximité avec les États-Unis amènent les féministes latino-caribéennes à se méfier des théories postmodernes occidentales. Selon Jameson et Harvey, auxquels se réfère Hernández Castillo, les processus de fragmentation des

61 « *Posmodernismo y Feminismo : Dialogos, Coincidencias y Resistencias* »

rapports de production, en raison du modèle postfordiste de l'accumulation flexible, des sous-contractions et des zones franches, engendre une réalité postmoderne où des imaginaires collectifs reflètent cette fragmentation et au fond, une précarisation de la vie (Hernández Castillo, 2004, p.5-6). Selon Hernández Castillo, la postmodernité témoigne aussi de notre incapacité à déterminer notre espace culturel, temporel, territoriale, c'est-à-dire de produire, de manière autonome, la spatialité des rapports sociaux. De cette manière, elle empêche le sujet de prendre conscience de ses structures de domination. Ce nouveau sujet aliéné, en perte d'un lien fragile par lequel il se reproduisait, correspond au sujet de la postmodernité (Haber, 2007, p.52; Hernández Castillo, 2004, p.6). À ce sujet, Edward Saïd, cité par Hernández Castillo, reconnaît la postmodernité comme un moment de confusion en raison des constantes transformations et des réadaptations idéologiques engendrées. Selon l'auteure, la reconnaissance de la diversité, l'abandon des certitudes et l'acceptation de la partialité des connaissances ainsi que l'hégémonie de la communication qui engendrent une perte de texture et de densité de l'histoire, sont dû aux transformations de la société introduites par une nouvelle culture du capitalisme (Hernández Castillo, 2004, p.5). Selon Francesca Gargallo Celentani, la postmodernité évoque un style de vie d'hyper-consommation qui se différencie de la théorie moderne de l'émancipation où un féminisme valorisant l'introduction des femmes à un système marchand capitaliste doit être différencié de celui qui cherche à s'y opposer (Gargallo, 2012, p.44).

En se rapportant aux dénonciations de Franscesca Gargallo et de Brendy Mendoza, Yuderkis Espinosa constate que si les féministes latino-caribéennes ne se fondent pas sur leurs propres pratiques et expérimentations, afin de produire des réflexions et des théories politiques, c'est qu'elles adoptent des théories anglo-saxonnes autant libérales, radicales que marxistes pour construire leurs organisations et leurs alternatives de changements sociaux (Espinosa, 2009, p.44). Notons que d'après

Grosfoguel, l'anti-essentialisme radical des intellectuels occidentaux de gauche a tendance à reproduire un racisme dans son rejet des méta-récits des épistémologies du Sud (Grosfoguel, 2012, p.52). Selon Hernández Castillo, la postmodernité est le produit d'une rupture avec « les idées qui régulent le processus civilisateur de la modernité occidentale » (Hernández Castillo, 2004, p.5). Néanmoins pour le théoricien « décolonial » Walter Mignolo, le postcolonialisme présente une critique de la modernité qui se réalise à partir des pays colonisés et ce courant de pensée s'inspire, tout en s'y distanciant, du courant postmoderne perçu comme une critique « colonialiste » de la modernité (Mignolo, 2009, p.4). Par ailleurs, au même titre que la Mère-Terre, l'indianité présentée comme un construit historique, une invention de l'esprit, fait généralement naître une réprobation de la part des autochtones; ces derniers considèrent que l'approche constructiviste s'avère élitiste et universitaire, car l'indianité, comme tout construit identitaire, relève *a priori* de l'intime, de l'immuable et du sacré⁶² (Alvizuri, 2012, p.261). Comme le remarque Alvarez au sujet de l'indigénisme et de l'indianisme : « Ce passage de la race à la culture dans la conception de l'indien ne change en rien l'idée d'«infériorité indienne» » (Alvizuri, 2012, p.45). L'appréhension constructiviste de la pensée politique autochtone réalisée par les universitaires fait l'objet d'une critique de la part de la sociologue bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui qui définit le katarisme, le mouvement d'introduction des autochtones au sein de la modernité, non comme « une invention des intellectuels, mais une invention mémorielle » et, qui de ce fait vient harmoniser la nouveauté avec un passé hérité (Alvizuri, 2012, p.24). Ce mouvement est pour elle, « une

62 Par exemple, le drapeau multicolore la *Wiphala*, un emblème de l'indianisme inca et d'une subjectivité politique autochtone, date des expériences militantes indianistes des années 1980. Selon les recherches de Alvarez, la *Wiphala* serait le produit d'une invention des idéologues boliviens, Germán Choque et Constantino Lima, qui auraient puisé l'idée du drapeau inca sur une poterie découverte par un chercheur occidental (Alvizuri, 2012, p. 232-233). Cependant, au courant de la formation historique du projet politique autochtone, plus la critique adressée à l'authenticité de la *Wiphala* devient virulente plus la dimension mythique se renforce et se sédimente. Conséquemment, observe Alvarez, au fil du temps très peu d'intellectuels se risquent à le critiquer (Alvizuri, 2012, p. 237-238).

mémoire longue, issue du traumatisme colonial et une mémoire courte renvoyant à la spoliation des communautés indiennes à la fin du XX^e siècle ».

Cela dit, les féministes latino-caribéennes amorcent dans le même sens des postmodernes une critique du sujet moderne, considéré « stable et cohérent capable de raisonner et d'accepter les lois de la nature⁶³ » à partir duquel, dans un raisonnement, le sujet moderne élabore des objets de connaissances et des vérités (Hernández Castillo, 2004, traduction libre, p.7). Selon Haraway (1990), les nouvelles formes de domination engendrent de nouvelles subjectivités. Afin d'en rendre compte, nous devons prolonger l'objectivation par la connaissance située. Cette dernière nous permet de reconnaître le contexte historique et social à partir duquel est produite une perception du monde (Hernández Castillo, 2004, p.8). Selon Haraway, la pensée située produit de la connaissance assumant la partialité de ses explications à caractères localisés et critiques, en plus de rejeter le relativisme qui est « un miroir double de la totalisation »⁶⁴ où toutes les perceptions sont considérées à la fois possibles et venir de nulle part (Hernández Castillo, 2004, traduction libre, p.9). Cependant, toujours selon Haraway, une perspective historiciste qui accepte la partialité des connaissances est capable de produire des recherches rencontrant une objectivité, une rationalité et un développement (Hernández Castillo, 2004, p.9). Comme le remarque Grosfoguel, « les altérités ethno-raciales et féministes » engagent une perspective épistémologique partielle (Grosfoguel, 2006, p.52) qui, selon nous, ne rejette pas un ancrage historique, mémoriel et civilisationnel puisque l'expérience de la partialité, comme nous le verrons prochainement, est celle d'une frontière acceptant la dualité de la liberté et du structurant, de la coconstitution du sujet et de l'objet.

63 « estable y coherente capaz de razonar y acceder a las leyes de la naturaleza »

64 « espojo gemelo de la totalización »

André Corten⁶⁵ observe, en référant aux travaux de Guy Hermet sur la crise de la démocratie, qu'une production compulsive des théories démocratiques exprime l'incapacité à cerner le problème de « l'inertie de son dispositif central », c'est-à-dire une peur du totalitaire qui empêche de mettre un contenu, soit une idée, une utopie, au sein d'un vivre ensemble (Corten, 2001, p.3). En ce sens, on peut voir une perte de repère civilisationnel provoquer un « faire société » qui fait fi de tout ancrage sociétal où l'incapacité de prendre en charge une substance, une idéologie mène à une fixation sur la procédure. Ainsi, s'opère un glissement de la perspective « décoloniale » et sa critique des civilisations occidentales vers la culture américaine anti-civilisationnelle, rendant possible « une culture planétaire de masse » (Mascotto, 2015a, p.40). Selon Mascotto, l'*American way of life* puise ses racines dans l'histoire des États-Unis où la fondation de sa société même est le fruit d'un fantasme d'un nouveau monde qui fait table rase de ses racines civilisationnelles européennes. Autrement dit, la culture américaine révèle dans son histoire un modèle de liberté destructeur de toutes appartenances à une conscience civilisationnelle. En ce sens, nous remarquons qu'un « chaos créateur » de fragmentation identitaire exprime un déchaînement de désirs individuels, une perte de repères, en raison d'un démantèlement des structures sociétales (Mascotto, 2015a, p.55). Les politiques identitaires semblent l'expression académique et théorique de cette culture américaine symptomatiquement anti-civilisationnelle lorsqu'elles nient les conditions historiques, politiques et sociales des civilisations à partir desquelles les subjectivités adviennent et se reproduisent. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, le sujet, en intériorisant le chaos, ne retrouve plus le chemin par lequel il reproduisait l'unité de son être. Les féministes latino-caribéennes, contrairement aux États-Unis, y apposent un regard différent en raison d'une histoire et d'un contexte social où les luttes politiques et les productions de savoirs sont menées au nom d'une

65 Dans son article « La démocratie et l'Amérique : théories et réalités » (2001)

appartenance à l'histoire, à la mémoire ancestrale, à la force de la communauté. Dans le prisme de la théorie de Freitag, Mascotto constate que la crise de notre temps exprime, aussi la radicalité avec laquelle un monde tente de se re-crée en faisant fi de toute conscience civilisationnelle (Mascotto, 2015a, p.46). Il écrit : « Nous ne devons pas craindre une américanisation du monde, mais l'appropriation de la réalité et du sens de la réalité (...) » (Mascotto, 2015a, p.50). « La posture ultra-identitaire »⁶⁶ et la déconstruction des sujets en marqueurs culturels attirent un retour du religieux qui prend en charge l'intégration sociale (Mascotto, 2015b, p.2). En regard de cette théorie, la Mère-Terre peut être comprise comme une idée formulée tentant de donner une substance et donc un esprit, à la démocratie. Nous allons voir subséquemment que la fragmentation du sujet confronté à une exigence de préservation de la civilisation amène l'expérience de l'altérité à dépasser la partialité des identités, ou plutôt l'incomplétude des sujets, dans une solidarité politique. Cette dernière, étant l'expression d'une praxis, d'un partage de sens commun, dévoile un ancrage civilisationnel bien présent et résistant en Amérique latine et dans les Caraïbes à la culture américaine.

3.2.3 L'analyse intersectionnelle du sujet femme

L'engagement féministe latino-caribéen envers l'autonomie de leur mouvement signifie intégrer une critique épistémologique des théories féministes afin de connaître davantage les empreintes coloniales, racistes et capitalistes au sein d'une

⁶⁶ « Le symbolique-religieux, n'ayant plus de frein, en vient en effet à coloniser tout le champ identitaire et à s'appropriier toutes les références ; il régleme tous les rapports sociaux (les rapports homme-femme, la sexualité en général, le système éducatif, le juridico-politique). Le symbolico-religieux prend alors directement en charge les espaces de vie, les problèmes d'intégration sociale et se fige dans l'expression rigoriste, rituelle, d'un ordre politico-religieux » (Jacques-Alexandre Mascotto, « Le chaos créateur », 2015b, p.1).

production de savoirs. Nous allons voir maintenant que l'analyse intersectionnelle⁶⁷ sert la critique du féminisme occidental en lui opposant une conception articulée non seulement autour des oppressions de classe, de race et de sexe, mais aussi des compositions d'appartenances culturelles. La théorisation de la situation des femmes autochtones, noires et métisses de l'Amérique latine les amène à analyser les interstices des rapports de pouvoir; cela donne une conception plurielle des oppressions et divulgue la crise d'une conception unipolaire du sujet femme, une femme blanche occidentale et de classe privilégiée. Au sein d'une conceptualisation particulièrement sensible à la fragmentation du sujet, à son éclatement, l'approche intersectionnelle par son articulation des oppressions cherche à se défaire d'une définition du sujet qui est homogénéisée, déshistorisée et désocialisée. Un élément important qui ressort de notre lecture des écrits féministes latino-caribéens est que les femmes de l'Amérique latine et des Caraïbes ne sont pas seulement des femmes, mais aussi des membres actives de leurs communautés et des citoyennes participantes d'une nation. Leurs vies sont donc marquées à la fois par des appartenances culturelles diverses ancrées dans leur histoire d'oppressions de race, de classe, de sexe et de multiples discriminations.

Dans cette optique, la prise de conscience de la fragmentation des identités du contexte latino-américain et caribéen livre un regard critique sur le féminisme édifiant une théorie générale de la féminité en dénonçant la non-concordance du

67 La sociologue Diane Lamoureux précise le concept d'intersection[n]alité dans son texte « Retrouver la radicalité du féminisme » (2014). Elle écrit : « Le terme d'intersectionnalité est proposé par Kimberlé Crenshaw. Il vise à prendre en considération les « périls multiples » auxquels sont exposés divers acteurs sociaux. Il prend appui sur une enquête terrain portant sur les refuges pour femmes battues par rapport aux femmes noires ou chicanas en Californie et vise à désigner les situations d'invisibilité radicale auxquelles sont confrontées ces femmes. Les théories de cette auteure reposent sur la critique du « solipsisme blanc » et insistent non pas tant sur le cumul des positions dominées par certaines que sur la difficulté des mouvements émancipateurs à prendre en charge ce cumul » p.8.

modèle unipolaire, le sujet femme occidental, avec celui du sujet femme racialisé. D'ailleurs, nous pouvons observer qu'elles partagent avec les hommes de leurs communautés des conditions d'exploitation et des souffrances dues au racisme, à la violence institutionnelle, à la négation de leur valeur, de leur savoir, de leur art et, d'une façon générale, à leur soustraction de la terre. S'ajoute à cette condition d'oppression la souffrance produite par la violence des hommes à leur égard. Dans cette optique, elles voient les hommes de leur communauté décharger sur les femmes leur frustration provenant de l'oppression capitaliste et raciale. Le sexisme est alors théorisé à l'intérieur d'une société raciste et classiste. Historiquement, la colonisation a engendré des transformations au sein des rapports entre les hommes et les femmes de la même communauté; elle confère un statut sexué-racialisé aux femmes tout en déposant du pouvoir politique autant les hommes que les femmes en les excluant des espaces démocratiques. En somme, d'un côté, les hommes intègrent une conception masculine européenne sans avoir tous les pouvoirs que ce modèle induit ou promet et, de l'autre, les femmes sont hiérarchisées dans leur rapport avec les hommes tout en étant souvent déposées de « leur rôle de mère⁶⁸ » dans l'exploitation coloniale et néocoloniale (Gargallo, 2012, p.59). Cette exploitation spécifique des femmes pauvres, articulant souvent l'exploitation de classe avec celle de race, configure un rapport patriarcal et une définition de la féminité qui diffèrent de ceux théorisés par les femmes de classes et de races privilégiées. Ainsi, la théorisation occidentale du sujet femme est accusée d'occulter dans son analyse le patriarcat de la colonisation qui dédouble la féminité dans la race et le sexe (Gargallo, 2012). Selon Martha Lamas (1986), l'asymétrie entre les hommes et les femmes se comprend différemment dépendamment du contexte et, dans le même sens, la situation des femmes varie en fonction de ses activités, leurs limitations, de

68 C'est-à-dire que les femmes dans l'exploitation coloniale et capitaliste sont employées à exécuter le rôle ménager et d'éducatrice des enfants des femmes aisées, blanches et de classes privilégiées, ce qui les empêche d'exercer leur rôle de mère.

leurs possibilités que leur procure le milieu socioculturel (Hernández Castillo, 2004, p.20).

Chandra Talpade Mohanty, née à Mumbai (en Inde) émigre aux États-Unis et influence le féminisme latino-caribéen dans sa théorisation du rapport colonial féministe occidental avec les femmes « tiers-mondistes ». Mohanty reproche aux féministes occidentales de représenter les femmes du « tiers-monde » sous un même ensemble homogénéisé et en situation de victimes (Hernández Castillo, 2012, p.5). Les théories de Mohanty sont venues nourrir l'intérêt grandissant des féministes latino-caribéennes pour la dénonciation de l'ethnocentrisme et de la victimisation des subalternes⁶⁹, comme si leurs us et coutumes les piègeaient et les empêchaient d'épouser un développement économique et social de modernisation. De là, le travail des féminismes latino-caribéens mène à un positionnement à l'intérieur d'un mouvement « décolonial », impliquant autant la déconstruction d'une théorie patriarcale reconduisant une conception sexiste et essentialiste du genre qu'une conceptualisation occidentale du sujet femme homogénéisante et victimisante (Hernández Castillo, 2012, p.5). À ce sujet, les réflexions de Bell Hooks, une théoricienne féministe noire américaine, seront d'une grande inspiration en ce qui a trait aux reproches adressés aux féministes occidentales, blanches et de classes aisées. Selon Hooks, dans son article « Femmes noires: donner forme à la théorie féministe »⁷⁰ (2004, traduction libre), le féminisme moderne, considéré poursuivre un rêve commun en raison d'une oppression commune, évoque l'ignorance des désirs et des conditions d'« une majorité silencieuse⁷¹ » (Hooks, 2004, traduction libre, p.1 et

69 « Les subalternes » est un terme qui provient de l'école d'études subalternes de l'Inde. Hernández Castillo, dans son article « Dialogues Sud-Sud » (2012), nous parle de ce dialogue interculturel entre les pays du sud, c'est-à-dire les subalternes; les pays et les sujets mis en situation de domination dans leur relation intellectuelle et politique avec l'Occident.

70 « *Mujeres Negras : Dar forma a la teoria feminista* »

71 « *mayoría silenciosa* »

p.5). En ce sens, le féminisme occidental est accusé, dans sa pratique d'exclusion de ne pas refléter la diversité des expériences composant la réalité plurielle des femmes et de contribuer à la conceptualisation du sujet femme comme un bloc monolithique, déhistoricisé, déterritorialisé et idéalisé. Du point de vue de Hooks, les féministes qui mettent de l'accent sur l'oppression commune cachent souvent des orientations conservatrices et libérales qui à travers la maîtrise d'un vocabulaire politique radical ne font que défendre leurs intérêts de classes et de race (Hooks, 2004, p.6). Comme le souligne Bell Hooks, la critique féministe « décoloniale » provient de celle adressée à l'idéologie bourgeoise et ses racines libérales. « L'idéologie de l'individualisme libéral compétitif et atomisant »⁷², comme le nomme Hooks en faisant référence aux travaux de Zillah Eisenstein⁷³, « sape la radicalité potentielle de la lutte féministe »⁷⁴ (Hooks, 2004, traduction libre, p.1).

N'importe quel mouvement qui prétend résister à la cooptation de la lutte féministe doit commencer par présenter une perspective féministe différente – une théorie nouvelle – qui n'est pas traversée par l'idéologie de l'individualisme libéral⁷⁵ (Bell Hooks, « Femmes noires : donner forme à la théorie féministe », 2004, traduction libre, p.9).

La théoricienne québécoise Danielle Juteau, dans son article « “Nous” Les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie » (2010), nous propose de théoriser les rapports sociaux de manière hétérogène où le sexisme est perçu les traverser de manière transversale (Juteau, 2010, p.74). Juteau appelle en ce sens à dépasser l'analyse horizontale et verticale – de classe et race –, et remarque que le féminisme matérialiste était, dès ses débuts dans les années 70, animé de

⁷² « *La ideología del individualismo liberal competitiva y atomista* »

⁷³ Dans son article « *The Radical Future of Liberal feminism* »

⁷⁴ « *socava el radicalismo potencial de la lucha feminista* »

⁷⁵ « *Cualquier movimiento que pretenda resistirse a la cooptación de la lucha feminista debe comenzar por presentar una perspectiva feminista diferente –una nueva teoría– que no esté atravesada por la ideología del individualismo liberal* » (Bell Hooks, « *Mujeres Negras : Dar forma a la teoría feminista* », 2004, p.9).

discussions et de sensibilités traitant de l'hétérogénéité de la « classe » des femmes (Juteau, 2010, p.74). Espinosa et Juteau remarquent de manière semblable une perte de radicalité des analyses académiques lorsque ces dernières se limitent à la description des identités sans questionner leurs conditions de production ainsi que leurs articulations (Espinosa, 2009, p.46; Juteau, 2010, p.69). Pour Espinosa, l'absence de questionnement sur la réalité plurielle des femmes converge avec un projet néocolonial qui vient imposer une épistémologie et un discours académiques hégémoniques. Ainsi, on comprend que la critique du rapport hégémonique interne au féminisme s'adresse à des théories qui assimilent l'idéologie individualiste libérale et s'inscrit dans une reconfiguration de l'ordre mondial suite aux changements sociaux engendrés par le néolibéralisme ayant des répercussions sur les productions intellectuelles féministes. La prise de conscience des rapports hégémoniques entre femmes engage les féministes latino-caribéennes à développer une approche inclusive des réalités diverses, comme l'autochtonie et l'afrodescendance. Ce projet d'inclusion signifie valoriser et permettre la représentation multiethnique sur les panels, les rencontres, les organisations du mouvement, comme il permet de remettre en question l'agenda que le mouvement féministe latino-caribéen se donne (Espinosa, 2009, p.39). Dans la déclaration produite lors de la rencontre du Féminisme Autonome Latino-américain et Caribéen de 2014 au Pérou, les participantes revendiquent une approche interculturelle critique qui se fait à partir d'une articulation intersectionnelle des oppressions et une approche interculturelle critique, que nous verrons subséquemment qui signifie « l'urgence de redistribuer le pouvoir »⁷⁶ et de le socialiser dans une forme radicale de démocratie (Déclaration 2014, traduction libre, p.2).

76 « *la urgencia de redistribuir el poder* »

Socialiser le pouvoir c'est la clé désavouée pour la construction de la démocratie radicale. Apprendre à accepter et à manier les conflits, les dissidences et les visions divergentes⁷⁷ (« Pour la libération de nos corps » Déclaration 2014, traduction libre, p.2).

Somme toute, les féministes latino-américaines, qui doivent réaliser leur autonomie individuelle et collective et rendre compte de la diversité de leurs réflexions et de leurs situations, rencontrent des obstacles qui engagent une autocritique de leur part, une production théorique nouvelle du sujet politique et une solidarité politique par laquelle et au sein de laquelle, une praxis pourrait surmonter le « chaos créateur » du capitaliste (Espinosa, 2009, p.42). À partir de ce constat, les féministes latino-caribéennes nous semblent déterminer leurs revendications par l'exercice d'une praxis et non par l'apprentissage d'une idéologie finie. Précisons que la praxis est une « mise en œuvre de la liberté comprise comme capacité de participation à l'action commune » (Freitag dans Mascotto, 2015a, p.20). Selon Mascotto⁷⁸, en référence à la définition freitagienne, la praxis est orientée par « une réalité intersubjective », un sens commun partagé, où l'intention de la critique sociale amène à « cultiver la diversité des attachements et la pluralité des finalités qui les animent ». Ainsi, la praxis implique la connaissance de soi et de sa société. Nous observerons dans le prochain chapitre, dans ces conditions, que la dimension dynamique des catégories se voit dans leur distance réflexive critique articulée à leur attirance pour l'intériorisation des idées extérieures. Il y a une ouverture créée au sein de la communauté, sans briser son unité, par l'introduction de principes démocratiques adaptés à la collectivité et aux enjeux contemporains. De là, les féministes latino-caribéennes cherchent à élaborer une nouvelle architecture du sujet par une critique

77 « *Socializar el poder es el desafío clave para la construcción de la democracia radical. Aprender a aceptar y a manejar los conflictos, los disensos y las visiones discrepantes* » (« *Por la liberación de nuestros cuerpos* », Déclaration 2014, p.2).

78 Dans son texte « Michel Freitag : Principe civilisationnel contre « *civilizational fracking* » du capital et du système américain » (2015)

« vorace, insatiable et inclusive »⁷⁹ (Cardoza dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, traduction libre, p.20). Leur travail théorique est principalement basé sur l'idée que les catégories ne doivent pas être figées dans des dichotomies.

En raison de l'axe asymétrique homme-dominateur et femme-subordonnée qu'elles considèrent simpliste, les féministes postcoloniales ont répondu au comportement colonial féministe par des travaux anthropologiques historiquement situés (Hernández Castillo, 2012, p.10). Par exemple, pour Gloria Anzaldúa, une poète et critique littéraire chicana⁸⁰, la « nouvelle métisse » a une identité de frontière qui implique de questionner la tradition et la manière dont elle se définit (Aída Hernández Castillo, 2004, p.1). Dans son livre *Borderlands/La Frontera. The New Metiza* (1987), l'identité est décrite comme un acte d'« assemblage », d'unions et de mélange autant capable de significations que de remises en question. Par une critique du machisme et de l'homophobie chicano et sa définition de la tradition et du nationalisme ainsi que de l'ethnocentrisme et du classisme du féminisme anglo-saxon, Anzaldúa cherche à démontrer les limites des politiques identitaires et des critères d'authenticité qui finissent par créer des exclusions (Hernández Castillo, 2004, p.2). L'identité est pour elle multiple et tourmentée par des contradictions. Pour les féministes latino-caribéennes, les visions essentialiste, ethnocentriste et hégémonique servent des groupes de pouvoir privilégiés qui empêchent l'autodétermination des peuples, et qui disqualifient leurs institutions, dont les droits coutumiers, que nous verrons dans le prochain chapitre (Hernández Castillo, 2012, p.13; Morales Hudon, 2007, p.77). Pour finir, on peut dire que les projets de défense nationale ou d'auto-détermination des peuples composent le cadre politique dans lequel les rapports sociaux tenteront d'être « départiarcalisés », « décolonialisés » et

⁷⁹ « voraz, insaciable, incluso »

⁸⁰ Un mouvement socio-politique, artistique et spirituel se penchant sur l'intersection des identités mexicaine et américaine.

« décapitalisés » pour reprendre les expressions du féminisme communautaire du gouvernement plurinational de Bolivie (Gargallo, 2012, p.85). Autrement dit, une théorie de la nation ou de la société, en fournissant le cadre ou l'espace concret (condition de toute « communalité », donc de toute solidarité), active un potentiel d'émancipation en conférant aux femmes des moyens de mettre en relief l'hétérogénéité du rapport social dans lequel se produisent la pluralité et la solidarité composant les sujets.

3.3 Le projet « décolonial » et l'expérience de l'ambiguïté, de la dualité

Dans cette deuxième phase de notre développement, nous proposons de voir les difficultés que les féministes latino-caribéennes rencontrent dans leur démarche d'autonomie et de conceptualisation du sujet femme venir engendrer une « zone de dialogue et de traduction interculturelle ». Au regard des analyses du sociologue Michel Freitag sur le contexte social-historique de l'Amérique latine et des Caraïbes, nous pouvons établir un décalage entre des modes d'intégration traditionnelle et moderne qui compose une « zone de turbulence identitaire ». Les travaux de Boaventura de Sousa Santos et de Raimon Pannikar présentés par Aguiló Bonet et Grosfoguel, nous permettent d'observer la « zone de turbulence identitaire » se transformer en « zone de dialogue et de traduction interculturelle » où une réflexion critique des épistémologies occidentales est amenée à réfléchir sur les rapports d'altérité. Selon Fischer, la situation actuelle présente un chaos créateur de fragmentations où émerge un potentiel de surpassement des conflits par une perspective post-dualiste, c'est-à-dire sensible à l'ambiguïté et à la complexité des expériences vécues. Les théories de Chantal Mouffe et de Linda M. G. Zerilli, sur les rapports agonistiques nous permettront de voir au sein de ce « chaos créateur » de

fragmentation identitaire la réalisation d'une pensée élargie et d'une authenticité dans le rapport à soi, un concept théorisé par Slavoj Žižek.

3.3.1 Le contexte décalé de l'intégration sociale latino-américaine et caribéenne

Le chaos créateur de fragmentations compose une « zone de turbulence identitaire » susceptible d'engendrer de nouveaux surgissements imaginaires comme celui de la Mère-Terre. D'après Freitag⁸¹, la situation sociale-historique de l'Amérique latine est celle d'un décalage entre des structures d'intégration sociale à caractères traditionnels et des structures de pouvoir soumises à un procès global de modernisation (Freitag, 2008, p.61). Elle engendre de faibles mécanismes d'intégration à une modernisation économique et technique, et crée une fracture sociale déterminante. Dans leur histoire coloniale, les idées modernes importées ont créé une double disjonction, celle entre les défavorisés et les favorisés de la modernisation et celle entre les exclus et les étrangers (Freitag, 2008, p.61). Comme le remarque Yuderkis Espinosa, les subalternes font face à une double hégémonie, interne et externe à la nation (Espinosa, 2009, p.44). Cette situation enclenche une histoire politique de compromis entre les classes favorisées et les classes défavorisées par la modernisation sur les formes traditionnelles et modernes d'intégration et de reproduction sociétale (Freitag, 2008, p.62). Cette situation de négociation s'observe auprès de l'importance du rôle de l'Église, la propriété foncière latifundiste, le clientélisme, l'autocratie et une orientation populiste de la démocratie (Freitag, 2008, p.62). À l'intérieur de cette sorte de schizophrénie sociale où deux réalités cohabitent tout en occultant la fracture significative, au même titre que les sociétés de castes, il s'en dégage « un espace de turbulence identitaire » qui selon Freitag, est capable de faire surgir de nouveaux imaginaires politiques (Freitag, 2008, p.63). Dans ce cas,

81 Dans son texte « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique » (2008)

nous supposons que le mouvement féministe soumet un lieu particulier d'intersections où les conflits exposent des positions qui proviennent de procès d'intégration différents, « des bases existentielles de référence différente », traditionnelle et moderne (Freitag, 2008, p.63). De ce fait, les féministes latino-caribéennes se voient être confrontées à des intégrations divergentes aux modes de reproduction sociétale traditionnelle et moderne et exprimeront un regard spécifique sur le décalage social et les inégalités. Elles chercheront à faire éclater au grand jour les contradictions à la fois structurées et structurantes des sociétés latino-américaines.

Selon Michel Freitag, la modernisation dans les pays comme ceux de l'Amérique latine, n'émane pas directement de la société, mais est induite par un rapport à l'étranger de façon dissymétrique en raison d'un décalage entre des processus d'intégration traditionnelle et moderne (Freitag, 2008, p.63). Dans un cadre de développement endogène, la tradition servirait de base sur laquelle la modernisation dialoguerait de manière dialectique, au lieu d'être marginalisée. Précisément, l'Europe figure une histoire où le développement de la modernité s'est déployé comme un mouvement luttant contre la tradition, où les élites aristocratiques, gardiennes de cette dernière, s'y sont intégrées de manière active, progressive et cumulative. En revanche, le développement inégal de la modernité engendre une histoire différente en Amérique latine, car, comparativement à l'Europe, la modernisation précède temporellement la modernité (intellectuelle, juridique, politique et culturelle) et marginalise à peu de frais et rapidement les représentants de la tradition, essentiellement les autochtones et l'Église. Notons que l'indépendance des colonies s'est réalisée au début du XIX^e siècle, et ce, par des propriétaires terriens, les *caudios* ou *creoles* (les Espagnols et Portugais nés en Amérique latine) et la bourgeoisie des villes. Ces derniers engagent une lutte pour l'indépendance

principalement dans le but de poursuivre la traite d'esclaves qui est menacée par la volonté de la couronne d'Espagne de les libérer. Dans ce contexte, l'Église jouera un rôle de protecteur des autochtones, de la tradition et des classes démunies devant le développement violent de l'argumentation dans la modernisation capitaliste. Selon Enrique Dussel, les dictateurs du XX^e siècle sont des descendants de cette bourgeoisie autoritaire et évoquent une complicité avec l'ingérence étatsunienne et ces différents éléments du contexte expliquent que l'idéologie républicaine et la modernisation incarnent historiquement une violence coloniale pour les autochtones (Dussel, 2012). Ces dictateurs, qui présentent un modèle de développement et de modernisation de l'économie appris pour la plupart d'entre eux dans les grandes universités étatsuniennes bénéficieront d'un appui des États-Unis pour mettre fin aux guérillas et aux révoltes des autochtones, des noirs, des paysans, des pauvres (Dussel, 2012, 3:45). Pendant tout le XX^e siècle, les guérillas combattront les dictatures et s'en suivront les élections des partis socialistes de l'Amérique de Sud (Beaucage dans Corten, 2006, p.170; Dussel, 2012, 5:39 à 11:00). En appui à cette thèse, sont clairement distinguées dans les travaux de Freitag les notions de modernité et de modernisation. Selon lui, dans un système opérationnel, les anti-modernes autant que les modernes peuvent valoriser la modernisation. Dans cette optique, le développement économique et technique de l'Amérique latine est vécu très violemment et disjoint la classe qui bénéficie de cette modernisation de celle qui la subit (Freitag, 2008, p.62).

Dans ces conditions, l'imaginaire ne parvient que difficilement à atteindre une forme instituée au sein des structures dominantes si bien qu'il tourne sur lui-même et perd ainsi le sens de la réalité (Freitag, 2008, p.64). De cette manière, les représentants de la tradition exclus par la modernisation en Amérique latine en raison d'un

développement spécifique du capitalisme se font gardiens d'une base d'existence référentielle en formant des résidus, des extériorités qui serviront, dans la crise civilisationnelle, à la réaffirmation d'une émancipation moderne. À ce sujet, Freitag nous fait voir que la tradition en Europe s'est articulée progressivement aux processus d'innovation du capitalisme jusqu'à s'y fondre et disparaître en tant que telle. À l'opposé, dans les pays colonisés comme ceux de l'Amérique latine, la tradition s'est retrouvée tout simplement « mise de côté », refoulée de telle façon qu'elle a pu préserver, par une « ruse de l'histoire » un mode d'être particulier que Freitag, à la suite de Henri Lefebvre, nomme « résidu résilient ». Il en découle que le résidu constitue une réserve de sens et manifeste une puissance de « résurgence » qui peut être exploitée à tout moment. De là, l'inclusion des dominés au sein d'une défense de l'État-nation face à la privation par la globalisation des espaces d'exercice de la praxis se présente comme une réaffirmation de la modernité s'appuyant sur la tradition. En d'autres termes, dans un contexte de décalage des modes d'intégration, la tradition est perçue comme une base de référence permettant de reconquérir le sens et les promesses de la modernité. Historiquement, on pourrait voir l'émancipation moderne faire valoir sa dette envers la tradition en contexte d'affrontement entre la modernisation de la postmodernité (expansion judiciaire) et le prisme tradition/modernité. Comme l'avait perçu Hegel, « une ruse de la raison » fait émerger des paradoxes nous révélant des vérités historiques. En ce sens, dans ce contexte de crise, l'ennemi se dévoile comme celui qui ignore la base sur laquelle s'est déployé un processus d'individuation, signe d'une émancipation moderne où résident une conscience civilisationnelle, un ancrage dans la solidarité sociétale. En référence à notre développement précédant, nous pouvons voir que le processus singulier de l'individuation reflète le développement historique de la formation ontologique de l'individu dans sa relation dialectique avec l'ordre d'ensemble, l'ordre transcendant. Dans cette perspective, nous observons la crise de la modernité en

Europe engendrer une perte de repères civilisationnels en raison de la dissolution de la tradition dans la modernisation, contrairement à l'Amérique latine qui bénéficie en quelque sorte de la tradition comme base de référence sur laquelle s'appuie une défense de l'émancipation moderne.

Dans l'ensemble, se révèle un grand paradoxe lorsque la modernité se tourne vers la tradition pour se réaffirmer, se défendre. Ainsi, l'Amérique latine indique un développement social où se juxtaposent des temporalités et des espaces culturels différents lui donnant un style baroque, que nous pouvons observer dans les arts littéraires comme le réalisme magique⁸². Dans ces conditions, il faut comprendre que cette spécificité de l'Amérique latine est le produit d'un décalage temporel où le mythe de la Mère-Terre surgit comme une appartenance à la tradition pouvant servir les féministes dans leur quête d'une émancipation typiquement moderne. Retenons maintenant que ce retournement de l'histoire s'inscrit dans le même mouvement que celui de la raison lorsqu'elle réalise sa dépendance à l'imaginaire, où la modernité révélée à elle-même, dans sa relation dialectique avec la tradition, réalise sa dépendance ou plutôt, son ancrage historique, dialectique, dans la tradition. Dans cette optique, l'imaginaire et la tradition livrent une base concrète à la praxis quand la colonisation se comprend, non comme une victimisation des peuples natifs, mais comme la privation d'un cadre spatio-temporel d'exercice du politique et de production des imaginaires instituants. Il y a donc un décalage spatio-temporel qui engendre le rejet du modèle universel du sujet femme des féministes occidentales et la redéfinition du sujet émancipé à l'intérieur d'une relation dialectique entre la tradition et la modernité.

82 Selon la théoricienne Katherine Roussos, dans son livre *Décoloniser l'imaginaire*, le réalisme magique est un style littéraire qui « représente l'affranchissement de l'imaginaire face à la répression culturelle et politique ». Le réalisme magique tente d'élargir le concept de « réel » (Roussos, 2007, p.8 et p. 27).

En somme, le caractère enraciné des formes traditionnelles d'intégration en raison d'une mémoire précoloniale alimentée par les arts littéraires, la connaissance et les luttes politiques confère un relief à la marginalisation et renforce sa capacité d'intégration (Freitag, 2008, p.64). Nous constatons donc une scène de turbulence identitaire au sein de la pensée frontalière de l'intellectuelle chicanas Anzaldúa (1987), qui se positionne contre une conception absolutiste émanant des épistémologies modernes ou « décoloniales ». Tel que théorisée par Walter Mignolo et le penseur chicanos Jose David Salvidar (1997), la pensée frontalière de Anzaldúa propose un dépassement de l'opposition moderne/anti-moderne dans une appropriation et une redéfinition de l'émancipation moderne à partir des visions cosmologiques et épistémiques des subalternes. En révisant les notions occidentales de droits, de citoyenneté, de démocratie, d'économie et de politique, cette démarche se veut une « réponse décolonisatrice transmoderne » (Grosfoguel, 2006, p.65). Ce projet de « transmodernité » du philosophe Enrique Dussel propose un partage horizontal des critiques « décoloniales » qui sont élaborées au sein des épistémologies localisées. Les « extériorités », un concept de Lévinas, désignent en ce sens des espaces totalement non assimilés à la pensée occidentale et présentant un potentiel critique, qui gagneraient à être explorés (Grosfoguel, 2006, p.67). Par exemple, Sueli Carneiro⁸³, perçoit l'appropriation sexuelle des femmes lors de la colonisation être un moment emblématique de l'affirmation de supériorité. Le viol des femmes noires et autochtones par des seigneurs blancs scande une histoire sous-tendue à la nation métisse et à l'identité nationale. La zone de turbulence identitaire féministe force à rompre avec le romantisme colonial où la violence sexuelle sert de ciment à la hiérarchie de genre et de race (Sueli Carneiro dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.21). Notons que ce projet de « transmodernité » ne propose pas une

83 Dans son article « *Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América latina desde una perspectiva de género* » [Noircir le féminisme. La situation de la femme noire en Amérique latine à partir d'une perspective de genre] (2005, traduction libre)

politique de l'identité puisqu'il réfère aux identités collectives comme des univers imaginaires et symboliques « instituants » (Grosfoguel, 2006, p.67). Les extériorités correspondent alors en quelque sorte à ce qui est rejeté par un impérialisme néolibéral, dont l'imaginaire, l'idéologie, et le politique dans leurs dimensions sensibles, concrètes et « capacitanes⁸⁴ ».

Dans le même sens, Frantz Fanon⁸⁵ conçoit le racisme comme une hiérarchie où une ligne de partage divise les humains des non-humains. Pour lui, ceux situés au-dessus de la ligne sont considérés comme des êtres humains ayant accès aux droits humains et à la subjectivité et ceux au-dessous sont perçus comme des non-humains et donc, privés de la reconnaissance en tant que sujet, citoyens, humains (Grosfoguel, 2012, p.42). Bien que cette ligne de partage entre les zones de l'être et du non-être, comme il le désigne, tend avec le néolibéralisme à devenir « aterritoriale », c'est-à-dire ne plus s'inscrire dans une géopolitique, la théorie de Fanon permet de distinguer des expériences inégales de la modernité. Selon nous, l'externalité des savoirs subalternes est subversive pour l'impérialisme néolibéral, car celui-ci énonce justement ce qu'il combat; une appartenance civilisationnelle. Il faut noter que les femmes marginalisées ou de la zone des non-êtres, n'est pas affaire de conscience vierge des subalternes, non contaminés par l'Occident, comme le pensait le communisme du début du siècle⁸⁶, mais pour des raisons de contexte historique et de développement inégal de la modernisation. (On pourrait parler, dans le cas de l'Amérique latine, d'une « modernisation de décalage » et d'une « modernité déphasée ».) Notons que cette conception idéalisée et substantialiste des externalités

84 En raison de la largesse du concept de pouvoir, nous traduisons le terme espagnol de *capacitación* en français afin de désigner un sens présent au sein du concept de pouvoir, celui des conditions sous-tendues à l'agir.

85 Dans le texte de Ramón Grosfoguel « Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos » (2012)

de la modernisation mena à des réformes culturelles et des délires totalitaires comme ceux de Pol Pot et, dans une certaine mesure, de Mao Tsé-Toung. Il faut plutôt voir la modélisation historique et contingente de la reproduction sociétale de l'Amérique latine et des Caraïbes engendrée au sein de la zone de turbulence identitaire provoquée par le néolibéralisme une expérience de l'altérité qui cherche à surpasser la position libérale « ultra-identitaire ». De cette manière, l'originalité de notre démarche réside dans le souci de la dimension historique du développement des sociétés comme facteur déterminant, explicatif des imaginaires épistémiques féministes : une position s'avérant à la fois critique d'une approche idéaliste et essentialiste des subjectivités et influencée par une anthropologie politique. Il s'agit, dans ces conditions, de révéler la portée universelle de l'expérience particulière des féministes latino-caribéennes tout en évitant une position paternaliste, victimisante et idéaliste.

En résumé, un chaos capitaliste crée une zone de turbulence identitaire dans laquelle les femmes théorisent le sujet femme et dans des contingences historiques où la pensée féministe est amenée à réviser son principe moderne d'individuation en relation avec la collectivité. Que ce soit le concept de genre de Judith Butler, de communauté de Iris Young et de postmoderne de Nancy Fraser et Linda Nicholson (1990), la connaissance située prescrit « une vigilance épistémologique permanente » permettant d'investir les généalogies des catégories utilisées (Hernández Castillo, 2004, p.16). *Ainsi, une théorie du sujet, qu'elle soit égalitariste,*

86 Pablo Stefanoni, dans son article « Janus dans les Andes: à la recherche du « berceau mythique » de la nation » (2013), rapporte les propos de l'historien et juriste Argentin Ernesto Quesada, qui vécut de 1858 à 1934. Quesada, obsédé par la sociologie relativiste de Spengler dans son livre *Le déclin de l'occident*, voyait dans les cosmovisions indigènes sud-américaines des réalités non contaminées par l'Occident. Le communisme incaïque, se produisant au même moment que l'expérience bolchévique, considérait l'âme indigène aussi vierge que l'âme russe en raison de son refus de la civilisation urbaine et son contact direct avec la nature. p.11

différentialiste ou postmoderne, est soumise à un « principe de réalité » provenant d'une base d'existence référentielle qui prescrit non seulement une sensibilité à l'ambiguïté de toutes choses, mais à une précision ontologique, historique, sociologique, politique et géographique de la réalité sociale (Freitag, 2008, p. 44 et p.59). Les notions d'universel et de généralisation de la théorie postmoderne sont rejetées, et la posture partielle dans la pratique se matérialise au sein d'une politique de la solidarité comme une mise en relation entre les identités fragmentées et les différentes luttes à mener (Hernández Castillo, 2004, p.16). Pour les féministes latino-caribéennes, la pensée frontalière fait figure de posture épistémologique désignant selon nous une base d'existence référentielle où une théorie féministe de l'émancipation est redéfinie à partir d'une exigence de préservation de sa culture, de sa communauté, de sa mémoire ancestrales. En ce sens, on pourrait voir le féminisme autonome latino-caribéen former « une zone de turbulence identitaire » où est envisagé de surmonter une sorte de schizophrénie collective par la confrontation des inégalités. Cette zone devient une opportunité de questionner la formation des identités et de réaliser la partialité des connaissances. Ainsi, la turbulence identitaire engendre un dépassement du conflit dans la recherche de réciprocité et d'empathie qui est susceptible de produire de plus amples reconnaissances de l'altérité. On peut dire que la perspective « décoloniale » féministe latino-caribéenne en voulant vivre les conflits et les tensions d'appartenance et d'oppression dans une zone de rencontre interculturelle participe à une solidarité civilisationnelle.

3.3.2 La proposition « décoloniale » de l'enrichissement interculturel

Selon la philosophe Maria José Fariñas, la mondialisation néolibérale impose un impérialisme culturel, « une idéologie excluante et totalisatrice » qui s'avère destructrice de la diversité culturelle (Aguiló Bonet, 2011, p.52). Principalement, les auteurs décoloniaux, comme Boaventura de Sousa Santos et Ramón Grosfoguel, accusent l'impérialisme culturel d'être « indolent, arrogant et réductionniste » en limitant son regard à une partie de la réalité qu'il prend pour représentation de l'universel, de l'humanité. Selon Aguiló Bonet, l'impérialisme culturel impose « un racisme universaliste » au sein d'un rapport l'altérité où l'autre est différencié, inférieur et nié en tant que sujet. « [L'impérialisme culturel] déploie une logique de différenciation et d'infériorisation épistémique, sociale et culturelle de l'altérité » (Aguiló Bonet, 2011, p.52). Le philosophe Antoni Jesús Aguiló Bonet de l'Université des îles Baléares⁸⁷, nous présente la proposition de traduction interculturelle et « interpolitique » du sociologue Boaventura de Sousa Santos comme une solution pour abolir le racisme et l'impérialisme culturel propagé par la mondialisation néolibérale. En concordance avec notre développement précédent, selon Aguiló Bonet, l'impérialisme culturel a pour premier agent d'exécution les États-Unis qui enlace la logique capitaliste à une dépossession territoriale (Aguiló Bonet, 2011, p.52). Selon David Harvey, « l'accumulation par dépossession » du capitalisme marchandise les savoirs, privatise les droits sociaux et les biens publics communautaires, financiarise l'économie et redistribue de manière inégale la richesse en utilisant des méthodes violentes, l'exploitation, le pillage et la soumission (Aguiló Bonet, 2011, p.53). Sousa Santos voit cet impérialisme qu'il conceptualise comme un « localisme mondialisé » s'ingérer dans la culture locale et absorber en lui les

⁸⁷ Dans son article « Boaventura de Sousa Santos : une proposition du dialogue interculturel à l'époque » (2011)

cultures qu'il subordonne. L'écrivain Eduardo Galeano parle en ce sens d'une culture hégémonique qui prend les religions étrangères pour des superstitions, l'art pour de l'artisanat et la culture pour un folklore (Aguiló Bonet, 2011, p.54).

À cet égard, les conséquences négatives sur la richesse et la diversité des cultures provoquent une prise de conscience dans laquelle émergera une contre-culture déployant une épistémologie préoccupante de l'altérité et de sa « réduction à l'état de pur objet d'us et d'abus » (Aguiló Bonet, 2011, p.55). En réponse à cet état de fait, l'« épistémologie du Sud » de Sousa Santos propose une perspective de la connaissance qui doit être sensible à l'émergence de nouveaux savoirs et imaginaires et une « sociologie des absences » afin de remédier à la cécité et à la prétention de supériorité des épistémologies occidentales. Selon lui, il s'agit d'élaborer une épistémologie qui s'attarde à préserver ce qu'il nomme « l'anthropodiversité », c'est-à-dire un rapport à la connaissance qui s'ouvre à l'ensemble des connaissances et des sensibilités produites par les sociétés humaines. Ainsi, il faut un cadre de participation qui, au niveau local, régional, national et international, engage un partage des savoirs critiques de l'impérialisme culturel et des expériences culturelles diverses (Aguiló Bonet, 2011, p.56-57). « Un dialogue interculturel » implique une traduction culturelle qui travaille à imaginer une épistémologie et une démocratie capable d'établir un « procédé permettant de créer une intelligibilité réciproque entre les expériences du monde, aussi bien disponibles que potentielles » (Aguiló Bonet, 2011, p.57).

Le travail d'élaboration d'une épistémologie du Sud de Sousa Santos cherche à atteindre un degré d'intelligibilité aux travers les différences, car le monde est à ses yeux « une totalité inépuisable d'expériences infinies et diverses qui ne peuvent être

subsumées sous une théorie générale d'analyse de la réalité » (Aguiló Bonet, 2011, p.57). Selon lui, il faut comprendre toute totalité comme partielle et incomplète et en ce sens, les cultures ne peuvent être comprises comme « des systèmes symboliques fermés et auto-suffisants ». Les cultures sont alors toutes sans exception incomplètes et mues par le désir de s'enrichir des autres cultures par le dialogue. Dans la même optique, Mascotto perçoit la vie humaine se caractériser par son extériorité, son « expérience de l'altérité »; le vivant est alors « pro-jet », « sortie continuelle hors de lui-même » (Mascotto, 2015a, p.6). En tous points, le dialogue interculturel entre les sujets et entre les cultures est nécessaire à la préservation de l'« anthropodiversité ». Le philosophe et théologien Raimon Pannikar voit le travail de traduction culturelle impliquer « une herméneutique diatopique » qui met en relation des univers de sens différents, des *topoi* humains (des prémisses argumentaires situées), sans les juxtaposer afin de créer « des horizons d'intelligibilité réciproques » (Aguiló Bonet, 2011, p.59). Ainsi, pour Pannikar, « chaque culture est une fenêtre ouverte sur le monde » (Aguiló Bonet, 2011, p.59). À cet égard, le sujet également est amené à se percevoir de la sorte, c'est-à-dire muni d'une frontière intérieure révélant ses rapports d'altérités. Dans un même ordre d'idée, une frontière distingue des éléments afin de les relier : sans distinction et distance, il n'y a pas de réciprocité ni de reconnaissance de l'autre. En conséquence, une logique impériale, qui nie les frontières, annihile également la solidarité et la praxis sociétale (Mascotto, 2015a, p.11). Ainsi, penser le conflit et l'altérité c'est se préoccuper de la préservation de la civilisation et développer une conscience civilisationnelle.

D'après Mascotto, « être humain, c'est être solidaire, vivre en société, c'est structurer concrètement et de façon réfléchie cette solidarité dans une praxis » (Mascotto, 2015a, p.8). Ainsi, il est important de remarquer qu'une culture n'est pas un ramassis

de religions, de valeurs et de mœurs, elle est le produit d'une relation dialectique entre la subjectivité humaine et « son inscription actuelle dans la contingence, dans l'historicité » (Mascotto, 2015a, p.15). Puisque se reproduire en tant qu'humain, c'est reproduire la société, nous dit Mascotto, le conflit et l'enrichissement dans un rapport d'altérité sont donc nécessaires à la reproduction de la nature humaine proprement sociale. Nous allons voir qu'« une zone de turbulence identitaire » engendre « une zone de contacts interculturels » que Sousa Santos décrit comme des rencontres où s'entrechoquent et interagissent des univers normatifs, des pratiques sociales, des savoirs différents. En ce sens, la décolonisation impliquant la désoccidentalisation du savoir et du rapport d'altérité doit être comprise comme un espace de partage horizontal des savoirs critiques sur la perspective homogénéisatrice de l'impérialisme néolibéral. De ce fait, il existe une perspective « décoloniale », non postmoderne et critique de l'impérialisme néolibéral qui se réalise à partir d'une sensibilité aux appartenances proprement civilisationnelles. C'est-à-dire que les appartenances des pays périphériques à une base d'existence référentielle traditionnelle semblent engager une conscience civilisationnelle produisant une contre-culture défensive de l'« anthropodiversité »⁸⁸. Enfin, contrairement à la perspective postmoderne, il ne s'agit pas de déconstruire les appartenances identitaires pour les annexer, les juxtaposer afin de définir un sujet, une société, mais bien d'entrevoir au sein des rapports d'altérité une acceptation et un surpassement des partialités dans une

88 On peut observer cette tendance dans cet extrait de la déclaration produite lors de la rencontre du féminisme autonome latino-américain et caribéen de 2014 : « *Un territorio es mucho más que una parcela de terreno: es un espacio de vida cultural, simbólica e histórica. Entender el cuerpo como un territorio, como un sistema vivo, complejo e integral, constituido por múltiples relaciones en las que participan todos los seres vivos y los bienes naturales como el agua, la tierra, las montañas, nos interpela a pensar nuestros cuerpos individuales y colectivos como parte de una comunidad y parte constitutiva de los territorios* » [Un territoire est davantage qu'une parcelle de terrain : c'est un espace de vie culturelle, symbolique et historique. Entendre le corps comme un territoire, comme un système vivant, complexe et intégral, constitué par de multiples relations dans celles que participent tous les êtres vivants et les biens naturels comme l'eau, la terre, les montagnes, nous interpelle à penser nos corps individuels et collectifs comme une partie de la communauté et partie constitutive des territoires] (Déclaration 2014, traduction libre, p.4).

solidarité politique. Dans cette perspective, la culture comme le sujet ne sont pas compris comme un ensemble de marqueurs identitaires, mais comme le produit d'un rapport social.

3.3.3 La fragmentation du sujet et l'expérience « décoloniale » de l'altérité

Dans l'ouvrage collectif dirigé par Ochy Curiel, Jules Falquet et Sabine Masson, *Féminismes dissidents en Amérique latine et dans les Caraïbes*⁸⁹ (2005, traduction libre), Amalia E. Fischer P., une membre du groupe *Cómplices*, comprend le mouvement féministe latino-caribéen à partir d'une théorie du chaos en raison d'un désordre, d'une turbulence et d'un état de conflits venant autant de l'interne que de l'externe (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.57). Dans le même sens de l'hypothèse du « chaos créateur » capitaliste du sociologue Jacques-Alexandre Mascotto, Fischer, qui cherche à analyser le concept d'autonomie au sein du mouvement féministe latino-américain et caribéen⁹⁰, nous explique que la situation du capitalisme et du patriarcat produit des subjectivités déterritorialisées qui engendrent une logique non dichotomique, mais surtout une vie politique féministe chaotique où un miroir, un regard sur soi est forcé de se réaliser en l'autre⁹¹ (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.54). Cette expérience du chaos fait émerger une conscience de soi en raison d'une confrontation à des problèmes de

89 *Feminismos disidentes en América latina y el Caribe*

90 Dans son article « *Los complejos caminos de la autonomía* » [Les chemins complexes de l'autonomie] (2005, traduction libre)

91 Nous nous référons également à cet extrait de la déclaration de 2014 : « *En el actual contexto de crisis civilizatoria, los feminismos latino caribeños confluimos en nuestro compromiso de confrontar y luchar para cambiar los múltiples sistemas de dominación que impactan simultánea y diferenciadamente en todas las mujeres, en sus cuerpos desvalorizados y secuestrados* » [Dans l'actuel contexte de crise civilisationnelle, les féminismes latino-caribéens convergent vers un compromis de confronter et lutter pour changer les multiples systèmes de domination qui a des impacts simultanés et différents sur toutes les femmes, dans leurs corps dévalorisés et séquestrés] (Déclaration 2014, traduction libre, p.2).

considérations individuelles (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.58). Par exemple, la méthodologie d'autoconscience permet, d'une part de passer de la dimension privée à publique de la vie sociale et d'autre part, de réfléchir sur sa subjectivité ainsi que de la dimension individuelle et collective des problèmes et des conditions de subordination soulevés (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.58). Selon elle, on peut voir la connaissance située, qui se déploie au sein de la méthodologie de « groupe d'autoconscience » des féministes italiennes et nord-américaines propagée au sein des milieux féministes latino-caribéens, ouvrir le questionnement de la conception traditionnelle du politique (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.58). À ce sujet, nous pouvons observer une sensibilité particulière pour la dualité du « muable » et de l'immuable au sein d'une remarque d'Amalia E. Fischer P. sur le rapport à la terre; selon elle, la terre est paradoxalement un lieu de voyage et de quiétude, un lieu de passage et un lieu où on y « enfonce les pieds » pour produire du sens commun (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.54-55). Selon elle, perdre son identité c'est aussi perdre cette terre et cela signifie entrer dans l'espace du paradoxe, de la complexité qui signifie pour les féministes autonomes latino-caribéennes développer une pensée « en dehors de la simplicité du vrai et du faux », c'est-à-dire en dehors de la logique binaire (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.55).

Dans le même sens que Fischer, Linda M. G. Zerilli⁹², en reprenant les propos d'Arendt, voit l'expérience de l'altérité élargir la pensée et ouvrir le rapport à la vérité vers un dépassement de la simple validité du vrai et du faux dans une intersubjectivité. Pour Arendt, le débat politique amène à regarder un objet, une question, sous plusieurs angles (Mouffe, 2010, p.21). La faculté de juger « nous

92 Dans son article « Nous sentons notre liberté : Imagination et jugement dans la pensée d'Hannah Arendt » (2004)

permet de ressentir un sentiment de plaisir positif dans la contingence du particulier », mais d'un autre côté, le jugement esthétique mobilise l'imaginaire en nous faisant adopter des points de vue qui nous sont étrangers et déploie, ce que Kant appelle « une pensée élargie » (Zerilli, 2004, p.1-2). Dans le même sens de la théorie de Pannikar, l'herméneutique diatopique rend les prémisses argumentaires d'une culture ou d'un sujet, des *topoi*, intelligibles dans une autre culture et par là, il vient combler l'état d'incomplétude des cultures, des perceptions subjectives. Pour Melissa Cardoza⁹³, une poète féministe noire hondurienne, l'autonomie de la pensée féministe doit cesser de craindre la parole de l'autre et de valoriser le « faire » au détriment de la réflexion et de la parole. Pour Cardoza, il faut s'exiler de son corps et de sa pensée pour réaliser des alliances dignes (Cardoza dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.20). La relation dialogique entre elles et les autres soulève l'harmonisation entre l'individu et le collectif au sein d'une perception de la connaissance et dans l'acheminement vers une conscience civilisationnelle à travers, ce que Habermas nomme « l'horizon d'un accord intersubjectif » (Mouffe, 2010, p.21). Selon Cardoza, la vérité est ce qui est validé par le collectif et non ce qui est imposé par le pouvoir. À ce sujet, notons que pour les femmes autochtones la notion d'égalité s'articule à une conception traditionnelle de l'hégémonie où elles reconnaissent l'autorité à une personne seulement *a posteriori* d'une construction collective s'étalant dans le temps où s'accumulent le travail et le savoir. De là, elles s'opposent à la culture « moderne » où, selon elles, des dirigeants sont produits au sein d'un processus d'émancipation individuelle. Ainsi, dans le même sens que Mouffe et Arendt, elles reconnaissent le caractère hégémonique du consensus politique, non en raison de la validité de la preuve, mais grâce au travail de persuasion, d'une vie collective (Mouffe, 2010, p.22).

93 Dans son article « *Desde un balcón de lesbianas* » [Vue d'un balcon de lesbiennes] dans Curiel, Falquet et Masson (2005, traduction libre)

Nous observons que la capacité des femmes à mobiliser les masses, à débattre et à impulser des changements sociaux se réalise grâce à des imaginaires démocratiques qui redéfinissent des horizons communs de transformations. Dans la déclaration de 2014, nous pouvons lire « Notre énergie et notre capacité de changement se situent au sein du conflit politico-culturel »⁹⁴ (Déclaration 2014, traduction libre, p.2). Cette démocratie radicale est celle d'une structure sociale qui apprend aux êtres à accepter et à maîtriser les conflits, les dissensions et les visions divergentes comme nous y avons fait référence précédemment (voir section 3.2.3). Ce projet est, pour les participantes de congrès féministe de 2014, philosophique, car il suppose faire du féminisme une démarche d'accumulation des sagesses afin de développer des capacités réelles d'agir, de produire des changements. Selon Durand, le métissage brésilien représente bien le fracassement imaginaire d'un univers indien, africain et européen capable d'engendrer une « quintessence de la confrontation » (Durand, 2010, p.173). Les travaux de Chantal Mouffe et de Ernesto Laclau⁹⁵ sur la dimension agonistique des rapports démocratiques nous permettent de voir le « fracassement imaginaire » ou le « chaos créateur de fragmentation identitaires » du capitalisme être capable, lorsqu'il est reconnu, d'engendrer un dépassement de l'atomisation de la société et le repli sur soi des individus.

Le modèle démocratique agonistique de Mouffe et Laclau (2009) nous propose de reconnaître l'autre comme un adversaire légitime et ce rapport engendré, rendre possible la communauté politique. Selon Mouffe dans son article « Politique et agonisme » (2010), « loin de représenter un danger pour la démocratie, [l'affrontement agonistique] est en réalité sa condition même d'existence » (Mouffe, 2010, p.19). La théorie libérale ne reconnaît pas au pluralisme son caractère

94 « *Nuestra energía y capacidad de cambio se sustenta en la disputa político-cultural* »

95 Dans leur livre *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une politique démocratique radicale* (2009). La première édition apparaît en 1985 en anglais.

« inéluctablement conflictuel » et conséquemment, face à l'incapacité de réconcilier les points de vue, les individus viennent à nier la dimension agonistique du politique (Mouffe, 2010, p.19). En ces conditions, le politique doit être défendu selon Mouffe comme un « pluralisme agonistique », car d'un côté, il livre « un espace de liberté et d'agir en commun » et de l'autre, il forme « un lieu de conflits et de l'antagonisme » (Mouffe, 2010, p.19). À partir de ce constat, nous pouvons voir la perspective « décoloniale » craindre l'impérialisme culturel néolibéral pour son abolition non seulement des lieux d'exercice de la dynamique agonistique, mais également pour sa négation et son infériorisation (victimisation, réduction à l'homo *sacer*) de l'autre en tant qu'adversaire politique légitime. Enfin, le politique doit permettre l'expression de valeurs éthico-politiques ainsi que la possibilité de vivre à la fois ce qui nous relie et ce qui nous divise. Selon les féministes latino-caribéennes, il ne faut pas confondre l'approche pluraliste avec la célébration ou la tolérance à la diversité, c'est davantage une exigence de reconnaissance de l'incomplétude de toutes propositions politique plutôt que de refuser de discuter des autres points de vue, venant de différentes manières de vivre, de construire une identité, de produire des connaissances⁹⁶ (Déclaration 2014, p.2 et p.3). Pour cela, intégrer le principe de diversité dans leur façon de vivre, penser, coexister exige un engagement éthico-politique (Déclaration 2014, p.3).

96 « *La interculturalidad crítica, permite recuperar otras voces, conocimientos y formas de pensar, apreciar diversas cosmovisiones que hablan de la complejidad de la realidad y de las múltiples formas de vivir y ser mujer. Pero no se conforma con celebrar o tolerar la diversidad, sino que nos exige reconocer lo incompleto de cualquier propuesta política que no dialogue con las otras múltiples formas de vivir, de construir identidades y producir conocimientos, y nos pide asumir como un compromiso ético-político la incorporación de la diversidad en nuestras formas de vivir, de pensar, de convivir* » [L'interculturalité de la critique, permet de récupérer d'autres voix, connaissances et formes de penser, apprécier diverses cosmovisions qui parlent de la complexité de la réalité et des multiples manières de vivre et d'être femme. Mais elle ne se confond pas avec la célébration ou la tolérance de la diversité, elle exige plutôt de reconnaître les dimensions incomplètes de n'importe quelles propositions politiques qui ne dialoguent pas avec les multiples autres manières de vivre, de construire des identités et produire des connaissances, et cela nous met en position d'assumer comme un compromis éthico-politique l'incorporation de la diversité dans nos formes de vivre, penser et de coexister.] (Déclaration 2014, traduction libre, p. 2 et p.3).

Dans cette optique, la *doxa* de l'opposant, « un échange de voix et d'opinions » (Mouffe, 2010, p.21), semble pour les féministes latino-caribéennes celle d'une absence de compréhension de ce composé d'oppressions et d'appartenances. Comme si la complexité de leur situation devenait une arme de subversion, puisque par la lutte politique et le rassemblement elles arrivent à produire un regard nouveau sur la réalité et à proposer des solutions radicalement différentes des féministes occidentales (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.28). Andrea Franulic, qui fait référence à une phrase de Virginia Woolf, réfléchit sur la complexité de l'oppression des femmes où l'exclusion du pouvoir est aussi douloureuse que la mesure engendrée par l'inclusion (Franulic, 2010, p.1). Selon les membres de *Cómplices*, l'autonomie féministe doit mesurer la capacité de négocier avec et dans l'espace du pouvoir patriarcal. Elles conçoivent le pouvoir sous forme d'une domination que l'on porte en soi en plus de la subir de l'extérieur. Dans la déclaration de 2008 réalisé par les féministes présentes lors de la rencontre des Féministes autonomes de l'Amérique latine et des Caraïbes qui eu lieu au Mexique, leur rhétorique révèle une finesse qui s'exprime par les jeux de l'interne et de l'externe : « Nous ne sommes pas dedans et ni dehors, nous sommes frontières, nous sommes excentriques »⁹⁷ (Déclaration 2008, traduction libre, p.9). Selon Cardoza, sans abandonner le point de vue spécifique, il faut le renforcer à l'aide de réflexions qui viennent de milieux extérieurs (Cardoza dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.20). L'autonomie soumise à l'exigence de la pluralité dans un contexte de lutte politique interpellant les souverainetés nationales et les autonomies des peuples implique de sortir de soi tout en reconnaissant l'autre en soi et pour cela, elle dirige la réflexion sur la dualité individu/collectif. Cette ambiguïté témoigne de la complexité et de la richesse dans leur manière de poser les problèmes. En tous points, elles n'épousent pas, dans un aveuglement, les théories qu'elles soient poststructuralistes, modernes,

97 « No estamos adentro ni afuera. Somos fronterizas, somos ex-céntricas »

conservatrices ou culturalistes. Elles questionnent toujours à partir d'un ancrage civilisationnel, qui est dialectiquement unité et multiplicité, comme nous le verrons dans le prochain chapitre. Ainsi, la démocratie semble pour elles un jeu de l'unité et de la différence ainsi que de l'interne et de l'externe.

À partir de ce point de vue, le contexte d'opposition avec les théories féministes occidentales semble révéler une contingence historique où surgit une « vérité refoulée », c'est-à-dire que les conflits sociaux où il y a prise de conscience du regard erroné de l'autre sur soi peuvent engendrer chez le sujet la réalisation d'une vérité sur lui-même (Žižek, 2015, p.63). Cette sensibilité à l'égard des ambiguïtés et des complexités rencontrées lors de moments démocratiques vécus nous fait voir une « zone de turbulence identitaire » où un éclatement des contradictions au sein des rapports sociaux inégaux de l'Amérique latine et des Caraïbes engendre une solidarité politique, de nouveaux imaginaires, une nouvelle conception du sujet. Dans cette optique, l'impérialisme culturel engendre une juxtaposition des différences et un repli sur soi qui privent les identités d'une pensée élargie, d'une ouverture aux questionnements, aux sensibilités et aux intelligibilités étrangères. Nous proposons de voir le féminisme latino-caribéen comme un désir de se livrer à une rencontre agonistique imaginaire où il y a prise de conscience et surpassement de la partialisation de la connaissance et au fond, une acceptation d'un rapport imparfait au monde (Žižek, 2011, p.202). La réalité chaotique de l'Amérique latine et des Caraïbes compose en quelque sorte ce grand Autre qui fait prendre conscience que la subjectivité n'est pas une présence à soi sans entrave, sans déformations, mais une authenticité de soi engendrée par un dépassement de son imperfection, de sa fragmentation, de la partialisation de son identité (Žižek, 2011, p.150-151). Selon Žižek⁹⁸, une identité figée est au fond un sujet mort et de ce fait, la confrontation des

98 Dans son livre *Moins que rien. Hegel et l'ombre du matérialisme dialectique* (2015)

éléments identitaires est conditionnelle à une abstraction au monde, une capacité d'agir.

3.4 Conclusion

En tout état de cause, une « zone de turbulence identitaire » provoquée par une guerre menée contre les civilisations dans un contexte de reproduction sociétale spécifique à l'Amérique latine et aux Caraïbes, c'est-à-dire décalé entre la modernité et la tradition, engendre un rapport d'altérité favorisant une conscience et une solidarité civilisationnelles. À travers les mythes de l'ambiguïté et de l'unité, la Mère-Terre « mytho-phorise » la crise civilisationnelle au sein des imaginaires féministes latino-caribéens qui s'observe auprès d'une pensée sensible aux dualités, aux contradictions, aux rapports complexes entre les appartenances et les oppressions. En fait, la critique interculturelle permet de bénéficier des voix, des connaissances, des formes de pensées, des cosmovisions qui reflètent d'une certaine manière la complexité de la réalité et la diversité des manières de vivre. Nous allons voir dans le prochain chapitre que la Mère-Terre, en servant de figure d'unité sociétale dans la contemporanéité, oriente une théorisation du sujet femme vers une pensée post-dualiste, se disant dialogique, complexe et dynamique. De cet ordre là, nous verrons que la Mère-Terre fait advenir à la présence une consistance ontologique au symbolique en introduisant un *a priori* sensible et mémoriel à la formation du politique.

CHAPITRE IV

L'IMAGINAIRE ÉPISTÉMIQUE DE LA MÈRE-TERRE COMME FIGURE DE DUALITÉ ET D'UNITÉ SOCIÉTALE

4.1 Introduction

La réalité sociale des féministes latino-caribéennes qualifiées de néocoloniale oriente une théorisation du sujet vers une confrontation entre la fragmentation identitaire et une représentation unitaire de la société issue de leur culture ancestrale, la conception cosmogonique de la société. Dans ce quatrième chapitre, nous verrons la projection du sujet sur une figure représentant l'unité sociétale comme la Mère-Terre lui révéler une consistance objective et témoigner d'un imaginaire épistémique post-dualiste. C'est-à-dire que la Mère-Terre, comme imaginaire épistémique figurant l'unité sociétale, introduit au sein de la théorisation du sujet femme une consistance objective, un principe de réalité sous forme de rapport d'objet révélant les dimensions sensible et concrète du symbolique. Selon Freitag, la projection de sens, de la subjectivité des individus sur une figure représentant l'unité empêche les rêves, les imaginaires de se transformer en fantasme, en illusion (Freitag, 2008, p.61). L'altérité qu'elle soit ennemie, *alter ego*, de différence et d'alternative donne la consistance au sujet (Žižek, 2015, p.49; Freitag, 2008, p.38). Ainsi, nous discuterons de ce mouvement de pensée post-dualiste intégrant la Mère-Terre comme un phénomène d'harmonisation des dichotomies occidentales, dont celles entre l'individu et la société, l'égalité et la différence, le matériel et l'idéal, imaginé et

réalisé dans le but de remédier à la crise civilisationnelle. Enfin, l'idée générale avec laquelle nous devons lire le développement qui suit est la suivante : l'émergence du mythe de la Mère-Terre dans la contemporanéité en évoquant l'unité et la dualité vient mytho-phoriser la crise civilisationnelle et de cette manière, se comprend au sein des réflexions féministes latino-caribéennes comme un imaginaire épistémique rendant visibles les dualités composant la formation du symbolique.

Au premier abord, nous verrons la dimension communautaire et sociétale, toujours importante au sein des cultures et des projets décoloniaux des femmes autochtones, afrodescendantes et pauvres, inspirer une pensée post-dualiste qui harmonise les dualités – égalité et différence, individu et société, matérielle et idéale – au sein du processus d'individuation. En suite, nous observerons les approches épistémologiques féministes latino-caribéennes exprimer une prise de conscience des dualités composant le processus d'individuation. Nous nous appuyerons fortement sur la précision du concept d'imaginaire que réalise Freitag au sein de sa théorie du symbolique comme une énergie enclose dans l'expérience sensible et concrète des sujets et allant, en formant un arc, se faire entendre à travers le champ du symbolique où la créativité devient culture et idéologie politique. L'imaginaire, par la répétition, la ritualisation et l'objectivation du sens produit, vient à former des institutions, où la pratique sociale est intégrée à l'ordre d'ensemble par des lois, des normes, des constitutions. La « joute symbolique », qui mytho-phorise la Mère-Terre comme une figure d'unité où est réfléchi le rapport à la nature, engendre une prise de conscience des dimensions concrète et sensible de l'expérience symbolique. En troisième lieu, il s'agira de percevoir ce mouvement de pensée comme une réponse à la crise du sujet et des sociétés occidentales. Par l'expression d'un principe de réalité, il vient témoigner de l'existence d'un *ego sensibile* et *memorium*, c'est-à-dire une

expérience interpellant les sens et leur mémoire⁹⁹ se situant en *a priori* de la rationalité, de l'objectivité, de la formation du politique. L'*ego sensibile* et *memorium* précédant l'*ego cogito* sont projetés au sein des institutions à travers les dimensions esthétique et fonctionnelle où ils viennent à former un principe civilisationnel. Le mythe de la Mère-Terre dans ses dimensions critique et expressive figure une représentation de l'unité sociétale par laquelle le caractère double et ambigu de l'expérience au monde est discuté et pris en compte, dont le caractère dialectique entre l'individu et la société. Pour finir, nous nous intéresserons à l'acceptation de l'ambiguïté du rapport au monde comme une prise en charge dans l'en-soi de « la fragile clôture du symbolique » qui donne autant une substance qu'une distance critique, réflexive et créatrice à la culture, au sujet et au politique.

4.2 Un imaginaire post-dualiste

Nous avons vu au chapitre précédent que la pensée féministe « décoloniale », qui articule des appartenances et des oppressions, introduit le souci de préservation des cultures, des sociétés, des religions, des civilisations à l'intérieur d'un projet féministe. En ces conditions, l'éclatement du sujet femme se retrouve réfléchi à travers une exigence de préservation de la culture et de la société articulée à un projet d'individuation féministe. Nous verrons maintenant que la cosmogonie autochtone apporte un regard différent sur les relations dichotomiques entre la modernité et la tradition, l'égalité et la différence, l'individu et la société. Considérant que la théâtralisation contemporaine de l'imaginaire de la Mère-Terre intervient dans la crise du sujet femme comme une sensibilité à l'ambiguïté des débats produits, aux dualités de l'expérience vécue, nous allons voir maintenant que l'unité de la société et du sujet se représente comme une dualité fluide. Tout d'abord, nous nous pencherons

⁹⁹ Dans le sens de mémoire anthropologique ou du sens produit à partir d'une anthropogénèse.

sur l'harmonisation des dichotomies au sein de la pensée post-dualiste des féministes latino-caribéennes. Les travaux, entre autres, de Sylvia Marcos, d'Amélia E. Fischer P., de Juliette Paredes sur l'épistémologie « décoloniale » des féministes autochtones traversant le féminisme autonome latino-caribéen, nous permettront d'observer l'imaginaire de la Mère-Terre au cœur de leur épistémologie comme une perception dialogique qui engendre une conception dynamique, de fusion-tension des dualités. De là, nous verrons que l'articulation entre la tradition et la modernité configure un modèle de citoyenneté plurielle où l'égalité et la différence sont considérées comme des antagonistes qui se co-constituent. Finalement, nous verrons leur modèle de dualité fluide investir dans le champ du politique un modèle alternatif du sujet individuel, un sujet communautaire.

Dans un deuxième temps, à l'aide de la sociologie dialectique de Michel Freitag, nous amènerons l'hypothèse que les féministes latino-caribéennes intègrent au sein d'un contexte social, historique et politique, marqué par le néolibéralisme et un développement inégal de la modernité, un souci existentiel, théorique et épistémique, de penser le rapport au monde, à la nature comme une expérience concrète et sensible, qui confère une consistance au sujet. Pour Freitag, l'éclatement du sujet contemporain reflète le démembrement de ses sociétés et de ce fait, la projection du sujet sur une figure de totalité comme la Mère-Terre évoque une tentative de recréation de l'unité. De ce postulat, l'imaginaire post-dualiste des féministes latino-caribéennes valorise un rapport de fusion-tension, de distanciation-attraction avec les objets afin de prendre en charge la totalité de l'expérience de la connaissance. Pour cela, elles épousent une théorie du sujet venant favoriser une solidarité politique, ou comme l'écrit Mascotto, « un ancrage dans la solidarité sociétale » que nous pouvons observer au sein de leur pensée *arkhè*. En effet, leur imaginaire cosmogonique, qui témoigne d'un soubassement cognitif, sensible et mémoriel à l'idéologique politique,

présente un ancrage à partir duquel se développe une conception dialogique de la réalité, une dualité fluide. C'est pourquoi on peut dire que la réhabilitation et la revalorisation de l'imaginaire, dans ses qualités sensibles et socioculturelles, viennent orienter la raison, les réflexions épistémologiques et théoriques des féministes vers un principe de réalité, la double constitution du symbolique dans l'expressivité et la normativité.

4.2.1 L'harmonisation des dichotomies occidentales

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les féministes latino-caribéennes expriment une sensibilité particulière pour le caractère ambigu et complexe de la réalité sociale. L'imaginaire post-dualiste des féministes latino-caribéennes reconnaît dans l'expérience symbolique une relation entre les dimensions matérielle et idéale. Dans son livre *Femmes, indigènes, rebelles, zapatistes*¹⁰⁰ (2013, traduction libre), Sylvia Marcos se penche sur le féminisme des femmes zapatistes et s'intéresse au regard spécifique sur les dualités de l'épistémologie féministe « décoloniale ». Selon elle, ce regard réinvente de nouveaux concepts afin de garantir une participation active et pleine des femmes aux processus de changement et de préservation de la communauté, de la culture. En définitive, le projet « décolonial » féministe exige de recouvrer ses racines philosophiques ancestrales et réviser les termes féministes au sein d'un partage interculturel, que Marcos nomme des « appropriations philosophiques multidimensionnelles »¹⁰¹ (Marcos, 2013, traduction libre, p.17). À cet égard, nous remarquons que leurs rapports aux dichotomies s'accordent avec leur philosophie religieuse ancestrale qui rejoint la conception philosophique

100 *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*

101 « *apropiaciones filosóficas multidimensionales* »

précolombienne de la limite imprécise entre le divin et l'humain comme le décrit Le Clézio dans son livre *Le rêve mexicain* que nous avons étudié précédemment (Le Clézio, 1988, p.237).

À ce sujet, Marcos observe que la création et le partage de savoirs féministes produisent des idées et des théories qui représentent un langage symbolique et sémiotique enraciné dans le corps et la matière. « C'est de la théorie parlée, vécue, sentie, dansée, écoutée, jouée »¹⁰² (Marcos, 2013, traduction libre, p.20). Dans l'ensemble, la cosmovision autochtone *maya* ne comprend pas le corps en opposition avec l'esprit; la matière présente une frontière entre l'intérieur et l'extérieur de l'objet. De cette façon, le corps est le lieu par lequel interagissent la matière et l'immatériel où la corporalité s'en trouve ouverte à tous les grands courants du cosmos. Le corps et l'esprit, la matière et la conscience composent un même continuum de vie. De cette cosmovision, se réalise une série de dualités qui coexistent en se dédoublant, se réalimentant et se renouant. Pour ces motifs, la dualité des *Mayas* présente pour Marcos un « dispositif perceptuel mésoaméricain »¹⁰³ (Marcos, 2013, traduction libre, p.21). Dans la déclaration du congrès Féministe Autonome Latino-américain et Caribéen de 2014 intitulée « Pour la libération de nos corps »¹⁰⁴, les participantes expriment concevoir leur corps comme un territoire où s'opèrent une multiplicité de mécanismes de domination et de résistances. La libération des corps déploie des actions qui transforment la justice et sauvent le plaisir et la créativité. Elles écrivent : « Le corps qui porte les droits des femmes se convertit en territoire en dispute. (...) "le corps est une catégorie politique", dans lequel s'incarne un discours féministe »¹⁰⁵ (Déclaration 2014, traduction libre, p.1). Par ailleurs, la production de savoirs

102« *Es teoría hablada, vivida, sentida, bailada, olida, tocada* »

103« *dispositivo perceptual mesoamericano* »

104« *Por la liberación de nuestro cuerpos* »

105« *El cuerpo —portador de derechos— de las mujeres, se ha convertido en un "territorio en disputa. (...) "el cuerpo es una categoría política", en el que se encarna el discurso feminista* »

féministes évoque un « corps-territoire » en résistance à un impérialisme néolibéral qui occulte la richesse civilisationnelle des sujets latino-américains et caribéens. Comme le souligne Espinosa, le corps sexué, racialisé et pauvre présente au fond un « corps exproprié » (Espinosa, 2009, p.40).

En général, le principe de dualité s'avère dans les cosmogonies autochtones à la fois oppositionnel et fluide, et vient orienter dans le champ du politique l'articulation entre l'individu et le collectif ainsi que rejeter la conception libérale du sujet comme une construction autonome de son contenu subjectif. À partir de cette cosmogonie, cette base d'existence référentielle, le féminisme « décolonial » critique fortement la conception féministe libérale qui conçoit l'indépendance du sujet femme en marge de sa collectivité comme un idéal de réalisation. À cet effet, le principe de dualité constitue un référent pour étudier le genre en contexte « mésoaméricain » ainsi qu'une manière de concevoir l'articulation des différentes luttes à mener (Marcos, 2013, p.23). D'ailleurs, les luttes conjointes menées à la fois pour les droits des femmes et les droits des peuples ainsi que pour les droits individuels et les droits collectifs sont opérables selon le concept de « dualité fluide », car ce dernier permet l'analyse intersectionnelle entre les conditions de genre et d'ethnie (Marcos, 2013, p.23 et p.64). Également, la féministe autochtone *aymara*, Julietta Paredes, dans son livre *Recherche fine. Depuis le Féminisme Communautaire*¹⁰⁶ (2012, traduction libre), indique que la conception cosmogonique dualiste perçoit les genres à la fois de manière complémentaire et plurielle et non compris comme une donnée fixe. Le genre n'est pas biologique, mais une dualité qui persiste. Les *Aymaras* les nomment *chacha* (homme) *warmi* (femme) (Paredes, 2012, p.78). La cosmogonie *aymara* voit la communauté former un seul corps où le féminisme défend d'une certaine manière sa partie la plus souffrante et opprimée (Gargallo, 2012, p.124). Ainsi, Paredes et

106 *Hilando Fino. Desde el Feminismo Comunitario*

Marcos nous rapportent des observations similaires chez les *aymaras* et les *mayas* sur l'amalgame entre le corps, le genre et le cosmos.

L'harmonie est considérée comme étant très importante au sein des conceptions cosmogoniques autochtones et elle engendre une conception des genres non complémentaire se produisant au sein d'un rapport en fusion-tension entre des antagonismes. Selon Marcos, le principe d'harmonie rejoint la conception classique de la « juste mesure » (Marcos, 2013, p.25). La racine Médique *med* désigne « concevoir », « comprendre » et selon Marcos, elle signifie ce qui est nécessaire à faire pour restaurer l'équilibre. En ce sens, le patriarcat et le colonialisme sont perçus comme racine de désordre au sein du cosmos (Marcos, 2013, p.129). Selon Cynthia Fleury, *Médamai*, signifie en grec méditer, prendre la mesure, et la racine *med* réfère à médecine, « prendre soin de » (Fleury, 2015, p.63). La Mère-Terre, en tant que principe référant à la dualité, s'assimile à la symbolique de l'eau, et capte la dualité de la démesure du submergeant et la mesure de la limite de la terre et du cosmos (Durand, 1992, p.31-32). De manière complémentaire, le philosophe Georges Leroux réfère à la Méduse, comme symbole d'un acte politique, écologique et de recherche de la sérénité, et invite en ce sens au courage de la regarder, à prendre la mesure de la démesure (Leroux dans Hentsch, 2015, p.9-12). Ainsi, l'archétype imaginaire où le mythe de la Mère-Terre, captant les symboliques aquatiques comme nous l'avons vu au chapitre II (voire section 2.3.2), évoque dans un mouvement d'enveloppement, une harmonisation des dualités et de ce fait, une réflexion sur la frontière, la limite des concepts et leur relation (Durand, 1992, p.400). Selon les théoriciennes que nous avons étudiées, dont Gargallo, Marcos et Paredes, l'harmonie avec la Mère-Terre exprime le désir de retrouver celle entre les genres, où l'individu dans son intégration corporelle au sein d'un univers cosmique équilibré trouve une réparation, un apaisement de la souffrance, une dignité ; vivre sans violence et avoir la liberté de

déterminer sa vie collective et individuelle présentent des désirs d'émancipation qui réunissent au sein d'une même pensée politique une perspective féministe avec un projet d'autonomie et de préservation des sociétés et des civilisations. En conséquence, médecine et religion sont, selon Marcos, interreliées au sein d'une conception cosmogonie de la réalité sociale où les genres sont à la base de la création du cosmos. La régénération du cosmos qui se réalise à partir de la fusion-tension entre les genres, comme le reflètent les métamorphoses de genre des divinités que nous avons vues au chapitre II (voire section 2.3.6), évoque une conception duelle, dynamique et complexe de la vie sociale (Marcos, 2013, p.130). Précisément, cette conception s'oppose à la conception catholique perçue comme hiérarchique où le féminin et la figure de la mère sont dans la représentation de la vierge Marie perçues comme asexuées (Gargallo, 2012, p.75). La « dualité fluide » se comprend alors au sein de la conception des genres comme des forces cosmiques en équilibre et régénératives de la réalité sociale comme une unité duelle (Marcos, 2013, p.131). Leurs imaginaires religieux renvoient ainsi à une conception dynamique, multiple et fluide de la totalité sociale où la morale n'est pas une dualité rigide, mais, au même titre que les divinités, se révèle métamorphosable en fonction des situations, des interprétations, des réflexions (Marcos, 2013, p.a). En somme, la réalité, la nature et les expériences renvoient à des manifestations multiples composant « une unité singulière d'être »¹⁰⁷ (Marcos, 2013, traduction libre, p.134). En ce sens, Gargallo écrit :

Finalment, il existe des communautés qui, dans leur recomposition politique actuelle d'affirmation nationale, assument la dualité primitive, non comme un lieu de complémentarité sinon de totalité, une expérience ontologique d'être humain qui ne peut être réduite à des catégories éthiques et politiques du monde occidental¹⁰⁸ (Francesca Gargallo Celentani, *Féminisme depuis Abya Yala. Les idées et les propositions des femmes de 607 peuples de notre Amérique*, 2012, traduction libre, p.120).

¹⁰⁷« una unidad singular de ser »

4.2.2 Modernité et tradition, égalité et différence, individu et société

Cet ouvrage dirigé par Francesca Gargallo Celentani se concentre sur les discours produits par les différentes féministes autochtones, noires et métisses issues de 607 peuples et nations d'origines sur le territoire de l'Amérique¹⁰⁹, ce dernier nommé par les *Kunas* du Panama *Abya Yala*. Pour Gargallo, se pencher sur le féminisme à l'extérieur de l'Occident implique de le comprendre comme une pensée non basée sur la modernité, évoquant l'idée universelle de la construction d'un sujet individuel (Gargallo, 2012, p.13). Selon elle, la modernité est si profondément intégrée au sein de la pensée féministe qu'elle est peu questionnée. Ce qui l'amène à observer que d'un point de vue non occidental, le féminisme représente une lutte pour la « bonne vie¹¹⁰ » des femmes. Selon Paredes, « toute action organisée par les femmes indigènes au bénéfice de la bonne vie pour toutes les femmes, se traduit en espagnol comme féminisme »¹¹¹ (Gargallo. 2012, traduction libre, p.17). Essentiellement, penser la bonne vie, l'autonomie, la reconnaissance et la justice en dehors des points de vue occidentaux offre une opportunité de s'ouvrir à d'autres conceptions du sujet femme et de sa libération (Gargallo, 2012, p.14). Construire une meilleure vie pour des femmes qui ne peuvent trahir leur communauté et qui ne conçoivent pas leur sujet comme un individu, mais plutôt comme une partie d'un tout dynamique, dialogique et complexe doit éveiller selon Gargallo un intérêt particulier chez les féministes (Gargallo, 2012, p.16-17).

108« *Finalmente, existen comunidades que en su actual recomposición política de afirmación nacional, asumen la dualidad primigenia, no como un lugar de la complementariedad sino de la totalidad, una experiencia ontológica del ser humano que no puede ser reducida a las categorías éticas y políticas del mundo occidental* » (Francesca Gargallo Celentani, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, 2012, p.120).

109Le mot « Amérique » est nommé par les *Kunas* du Panama *Abya Yala*

110Les féministes latino-caribéennes ont redécouvert à leur compte le concept grec de « eudaimonia » qui signifie amplification, bonheur, béatitude, harmonie (Pessonaux, 1959, p.634).

111« *toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo* »

En ce sens, comme nous l'avons vu au chapitre précédent (voire section 3.3.1), *la fracture sociale en raison d'une intégration inégale à la modernisation engendre une expérience différente de la modernité*. Selon la féministe bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui, à laquelle se réfère Gargallo, il est urgent de connaître les réflexions différentes qui se sont forgées au sein d'une expérience différente de la modernité (Gargallo, 2012, p.19). En référence à la théorie de Fanon et de Freitag, le développement inégal de la modernité a produit une « zone de non-être », c'est-à-dire un espace dépourvu de reconnaissance des sujets comme des êtres à part entière. Ainsi, l'introduction des sujets femmes latino-caribéens dans la « zone de l'être » implique la reconnaissance d'une histoire et des perceptions singulières de la modernité. Selon Gargallo, cette introduction engendre une dénonciation des « tabous épistémiques » qui occultent la production non occidentale de conceptions universelles et de rituels traditionnels produisant des normes sociales (Gargallo, 2012, p.63). Cette épistémologie « décoloniale » qui veut préserver la tradition à travers un processus réflexif critique redéfinit la notion de citoyenneté en fonction des modalités politiques du mouvement communautaire. À l'intérieur de ce projet, nous allons voir que les féministes latino-caribéennes vont réviser le processus d'individuation moderne en y intégrant le souci de l'autonomie collective. Selon Anahi Morales Hudon, dans son mémoire de maîtrise sur « la citoyenneté plurielle » des femmes zapatistes du Chiapas¹¹², les femmes autochtones redéfinissent un sujet politique à travers une prise de conscience des tensions entre les droits individuels et les identités collectives (Morales Hudon, 2007, p.2). Pour Joan W. Scott dans son article « L'énigme de l'égalité » (2002), dont réfère Morales Hudon, *l'identité est un paradoxe en exprimant l'expérience d'une oppression en même temps qu'une révolte face à cette dernière* (Scott, 2002, p.21). L'identité est vue comme un levier politique et non comme une fixation du sujet dans ses attributs physiques, moraux (Morales

¹¹²Intitulé « Citoyenne plurielle : Paradoxes et tensions de l'inclusion des femmes. Le cas des femmes zapatistes du Chiapas » (2007)

Hudon, 2007, p.37-84). De cette façon, à partir d'une sensibilité à la pluralité et d'une volonté d'intégrer la dimension cosmogonique à une conception du sujet politique, elles remettent en question le processus moderne d'individuation (Morales Hudon, 2007, p.87). Selon Ines Castro Apreza, elles renégocient la division entre la tradition et la modernité afin de transformer et de préserver les droits coutumiers au même titre que le droit jurisprudentiel, qui sont des us et coutumes qui organisent le vivre ensemble et produisent de la norme même s'ils ne sont pas écrits (Morales Hudon, 2007, p.77). De cette façon, ce projet atteint à la fois la condition de genre et d'ethnie, car la critique de la coutume ouvre un accès à la sphère politique et libère la préservation de la tradition de la sphère privée et du genre féminin.

Selon Morales Hudon, l'assimilation des valeurs éthico-politiques animant la pensée féministe occidentale engendre une interprétation de la citoyenneté comme un paradoxe entre l'égalité et la différence (Morales Hudon, 2007, p.37). Soulignons que, selon Jurema Werneck¹¹³, le féminisme « décolonial » afrodescendant révèle un rapport de rejet-attraction avec les théories féministes occidentales, autrement dit critique de sa dimension excluante et attractive en raison des outils théoriques qu'elles offrent (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.35). Dans cette optique, l'égalité est générée par le rapport d'altérité où l'individu et le collectif, l'unité et la différence, sont des concepts en tension vacillante entre la complémentarité et l'opposition. Dans ces conditions, la pensée cosmogonique traversée par la modernité ne comprend pas l'égalité comme une similitude, mais comme une situation d'engendrement de la différence. Ce sont les relations entre l'égalité et la différence qui demeurent importantes comme nous le verrons subséquemment dans ce chapitre. Ainsi, le cosmos est une représentation de l'unité

113 Dans son article « De Ialodés y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe » [*De Ialodés et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et dans les Caraïbes*] (2005, traduction libre).

sociétale où une composition plurielle se co-constitue dans la tension entre l'égalité et la différence. Leur rapport dialectique composé de tension et de fusion fait de la différence un projet d'engendrement de l'égalité où ce dernier compose un rapport de vérité qui transcende la différence. Le modèle de citoyenneté plurielle demande alors de repenser l'unité sociétale par laquelle se déploie le projet politique moderne. Dans cette optique, l'égalité, selon Morales Hudon, figure un processus de politisation dans lequel celui de différenciation est remis en question afin d'éliminer les différences inégalitaires. Ainsi, repenser la différence implique de se méfier de deux manières de se perdre, comme le réfère le poète Aimé Césaire (1976), par la ségrégation dans l'encadrement du particularisme et par la dissolution dans un Universel (Sueli Carneiro dans Curiel, Falquet et Masson 2005, p.21). En somme, la cohabitation de la différence et de l'égalité préserve la diversité composant la richesse humaine. Comme le remarque Sousa Santos, l'articulation entre l'égalité et la différence peut engendrer de nouvelles formes de reconnaissance, des différences égales (Aguiló Bonet, 2011, p.61). En ce sens, les féministes latino-caribéennes construisent à partir de leurs explorations théoriques un sujet individuel universel alternatif, un sujet communautaire.

Ces féministes partagent l'idée autochtone de l'harmonisation entre la matière et le spirituel et pour cela, le territoire n'est pas qu'une parcelle de terrain, c'est un espace de vie culturelle, symbolique et historique¹¹⁴ (Déclaration 2014, p.4). C'est un lieu de la praxis située, de la praxis par excellence. Au même titre, le corps, en relation avec les êtres vivants et la nature, est individuel et collectif, partie de la communauté et constitutif du territoire. Selon Gargallo, c'est à travers le « corps-terre » que s'énonce la construction du féminisme communautaire (Gargallo, 2012, p.119). Cette compréhension unitaire des communautés autochtones engage un

processus d'individuation en relation d'interdépendance avec la société. Dans le même sens, l'autonomie individuelle n'est garantie que par l'autonomie collective et la liberté n'existe que lorsque chacun se reconnaît dans l'autre de façon égale et où chacun est dépendant du travail de l'autre (Gargallo, 2012, p.72). La vie collective est conçue sur le respect de la parole et de la différence de l'autre. Le sujet communautaire qu'elles cherchent à créer naît d'un gouvernement qui active chez les individus un désir d'établir une connexion et une continuité mythiques et rituelles entre le passé ancestral et le présent, soit la tradition et la modernité (Gargallo, 2012, p.73). Elles considèrent qu'être un sujet communautaire implique de parler de sa propre voix, de son propre peuple, de son histoire, de son passé, de ses racines. Un tel sujet recherche « une vérité qui transcende ce qui nous nourrit, une vérité sur l'être vivant, soi-même et la réalité historique, écologique, économique et cosmique »¹¹⁵ (Gargallo, 2012, traduction libre, p.105).

4.2.3 La pensée *arkhè* des féministes latino-caribéennes

Maintenant, nous articulerons la pensée plurielle, *arkhè* et post-dualiste des féministes latino-caribéennes avec la théorie de l'imaginaire et du symbolique du sociologue Michel Freitag malgré la distance géographique qui les sépare. Puisque l'eurocentrisme et l'ethnocentrisme ne réfèrent pas à un lieu physique, mais intellectuel, nous considérons que la sociologie dialectique de Freitag n'habite pas ce lieu hégémonique parce que son regard critique de la crise des sciences occidentales amène à reconnaître la richesse des civilisations et des épistémologies produites par l'humanité tout en les inscrivant au sein d'une théorie de la reproduction sociétale qu'il conçoit comme un universel « concret », un modèle alternatif à l'universel

115« *una verdad que las trasciende aun nutriendose de ellas, una verdad sobre el ser de la vida, de sí mismas y de la realidad histórica, ecológica, económica y cósmica* »

occidental abstrait. Nous allons voir que la pensée dialectique herméneutique et critique de Freitag (où la tension s'impose comme le mode de persistance des composantes du rapport) permet d'approfondir la relation de fusion-tension entre les dichotomies de la tradition scientifique occidentale que propose l'épistémologie « décoloniale » féministe. Et d'un autre côté, en concordance avec les théories de Sousa Santos évoquées au chapitre précédent, nous voyons ce dialogue avec la théorie de Michel Freitag comme un dialogue interculturel qui permet un enrichissement épistémologique. Ainsi, il ne s'agit pas d'inféoder les théories féministes latino-caribéennes à la sociologie dialectique de Freitag, mais plutôt d'enlacer les premières avec la seconde afin d'explorer en profondeur les théories dualistes et leurs nuances et ainsi, faire valoir l'importance de leurs explications dans le champ des études de la société, de la condition humaine. De notre point de vue, les féministes latino-caribéennes semblent partager avec Michel Freitag une prise en charge des dualités en tension au sein du processus de subjectivation. Leur connaissance située et leur pensée qu'elles qualifient d'*arkhè* engendrent une historicisation du sujet femme où est prise en compte sa dimension civilisationnelle. À cet égard, Jurema Werneck, fait référence à l'héritage cosmologique africain qui vient animer symboliquement et ce, de manière très concrète les luttes sociales au Brésil¹¹⁶. Nous allons voir que la découverte du fondement culturel *arkhè* au cœur de leur pensée féministe afrodescendante entraîne un refus de la thèse occidentale dialectique considérée binaire et fixe (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.28-29). Elle écrit :

¹¹⁶Il faut admettre que nous avons négligé, lorsque nous avons dessiné un portrait des trajectoires anthropologiques de la Mère-Terre au chapitre II, cette expérience riche des divinités africaines. À vrai dire, les limites physiques de ce travail ne nous permettaient pas d'explorer cet important bassin de connaissances, mais les réflexions de Werneck vont nous offrir la possibilité d'aborder, bien que succinctement, l'influence de la cosmologie africaine et son imaginaire mythique dans l'approche épistémologique féministe « décoloniale » latino-caribéenne.

Les cultures *arkhè* différentes de celles qui ont fondé le *logos* se remettent à un temps cyclé et à des formes d'existence véhiculées avec ce qui est sacré. Elles reconnaissent et partagent le mystère des phénomènes de l'existence et comprennent l'individu comme une partie de la communauté en âge. Il faut se référer à une représentation singulière de la force générale qu'elles constituent et donnent au sens de cette existence¹¹⁷ (Jurema Werneck, « *De Ialodès et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et dans les Caraïbes* », 2005, traduction libre, p.29).

Tout d'abord, Werneck nous fait remarquer que la période marquée par l'arrivée de Christophe Colomb jusqu'à la révolution américaine en 1776, six millions de personnes débarquent dans les Amériques, dont cinq millions sont des Africains et Africaines et 40% sont issues de la migration forcée réalisée par le Brésil (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.30). À cet effet, une histoire d'exploitation esclavagiste s'enracine profondément dans la société brésilienne et la violence coloniale vient déterminer un rapport de domination entre les hommes et les femmes. Le féminisme « décolonial » afrodescendant est alors invité à réaliser un retour à ses origines et à extraire une figure féminine de résistance afin d'appuyer ses luttes contre l'idéologie européenne (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.31). Cette Afrique imaginée et racontée, qui est à la fois réelle et mythique, traverse les discours et les événements politiques et culturels de la société brésilienne. La culture africaine qui inonde celle autochtone amène au sein des mouvements de femmes du Brésil la divinité *Oxun* que l'on retrouve dans la culture nigérienne. Au Brésil, elle porte le nom de *Lalodê* et figure un symbole de la lutte politique féminine en zone urbaine (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.32). Elle fait référence à une femme qui dirige et prend la responsabilité de diriger

117« *Las culturas de arkhè diferentes de aquellas fundadas por el logos se remiten a un tiempo cíclico y a formas de existencia viculadas con lo sagrado. Reconocen y comparten el misterio de los fenómenos de la existencia y comprenden al individuo como parte de una comunidad mayor. Se refiere a una representación singular de las fuerzas generales que constituyen y dan sentido a esa existencia* » (Jurema Werneck, « *De Ialodès y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe* », 2005, p.29).

la collectivité vers un futur meilleur, libéré de la subordination, où les conditions matérielles de vie sont améliorées et s'affirme une appartenance à une conception immatérielle de la vie. Cette divinité interpelle la conception *axée* de l'existence, c'est-à-dire un pouvoir d'engendrement se situant à la base de la vie, « une force dans le sens de l'existence »¹¹⁸ (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, traduction libre, p.33). À la lumière de ce qui précède, nous pouvons voir dans les observations de Werneck une sensibilité rejoignant celle de Paredes et de Marcos qui décrivent des femmes *aymaras* et *mayas*, où la dualité des genres figure à la base de la vie comme une force de reproduction. La Mère-Terre évoque cette conception cosmogonique, comme nous y avons fait référence précédemment, qui fait intervenir la natalité politique, la patrie, la protection et l'impulsion de la vie, du mouvement circulaire, du « muable » et de l'éternel retour et régénérescence de la vie. Particulièrement, la position *arkhè* articule un pouvoir de changement à une responsabilité envers la collectivité où la sensualité de la divinité s'enroule à la volonté et à la capacité de réalisation (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.33-34). D'après nos recherches, la Mère-Terre participe de cet imaginaire *arkhè* et situé en comprenant la relation entre l'humain et la nature comme un point de départ de l'engendrement d'un tout, d'un univers proprement humain. Également, dans les discours, elle joue le rôle de métaphore permettant la représentation de l'unification, de la « reliance » sociale et elle engage une solidarité en raison d'un partage d'une condition commune, le rapport de l'humain à la nature. Au regard de la théorie durkheimienne vue au chapitre I (voir section 1.2.3), la Mère-Terre est « dynamogénique ». De cette façon, le point de vue individuel se réalise à l'intérieur de la richesse conçue par la Mère-Terre et son pouvoir d'engendrement du collectif (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.28). En fin de compte, la pensée frontalière, « *arkhè* » et la « connaissance située », des féministes latino-caribéennes

118« *una fuerza en el sentido existencial* »

dégagent une sensibilité au caractère pluriel de la condition humaine qu'elles conçoivent être produite à travers une relation harmonieuse, sensible et sensée avec la nature. À ce sujet, Gargallo écrit :

La Mère-Terre est la femme de l'origine. Conçue comme femme, la Mère-Terre contient l'intégralité de l'Univers. Pour elle, la femme est considérée l'origine de la vie et la transmission de la connaissance, celle qui préserve toutes les pratiques culturelles, fait et conserve la naissance du peuple¹¹⁹ (Francesca Gargallo Celentani, *Féminisme depuis Abya Yala. Les idées et les propositions des femmes de 607 peuples de notre Amérique*, 2012, traduction libre, p.98).

Dans le rapport duel de fusion-tension des cosmogonies autochtones, l'imaginaire dans sa relation au symbolique témoigne d'une dualité irréductible garantissant sa reproduction. Dans cet ordre-là, Freitag remarque que l'imaginaire n'est pas une substance, c'est une énergie levée dans les expériences concrètes-sensibles, qui va se faire entendre à travers le champ du symbolique (une caisse de résonance) où elle devient un socle culturel-idéal. De cette manière, l'imaginaire s'impose comme un élément instituant de la société, une praxis, une activité politique où se rencontrent la théorie et la pratique à condition d'avoir la possibilité de se réaliser dans une forme instituée, une « forme réflexivement objectivée de l'ordre social » (Freitag, 2008, p.29). Précisons que l'objectivation pour Freitag est inhérente au processus de subjectivation, car il désigne une projection de sens dans l'objet. En ce sens, l'imaginaire correspond à un moment dialectique de la formation de l'idéologie politique comme un soubassement cognitif, sensible et mémoriel à l'idée, à la norme

119« *La Madre Tierra es la mujer de origen, Concebida como mujer, la Madre Tierra contiene la integralidad del Universo. Por elle, la mujer es considerada origen de la vida y transmisora del conocimiento, la que ha preservado todas las practicas culturales, haciendo que perviva el pueblo nasa.* » (Francesca Gargallo Celentani, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, 2012, p.98).

et à l'objet de la connaissance. Notons que les objets de l'imaginaire oublient la profondeur de leur genèse ; ceci dit, ce n'est qu'en observant par en haut les fixations de ses signifiants sur les objets de la connaissance que les significations sont accessibles (Freitag, 2008, p.22). Comme nous avons tenté de le faire avec les trajectoires anthropologiques de la Mère-Terre, qui semblent au premier abord se présenter en surface des choses, sous forme de clichés cachant des profondeurs significatives de l'existence. En somme, l'imaginaire est une puissance qui a pour point de départ l'existence sensible des êtres et qui va se faire entendre à travers le champ du symbolique sous forme d'un arc, où le symbolique a une existence très concrète au sein des institutions comme valeur transcendante (Freitag, 2008, p.21 et p.32). La répétition et l'accumulation des expériences sensibles du réel, qui se matérialisent en unités de sens (mots, icônes, architecture, langages, pratiques), viennent à former le patrimoine culturel-symbolique. Ce dernier se transmet grâce au travail des institutions à travers un mode expressif-normatif, dans un reflet esthétique, artistique de la vie sociale et une régulation normative de la pratique sociale.

La Mère-Terre, au regard de la théorie de l'imaginaire de Freitag, est une énergie sortie dans l'expérience sensible humaine qui va se faire entendre à travers le champ du symbolique et s'instituer dans un ordre transcendant. Puis, dans un deuxième temps, cette énergie s'intègre à la pratique sociale sous forme de normes où elle vient rétrospectivement animer l'expressivité symbolique de manière à ce que la nouveauté soit toujours immanente au transmis, à l'ancien, au rituel, au transcendant. Selon Freitag, la projection de sens, de la subjectivité des individus sur une figure représentant l'unité sociétale donne une consistance ontologique au symbolique, où un désir de faire l'expérience du réel concret et sensible engendre une acceptation et

un dépassement du rapport imparfait et incomplet de ce réel-concret par la symbolisation, la signification de ce réel (Freitag, 2008, p.61). Autrement dit, dans l'extériorisation de soi et au sein de l'expérience de l'altérité, de l'univers matériel signifiant environnant se construit la consistance ontologique du symbolique et du sujet (Zizek, 2015, p.49; Freitag, 2008, p.38). Dans les mots de Freitag, l'activité symbolique, qui médiatise celle des sujets organiques, produit la consistance objective du sens en venant composer les structures sociales (Freitag, 2013, p.105 et p.113). Ainsi, de manière circulaire, le symbolique, par une sorte de force centrifuge, voyage par accumulation de sens et se transforme au gré des rapports dialectiques entre la sensibilité et la mémoire. Une attirance pour l'expérience sensible articulée à une distanciation critique, un moment de réflexion, compose, bien que de façon particulière et contingente, un sens, une culture, une historicité, un sujet. En tout point, l'activité symbolique, nous dit Freitag, médiatise l'objectivation sensorimotrice des sujets organiques et produit la consistance objective du sens en venant former un isomorphisme entre les structures sociales et le système symbolique¹²⁰ (Freitag, 2013, p.105 et p.113). En conséquence, le symbolique, pour produire du sens et de la nouveauté, doit être travaillé de l'intérieur par une force contraire, le doute et la volonté. Nous réfléchissons en terminant sur cette négativité productive de sens se situant au dedans du sujet et faisant figure de clôture du symbolique où se déploie la fragile valeur transcendante nécessaire à la reproduction du symbolique. Ainsi, nous concluons ce chapitre en nous sensibilisant à la fragilité du lien social permettant la reproduction du symbolique, du sujet, du transcendant.

¹²⁰L'imaginaire se distingue du symbolique en signifiant le désir de réel, l'attachement au réel et l'inconscient d'appartenance garant matérialisé, qui va traverser le champ du symbolique sans s'y fondre. Le doute, la distanciation, correspond à un moment de défaillance de l'imaginaire lorsqu'il traverse le symbolique.

Les trajets de l'imaginaire à travers les différents niveaux dialectiques du symbolique qui relient l'expérience concrète-sensible à celle idéale-culturelle expriment en quelque sorte la dualité logico-combinatoire du « muable » et de l'immuable, que nous avons vue au chapitre I (voire section 1.3.3) et avec le concept d'« invention mémorielle » de Silvia Rivera Cusicanqui (Alvizuri, 2012, p.24). Selon René Barbier, « l'imaginaire est toujours un ensemble de significations passées investies de nouvelles aboutissant à l'innovation » (Barbier, 2015, p.5). L'imaginaire est donc produit dans un processus d'objectivation réalisé dans la cinématique imaginaire, où la ritualisation de l'expression subjective de l'action produit à la fois de l'ancien et du nouveau et à la fois de l'expressivité et du fonctionnel. Pour cela, l'expérience symbolique humaine vient former l'horizon formel de la totalité sociale, le sociétal. Ainsi, la société et son unité peuvent se déconstruire en ses éléments constitutionnels, comme les rapports sociaux et les institutions, mais il serait plus juste selon lui d'utiliser le concept de « moment » afin de rendre compte de la dépendance des pratiques sociales significatives à la société, un « tout possédant une consistance ontologique propre » (Freitag, 2013, p.30). Pour cela, penser la société c'est penser son « mode d'existence propre », dont « son mode spécifique d'unification, de structuration, de totalisation » (Freitag, 2013, p.31). En tous points, la société existe en se reproduisant au même titre que les comportements finissent par devenir des actions sociales, collectives (Freitag, 2013, p.31). Au fond, le problème que la sociologie rencontre réside, entre autres, dans la difficulté à définir la société comme une totalité concrète, non dissoute dans des pratiques particulières. Pour cela, la crise de la société sous-tend le problème de la connaissance de la société et suppose la difficulté d'une définition qui maintiendrait la tension du chiasme individu/société, qui se décline en dualités particularisme/universaux, esthétique/fonctionnel, idéal/réel, sujet/objet. D'ailleurs, la perspective « décoloniale » qui analyse le contexte global de l'Amérique latine contemporaine

nous met face à une double difficulté, celle de dessiner une généralité qui toucherait l'humanité tout entière par son exemplarité et qui occulterait ses différences la constituant, et celle de perdre notre objectif de percevoir la tendance générale habitant les pensées féministes latino-caribéennes dans une énumération des singularités la composant. Selon Alvizuri, il faut donc être sensible à deux dangers quand on cherche à saisir le contexte latino-américain : l'homogénéité de la philosophie autochtone et son atemporalité, puisque cette dernière a connu par le passé de nombreux bouleversements et ne cesse de se réécrire au fur et à mesure que les autochtones portent un regard nouveau sur eux-mêmes et le monde. Selon nos observations précédentes, la philosophie autochtone semble préserver des éléments transcendants de leur culture à travers le temps tout en y intégrant des nouveautés, dont des idées de l'étranger¹²¹ (Alvizuri, 2012). Sans occulter les rapports de pouvoir, notre approche est en quelque sorte hégélienne, car elle considère l'acceptation de l'autre en soi et le dépassement de cette condition dans une souveraineté comme un affranchissement de la domination. Dans cette démarche, nous dit Freitag, le dépassement est le mode de préservation par excellence, une préservation par et dans l'élévation. Il n'y a d'augmentation que par la tension qui est le nerf de l'harmonie (le travail infini d'harmonisation qu'est le politique).

Au fond, si nous nous référons au travail de Freitag, la fragmentation du sujet mise en relation dialectique avec l'unité référentielle, ici cosmogonique, c'est pour désigner l'engendrement d'une constitution de l'unité de l'être et de la société au sein de procès de différenciation et d'unification des objets de la connaissance. À travers l'objectivation de l'imaginaire par le symbolique, l'imaginaire synthétise ses origines

¹²¹Notons que les idées de l'étranger désignent aussi dans le cas de l'Occident « la théorisation de l'Universel ». Alors, cette dernière est un « révélé » de l'étranger qui devient un élément intégré et reconstitué à travers un imaginaire et une mémoire propre.

dans la sensibilité qui proviennent également de procès de différenciation et d'unification (Freitag, 2008, p.17). De cette manière, le processus de formation du langage vient à composer la pluralité du monde. Autrement dit, pour qu'un « point de vue » différent puisse exister, il faut d'abord qu'il soit issu d'un partage de sens commun. C'est pourquoi introduire de la nouveauté au sein du langage exige que ce langage nous unisse dans le partage d'un espace commun et d'un autre côté, partager une langue c'est aussi nous donner la possibilité d'exister par la différence à travers ce commun. En somme, la pluralité du monde comme produit de la différenciation et de l'unification est tributaire d'un sens commun qui nous est transmis à la naissance par la socialisation. Composée de points de vue, de modes d'existence, de sensibilités différenciées, la pluralité n'est pas en contradiction avec l'idée d'unité, au contraire elle lui est dépendante (Freitag, 2011b, p.77). Selon Freitag, le rapport d'objet produit une totalité où le travail de symbolisation finit par envelopper et déterminer l'entièreté de l'existence de l'être. Ce qui reste fondamental est la répétition de l'entrée de l'humain dans le langage, le lieu de transmission des significations, du patrimoine culturel-symbolique, pour que jaillisse la nouveauté, la subjectivité (Freitag, 2008, p.18).

Nous avons vu à ce sujet que sans rejeter complètement les postulats occidentaux et féministes du sujet femme, les féministes latino-caribéennes y investissent un rapport de distanciation-attraction. Au même titre que le mouvement « décolonial » autochtone intègre des éléments de la modernité au sein d'un projet d'autodétermination de sa pensée, les féministes latino-caribéennes assimilent des théories féministes occidentales tout en s'y distanciant de manière critique à partir d'une réalité et d'une perception qui leur sont propres. En ce qui concerne la pensée *arkhè* des féministes latino-caribéennes, elle témoigne d'une prise en charge de la dimension sociale très concrète au sein de la formation symbolique de l'individu et

du collectif. Au même titre que le terrestre et le divin se côtoient dans une vie quotidienne religieuse, la tradition et la modernité viennent à s'articuler au sein d'une définition du sujet où est pris en considération un principe de réalité, la co-constitution du symbolique dans l'expérience sensible du vivant et l'animation des imaginaires au sein des institutions. Se revendiquant d'un féminisme communautaire, les féministes autochtones Julieta Paredes et Silvia Rivera Cusicanqui, deux intellectuelles aymaras de la Bolivie, et Gladys Tzul Tzul, du Guatemala, voient le féminisme comme l'élément déclencheur de la prise de conscience par les femmes de leur existence comme sujet épistémique, c'est-à-dire ayant la capacité de produire une vision, une perception, un point de vue subjectif sur le monde (Gargallo, 2012). De là, elles créent des outils théoriques ensemble afin de s'opposer au capitalisme, ce qui nécessite absolument récupérer de manière systématique leur cosmovision ancestrale intégrale. Les luttes pour le respect des droits autochtones, la soumission au modèle extractiviste et les réformes agraires donnent lieu à des discussions idéologiques et des revendications politiques auxquelles elles prennent part¹²². Depuis la convention 169 de l'OIT de l'ONU¹²³ sur les droits des peuples autochtones à l'autodétermination, ceux-ci revendiquent la possession de la terre comme condition inhérente à leur autonomie. Ceci exige de retrouver de manière

¹²²En 1991, en Équateur, a lieu le premier soulèvement autochtone national qu'on peut caractériser d'opposition pacifique active. Il y aura le mouvement autonome sur la côte atlantique du Nicaragua, le mouvement zapatiste, la défense de l'autogouvernement des *Kunas* au Panama (depuis 1925), le projet d'État plurinational de l'Équateur, le projet de droit des autochtones en Colombie inscrit dans la constitution, la résistance des *Aymaras* en Bolivie, l'implantation du projet d'éducation autochtone au Mexique, la lutte par les *Mapuches* au Chili, 180 communautés autochtones en Amazonie brésilienne luttent pour défendre un système écologique. De 1991 à aujourd'hui, cela fait environ 20 ans que le mouvement autochtone en Amérique latine se réécrit, se réinvente, s' imagine, se reconstruit (Gargallo, 2012, p.70).

¹²³Notons que cette convention internationale est relativement contraignante. À ce sujet, Marie-José Nadal dans son article « Dix ans de lutte pour l'autonomie indienne au Mexique, 1994-2004 » précise que la convention 169 de l'OIT qui entre en vigueur en 1991 fait figure de « norme suprême » et situe sa force contraignante entre la Constitution et les lois fédérales (Nadal, 2005, p.19). Ainsi, elle reconnaît aux autochtones les droits des minorités, mais elle ne peut être évoquée pour réclamer une souveraineté (Nadal, 2005, p.20). Pour Nadal, elle présente une ambivalence quant à « la reconnaissance des droits politiques des peuples autochtones » (Nadal, 2005 p.20).

communautaire leurs racines historiques et culturelles, assurer le processus de systématisation et de socialisation des connaissances ainsi que récupérer et garantir la réincarnation de leurs savoirs dans les luttes actives (Gargallo, 2012).

Dans la même optique, le texte de Ines Castro Apreza¹²⁴ sur l'assemblée populaire de Nicolas Ruíz, nous démontre que l'organisation de la terre exige réunion, partage et démocratie. La terre est donc pour eux la condition de l'existence du pouvoir, de la vie démocratique (Castro Apreza, 2014). C'est à travers le rapport à la nature que se forme une identité toujours en mouvement, car elle s'étale dans la durée, dans l'Histoire par une pratique significative. Pour les autochtones, la terre donne les identités et le dynamisme d'une vie collective démocratique. Selon Gargallo, il y a une dignité recherchée dans la défense de la nature qui produit de la sagesse collective où l'identité est considérée fluide, instable et passagère au sein de la lutte en raison de l'articulation des oppressions qui la rendent incapable de se fixer de façon unique (Gargallo, 2012). En raison des distanciations introduites par la modernité, la communauté perçoit la démocratie radicale comme un temps social qui réalise l'unité sociale. En d'autres termes, animé de surgissements imaginaires, le « temps social » est considéré nécessaire à la signification de leur conception cosmogonique de la réalité. D'après Fischer, la situation latino-américaine et caribéenne est un chaos qui produit une « logique diffuse », qui fait preuve d'une

124 Dans son texte « *Asambleas y mujeres. Aproximaciones desde la comunidad de Nicolás Ruiz, Chiapas* » [Assemblées et femmes. Approches depuis la communauté de Nicolas Ruiz, Chiapas] (2014, traduction libre), elle écrit : « *El derecho a la tierra es, desde luego, incomparable en importancia a los derechos de votar y ser votado, de la libertad de expresión, de la capacidad de elegir... Si la tierra es la fuente de ciudadanía más importante, a través de la asamblea se resignifican las relaciones sociales en clave de derechos: quiénes los tienen y quiénes no, quiénes los conservan y quiénes los pierden* » [Le droit à la terre est, de loin, incomparable en importance aux droits de vote et d'être élu, à la liberté d'expression, à la capacité d'élire... Si la terre est la source la plus importante de la citoyenneté, à travers l'assemblée se resignifient les relations sociales comme une solution de droits : qui les possède et qui non, qui les conserve et qui les perd] p.18.

prise en compte de l'articulation entre l'ordre et le désordre au sein du corps et de la société ainsi qu'une existence sans fin et sans commencement, perçu sous forme d'un continuum (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.56). Pour Werneck, comme nous venons de le voir, la pensée *arkhè* des femmes latino-américaines et caribéennes intègre une conception "cyclée" du temps et « une forme d'existence circulant avec sacralité » (Werneck dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.29). Ainsi, la compréhension interdépendante de l'individu et du collectif témoigne d'une ouverture à la dualité, où une distanciation-attraction, une tension-fusion au sein du rapport avec les objets de la connaissance engendre une conception de la citoyenneté non plus abstraite et *a posteriori* du processus d'individuation, mais dynamique au sein même de la formation des sujets au travers de rapports dialogiques, dynamiques et complexes. Si nous appliquons la théorie de Freitag à cette compréhension, le rapport entre l'égalité et la différence, l'individu et le collectif évoque la force de surmonter les contraintes du rapport au monde dans une confrontation à la fatalité de l'incomplétude des connaissances et des identités tout en s'y distanciant par le doute, une vie intérieure critique et esthétique, une mesure de liberté (Freitag, 2011b, p.20).

4.3 Un principe de réalité au sein de l'*ego sensibile et memorium*

Selon le sociologue Michel Freitag, la crise du sujet est reliée à celle des sociétés occidentales et une critique du positivisme issu de sa tradition scientifique, exige d'abord la reconnaissance de la réalité sociale, « un rapport signifiant » (Freitag, 2013, p.28). D'ailleurs, le discours néocolonial qui présente les femmes des pays de la périphérie comme un bloc monolithique, déhistoricisé et idéalisé est lié à une crise du sujet occidental et implique de s'intéresser au rapport social dans lequel se produisent les connaissances féministes. Essentiellement, nous verrons que le travail

symbolique des institutions, au même titre que les sujets, qui se dissout dans une logique décisionnelle-opérationnelle n'arrive pas à incarner les nouveaux surgissements imaginaires de la société. Notons qu'historiquement et ce bien avant le néolibéralisme, le développement du capitalisme a exacerbé le culte de l'individu et bouleversé la reproduction de l'unité sociétale (Freitag, 2013, p.30-47). Historiquement, l'autonomie individuelle, qui se dégage des institutions dans l'apprentissage d'un mode d'être moderne, finit par oublier l'origine, donc les conditions de possibilités de son autonomie. La compréhension de la crise civilisationnelle, développée par Freitag, est celle d'un « oubli de la société » comme origine et condition de possibilité à la formation des êtres en individus (Freitag, 2013, p.236-237).

De là, le déchaînement des désirs individuels, qui contribue à la dissolution des institutions dans les organisations capitalistes, explique en parallèle les désarrois des individus devant l'incapacité à réaliser l'unité de leur être, leur individualité. Dans cette perspective, la crise est celle de l'incapacité des sujets à réaliser une unité d'eux-mêmes dans une conscience de soi comme individu se formant dans une projection d'eux-mêmes dans l'unité sociétale (Freitag, 2013, p.238). À partir de ce développement, la Mère-Terre nous paraît remplir un besoin de représentation de l'unité sociétale ainsi que de réflexion critique qui rappelle l'ordre d'ensemble donnant place à l'individu. Nous proposons de voir la figure de la Mère-Terre comme évocation d'une appartenance au symbolique tout en sensibilisant à sa dualité constitutive. Comme nous l'avons vu précédemment, la liberté de l'imaginaire se réalise toujours à partir d'une appartenance sensible, au monde où des éléments nouveaux côtoient ceux relativement stables au sein de conditions anthropologiques assurant la reproduction de l'ordre d'ensemble. De cette manière, l'imaginaire semble

se revaloriser dans la contemporanéité afin de rendre visibles les origines sensibles et concrètes du symbolique et sa dimension totalisante. Le point de départ continue d'être l'humain qui porte en lui les assises sociales historiques de production imaginaires comme la tradition moderne le concevait (Freitag, 2008, p.25) tout en réalisant ses propres limites et en assumant sa dépendance au symbolique, un réel sensible, concret et instituant. Nous allons voir que l'imaginaire épistémique de la Mère-Terre désigne au sein des réflexions et des théories féministes latino-caribéennes un principe de réalité s'exprimant à travers un *ego sensibile* et *memorium*.

L'épistémologie « décoloniale » prend conscience des points de vue scientifiques toujours situés, c'est-à-dire ancrés dans une situation imaginaire et symbolique qui les détermine (Hernández Castillo, 2004). Cela dit, la neutralité, l'objectivité et l'universalité sont des qualités que la connaissance doit acquérir dans un processus de compréhension des univers symboliques déterminant aussi bien l'observateur que l'observé et de cette compréhension s'ensuit une conception mouvante des vérités, une non-fixité des catégories. Historiquement, le mythe était produit de façon immanente du sens de l'action. Le doute qui a fait vaciller le mythe a déplacé la vérité vers le *logos*, puis vers la raison. Le déclin de la pensée mythique a entraîné un double questionnement qui habite la philosophie occidentale, celle de la nature de l'être et de sa vérité. Face à ce questionnement, Hegel ne situe pas l'origine de l'être dans la réalité objective du « sujet connaissant et agissant », ni la vérité dans la limite de l'identité subjective, il situe la « nature » de l'être au sein du rapport entre la vérité et l'être même (Freitag, 2013, p.59 et p.83-84). Dans ces conditions, la Mère-Terre qui tente de répondre à la question de l'origine, qui auparavant était prise en charge par le mythe et ensuite par la métaphysique, ne se présente pas comme un

discours sur le réel, mais plutôt comme une pratique discursive venant servir la conscience de soi du réel (idée tirée de Freitag, 2013, p.84).

Nous pouvons percevoir que l'intellectuel de la contemporanéité, dans une conscience de lui-même, une auto-critique, réalise ses exclusions, la partialité des points de vue scientifiques. Les éléments exclus correspondent à la dimension extérieure à la raison que certains nomment l'imaginaire, la subjectivité, moment préscientifique ou *a priori* métaphysique à l'objectivité. Selon le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel, l'*ego cogito*, le « je pense donc je suis », de Descartes est précédé de 150 années d'*ego conquistus* européen, le « je conquiers donc je suis ». Cette conception de « point zéro » de l'épistémologie européenne, du philosophe colombien Santiago Castro-Gomez (2003), à laquelle se réfère Grosfoguel, est responsable de la domination coloniale, mais également de toutes les formes d'oppression comme le racisme, le sexisme, le capitalisme (Grosfoguel, 2006, p.53). L'épistémologie du Sud dénonce cet être prométhéen qui s'affranchit de l'espace et du temps pour s'octroyer le regard de Dieu, une vision universaliste et impériale ainsi qu'une position globale de pouvoir. D'un autre côté, l'*ego cogito* est également celui qui permet la critique de l'*ego conquistus*, car le « décolonialisme » évoque un retour de la raison occidentale sur elle-même plutôt que son évacuation. Comme nous l'avons évoqué au premier chapitre, Prométhée commence à être perçu aujourd'hui comme un mythe destructeur de mythes. Autrement dit, l'échec de la vérité devient la vérité en elle-même (Žižek, 2015, p.32). Ainsi, le mythe révèle à la raison ses propres limites tout en réaffirmant sa force lorsqu'elle sert la conscience de soi et des sociétés d'elles-mêmes. En somme, l'épistémologie du Sud œuvre à un décentrement de la raison dans une mise en relation dialectique avec l'imaginaire et le mythe. Mais, si par un retour sur elle-même, elle éclaire l'importance du mythe et de l'imaginaire, elle n'abolit pas la frontière qui les sépare; elle révèle leur co-

constitution dans un rapport antagoniste (Durand, 1992, p.390). La pensée mythique au regard de la raison devient en ce sens une pensée frontalière, une pensée dialectique sensible aux ambiguïtés, aux différences qui les séparent et les constituent.

Dans cette optique, un régime de pouvoir qui ne prend plus en compte la différence devient un régime de puissance ne connaissant plus d'ennemis ni de contraires. Une pensée qui s'élucide n'a pas seulement le potentiel de voir en soi une grandeur et un pouvoir, mais des imperfections et des manques. Nietzsche, qui, selon Hannah Arendt, n'était pas nihiliste, mais plutôt intéressé par l'adaptation humaine aux conditions nihilistes de la modernité, prétend qu'une vie de l'esprit dans la solitude permet de mieux comprendre l'autre (Arendt, 1972, p.44). La rencontre de son moi est même conditionnelle à l'empathie ; sans la connaissance de soi, l'autre est un spectacle dans lequel le moi se confirme. *Au fond, le colonialisme (et sa forme contemporaine, la « colonialité ») est le moi occidental qui se contemple dans les sociétés du « Sud » et la pensée « décoloniale » est celle de la rencontre de l'autre en soi où la raison occidentale finit par se réfléchir de manière critique.* Cynthia Fleury écrit : « Poser le “souci de soi” au fondement de l'individu, c'est affirmer l'égalité comme cadre relationnel » (Fleury, 2015, p.25). Les expressions zapatistes : « nous sommes égaux parce que nous sommes différents » (Grosfoguel, 2006, p.65) et « lutter pour un monde où tous les mondes soient possibles. » (Grosfoguel, 2015, p.71) évoquent l'égalité réalisée dans la rencontre de la différence de l'autre. Nous avons vu que les féminismes latino-caribéens dénoncent une conception autant postmoderne que classique du sujet dans leur regard analytique porté sur les dichotomies occidentales. De là, leur théorie de la dualité fluide, dynamique et complexe nous semble concorder avec celle du sociologue Michel Freitag lorsqu'il

propose de renoncer à la métaphysique de l'absolu par une ontologie dialectique afin d'éviter un relativisme et un nihilisme (Freitag, 2013, p.85). La conceptualisation du sujet par les féministes autochtones et afrodescendantes exprime un rapport harmonieux à la dualité, c'est-à-dire capable autant de réconciliation¹²⁵ que d'acceptation de la relation oppositionnelle.

Pour les féministes latino-caribéennes, la Mère-Terre est un vase que se partagent la vie humaine, la mémoire, la nature, le sacré, le commun. Dans la déclaration de 1996 de la rencontre du Féminisme Autonome latino-américain et caribéen qui a eu lieu à Carthagène des Indes¹²⁶ en Colombie, les participantes décrivent le féminisme comme étant ce qui unit l'intime, le privé et le public. Le féminisme n'est pas une liste de demandes, mais un processus critique pour repenser le monde, la réalité et la culture (Déclaration de 1996). À la lumière du caractère incomplet de la connaissance, ce qui est important ce n'est pas tant ce qui précède la raison, mais son procès d'engendrement auprès d'une dualité, la relation à ses antagonismes. Selon Fischer, penser en dehors de la logique binaire implique d'entrer dans l'espace du paradoxe, de la complexité (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.55). Elle suppose que lorsque la pluralité des appartenances et des oppressions composant la situation latino-américaine et caribéenne est prise en charge, elle empêche une compréhension univoque de l'altérité, soit ami/ennemi (Fischer dans Curiel, Falquet et Masson, 2005, p.56). Dans son regard, le rapport à l'autre est complexifié par la nécessité de rendre compte de la réalité complexe au sein des luttes et la connaissance située est valorisée afin de sortir de l'inertie du vrai et du faux, où l'historicité des objets de la connaissance renvoie autant à leur stabilité qu'à leur

125 Ici « réconciliation » réfère au sens hégélien du concept, c'est-à-dire que ce ne sont pas les êtres qui se réconcilient entre eux, mais les dichotomies constitutives du sujet et des sociétés.

126 « *Cartagena de Indias* »

instabilité. Ce qui est important c'est l'articulation entre les notions dichotomiques comme la tradition et la modernité, le spirituel et le matériel, la différence et l'unité à partir desquelles s'engendre le sujet. On comprendra que la prise en compte du caractère pluriel et autonome du sujet femme sera théorisée comme un gage de l'unité et de la dépendance des individus à la terre, à la communauté. Ainsi, la totalité cosmogonique, où il y a relation significative avec la Mère-Terre, semble le point de départ à partir duquel peut être envisagé le déploiement d'une émancipation, d'une subjectivité. En tous points, l'imaginaire épistémique de la Mère-Terre, au sein de la pensée « décoloniale » autochtone, semble déclencher la prise de conscience de l'expérience d'un *ego sensibiliare* et *memorium* précédant un *ego emancipare*, puisque chaque femme éprouve sa vie comme le fruit d'une composition de relations dialectiques entre son individualité et sa collectivité, sa sensibilité animale dans la reproduction de l'espèce humaine et sa sensibilité culturelle et historique dans des systèmes sociaux (de parenté, de reproduction sociétale), ses pouvoirs imaginaires et intelligibles et les potentialités physiques de son environnement.

Il s'en suit que nous voyons la pensée féministe *arkhè* arrimer en un même axe l'expérience, la créativité symbolique et la représentation sensible (Freitag, 2008, p.64 ; 2011a, p.335). Enfin, la cosmogonie contemporaine immanente à l'imaginaire de la Mère-Terre induit à penser le monde à partir d'un point d'ancrage, à partir de la dualité de la relation fusion-tension entre la nature et l'humain. De là, la pluralité est considérée comme un gage de la totalité formée par la dualité fluide, dynamique et complexe. L'expérience sensible et spirituelle de la nature est un moment où se dévoile l'harmonie collective de manière très concrète dans l'exigence organisationnelle d'une solidarité sociétale. Selon Michel Freitag, il est important de saisir que les frontières de la réalité sociale sont celles de la totalité phénoménale et qu'elles sont permises par une origine bien concrète. La totalisation phénoménale est

celle d'une pensée formée de chemins de traverse dans la confrontation entre une possibilité infinie de composition imaginaire et un monde fini, plein et structurant, soit la Terre, la nature, l'histoire, une anthropogenèse (Freitag, 2008, p.17). En d'autres mots, les possibilités infinies de compositions conceptuelles dont l'imaginaire est capable sont permises *a priori* par son attirance vers l'expérience de l'objet. Dans ces conditions, sans l'expérience sensible et concrète du monde, l'imaginaire n'est rien. À l'intérieur de cette double dimension de la conscience, l'imaginaire dévoile son caractère poétique, sa puissance réalisatrice et l'origine de sa liberté. Ainsi, la production d'images est une cinématique historique qui révèle le théâtre de nos passions et engendre des objets mythiques, comme la Mère-Terre, présentant un accès à nos expériences sensibles proprement animales, sensori-motrices et socioculturelles. Comme le déclare Cassirer, « tout le génie humain n'est que l'ensemble des formes symboliques », « l'Univers symbolique » c'est « l'Univers humain tout entier » (Durand, 2010, p.201).

4.3.1 La Mère-Terre face à la crise civilisationnelle

Selon les sociologues Michel Freitag et Jacques-Alexandre Mascotto, une guerre menée contre les sociétés et les civilisations par l'impérialisme néolibéral vient réhabiliter l'imaginaire afin de faire éclater la bulle de l'auto-référentialité de la logique capitaliste. L'imaginaire vient rétablir le lien rompu entre la réalité sensible et la représentation, soit la dimension matérielle et idéelle de la connaissance¹²⁷. Selon Freitag, la trajectoire de l'imaginaire de l'expérience sensible, cognitive et mémorielle à sa forme instituée est permise que s'il cesse d'être emmuré où il est

127« Lui seul [l'imaginaire] permet encore de faire, on pourrait dire de biais ou par la bande, éclater la bulle de l'autoréférentialité logique et celle de l'instrumentalité utilitaire, et de les rouvrir sur le monde social et naturel » (Freitag, 2008, p.41).

condamné à errer, à délirer, à chercher désespérément des objets sensibles sur lesquels ils pourraient prendre "sens" (Freitag, 2008, p.55-60). L'imaginaire se refusant toute consistance objective perd la richesse de ses profondeurs dans l'historicité de l'existence humaine. En somme, devant un « chaos créateur » du capitalisme qui opère depuis le néolibéralisme un « démembrement » des sociétés par les guerres, un principe civilisationnel subsiste comme principe organisationnel (Mascotto, 2015b, p.1). Comme nous l'avons vu précédemment, les États nationaux sont forcés à redéfinir leur identité, entre autres comme simples gestionnaires. Le mode d'intégration sociale décisionnelle-opérationnelle, issu des typologies des modes reproduction sociétale élaborées par Freitag, provient du mode de fonctionnement des grandes entreprises capitalistes et fait subsister la logique du capital à travers un expansionnisme étatsunien (Mascotto, 2015b, p.1). Ainsi, la montée du religieux, de l'imaginaire et du sacré dans les pays périphériques semble une réponse aux agressions capitalistes qui empêchent un ordre politico-institutionnel de soutenir un principe civilisationnel, un dynamisme oppositionnel et harmonique entre les dimensions culturelles-symboliques de la vie sociale et les dimensions fonctionnelles, de l'économie, du politico-administratif, du juridique. En somme, nous assistons à la destruction d'un principe civilisationnel qui dissout toute dimension symbolique, expressive et culturelle dans une pensée opérationnelle (Mascotto, 2015b, p.1). Le problème n'est pas la disparition du symbolique, mais sa dissolution dans une logique organisationnelle propre aux entreprises ou, autrement dit, son développement auto-référentiel et son impossibilité de s'ancrer dans le fonctionnel et l'institutionnel suite à la perte de souveraineté des États incapables du moindre contrôle économique (Mascotto, 2015a, p.63).

Aussi, dans ces conditions, le symbolique fonctionne-t-il à perte, dépourvu d'effectuation, de moyen pour le réaliser. En d'autres termes, le principe de plaisir est

réifié, fétichisé, complètement coupé du principe de réalité, tandis que ce dernier se trouve dépossédé de tout rapport à l'idéalité par ne plus signifier que la résignation à un état de fait. Mais dans un même ordre d'idée, André Corten remarque dans son étude sur les démocraties en Amérique latine et dans les Caraïbes qu'il y a également perte de soucis de juridification au sein d'un idéal démocratique. Bien que l'Amérique latine soit davantage sur-développée que sous-développée en matière de droit, cela ne signifie pas que les processus de juridification des rapports sociaux soient satisfaisants pour la population. À ce sujet, Corten remarque que les intellectuels latino-américains sont de grands constitutionnalistes, mais la production de nombreuses constitutions dans l'histoire ne renforce pas l'État de droit (Corten, 2001, p.18). La valorisation de l'imaginaire et du sacré en Amérique latine vient pallier un sentiment de communauté qui n'est pas assuré par la démocratie et le droit (Corten, 2001, p.20). Ainsi, des individus maintenus dans la technocratie, dans une logique organisationnelle, sont privés de la réalisation de leurs imaginaires dans un réel concret, qui, de ce fait, engendre le repli, l'une sur l'autre, de la dimension esthétique sur la dimension fonctionnelle de la vie sociale. Dans cette perspective, la réhabilitation et la revalorisation de l'imaginaire et du religieux de manière ritualisée et procédurale viennent répondre à ce chaos, cette crise civilisationnelle, cette déstructuration des sociétés.

Selon Freitag, la perte d'emprise sur la réalité alimente le délire de maîtriser le réel. Comme l'explique Corten en la désignant comme « le problème de l'inertie de son dispositif central », nous dirons que le refus de la consistance ontologique du symbolique s'observe dans la peur du totalitaire qui évite de prendre en charge une utopie, une idéologie. Selon Freitag, pour préserver la pluralité du monde, sa richesse, il faut développer une conscience de la société où il n'y a pas d'absolu, où la relation entre la différence et l'unification, l'individu et la société, l'expressivité et la

normativité sont de tension et d'harmonie et où la co-constitution de la subjectivité et de l'objectivité font figure de principe de réalité. En somme, l'accaparement des institutions sociales et l'autoréférentialité du capitalisme engendrent un déplacement de la clôture du symbolique, c'est-à-dire une relation dialogique entre le doute et la volonté dans l'en-soi déplacé vers l'extérieur du sujet, qui *dépossède l'imaginaire de sa consistance objective*. Ainsi, le déplacement dans la postmodernité de la clôture du symbolique de l'intérieur de l'être sous forme d'angoisse à l'extérieur du symbolique coupe à l'imaginaire toute substance ontologique.

Comme nous l'avons vu précédemment, la Mère-Terre est une production imaginaire témoignant des angoisses et, à travers une représentation symbolique de l'unité, de la dualité et de l'autorité, elle vient nourrir la réflexion des contemporains. La joute symbolique par laquelle elle « mytho-phorise » la crise civilisationnelle vient nourrir la réflexion des contemporains et diriger leur regard sur le rapport à la nature comme fondement de la vie en société. De ce point de vue, la réhabilitation de l'imaginaire et du mythe évoque un symptôme civilisationnel propre à des sociétés qui ne peuvent objectiver leurs rêves, leurs fantasmes et leurs utopies dans un partage de sens commun, un ordre transcendant incarné par les institutions. Non seulement l'intérêt pour les imaginaires et les mythes influence les univers artistique, religieux et scientifique, mais ils évoquent un malaise devant nos sociétés régulées par ce que Freitag nomme le mode de reproduction décisionnel-opérationnel. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, un impérialisme néolibéral dépolitise les sociétés et, selon Durand, nous pouvons y observer un « rationalisme mathématique excommunicateur d'image » qui subsume le pouvoir de l'imaginaire et du mythe sous un technologisme idéologique, que nous pouvons observer auprès de la projection des subjectivités contemporaines dans les univers virtuels (Durand, 2010, p.17). Métaphoriquement, Durand voit les sociétés développer des névroses, des maladies

collectives et il réfère à ce sujet aux études neurologiques sur les animaux et les humains que l'on a privés de rêves durant leur sommeil et qui finissent par avoir des tremblements, des hallucinations, des décharges d'adrénaline soudaines, des irritations comportementales, des agressivités (Durand, 2010, p.36). D'une certaine manière, les anthropologues et les sociologues font un constat similaire des sociétés privées de l'imaginaire; ils finissent par s'évader dans des psychoses collectives.

Lorsqu'on essaie de réduire l'éducation de l'homme à un dressage technocratique, fonctionnel, pragmatique, bureaucratique... Il se fait automatiquement un "transfert", dirait un psychanalyste, de ce pouvoir "vital" vers les horizons sauvages de rêveries en liberté (...) (Gilbert Durand, *La sortie du XX^e siècle*, 2010, p.37).

4.3.2 La clôture du symbolique

La clôture du symbolique se situe au sein du sujet comme une relation dialogique entre des antagonismes qui éveillent un sentiment d'incertitude, vacillant entre la plénitude et le doute (Freitag, 2011a, p.297). Selon Freitag, l'horizon de la pensée n'est pas l'identité, ni même l'altérité, ni même une substance (Freitag, 2008, p.19; 2013, p.43-44) ; la frontière de l'être est la partialité qui engendre des rêves d'absolu et l'imperfection de la connaissance qui inspire l'art, l'expressivité et l'esthétisme. Ainsi, la pensée de l'être n'a pas de limite, mais elle œuvre auprès d'une limite, d'un abîme absorbant en lui toute l'imperfection du rapport au monde (Freitag, 2011a, p.67-68). La frontière de l'être est l'ironie dont parlent Haraway et Fleury qui est ce creux au-dedans de l'être, le doute au sein du rapport au monde, qui se présente comme un temps d'absence et de défiance (Haraway dans Hernández Castillo, 2004, p.9 ; Fleury, 2015, p. 39). Pascal Quignard écrit que « l'humain est celui à qui il manque une image » en faisant référence à l'avènement du caractère proprement

humain lors de son détachement traumatique avec sa condition animale (Quignard, 1994, p.10). La formation de la conscience humaine repose alors sur un événement traumatique : celui de la perte d'animalité, même si l'ontogenèse humaine plonge ses racines dans une existence sensible proprement animale. Le rapport d'objet interpelle l'humain dans son animalité (Freitag, 2008, p.6 ; 2011a, p.61). Quignard écrit au début de son livre *Le sexe et l'effroi* : « Nous transportons avec nous le trouble de notre conception [...] Nous sommes venus d'une scène où nous n'étions pas » (Quignard, 1994, p.10). En fait, notre relation avec l'animal exprime un trouble faisant notre condition humaine « inanimale ». Les dessins primitifs des bêtes sur les parois des grottes où l'humain se représente toujours minimisé en proportion de l'animal dévoilent derrière notre admiration notre culpabilité paléolithique à manger mieux adapté que nous, ainsi que notre désespoir devant notre condition d'inanimalité (Mascotto, 2014, p.308). Au fond, le réel vécu de façon énigmatique et parfois insupportable crée une fuite imaginaire sans que cette dernière soit dénudée de sens. Ainsi, le moteur de la production d'images ne peut être l'instinct, ni même la survie, car la condition humaine est celle d'une volonté de surmonter la finitude, le manque, l'inconnaissable, l'insaisissable (Lacan, 2005, p.21-22). À partir de là, la nature de l'objet, « l'unité de la vérité », est une définition incertaine, car elle est fissurée par le doute provenant d'une imperfection, d'une perte (Freitag, 2011a, p.67). Selon Lacan, connaître l'objet implique son intériorisation où une dimension de la nature de l'objet sera toujours perdue, manquante dans l'appropriation et l'anticipation (Lacan, 2005, p.39). Au fond, l'expérience de l'objet est traumatique, car elle est celle de la finitude. Face à cela, nous allons voir que la valeur transcendante du symbolique cherche à surmonter ce sentiment de fatalité, en dépit du fait que rien ne puisse empêcher leur échec.

En ce sens, rien n'existe au-dehors sans avoir une existence intérieure, car toutes les connaissances proviennent d'expérience sensible de l'objet et tout ce qui compose la réalité provient d'un dépassement de la perte. Ainsi, « l'activité sensori-motrice est transformée ou dépassée en activité sociale, en action significative, elle devient un nouveau mode d'être » (Freitag, 2013, p.103). En des termes hégéliens, ce manque engendre « une négativité orientée » qui est, comme l'écrit Freitag, « travaillée par la nécessité interne d'un dépassement » (Freitag, 2013, p.57). L'abîme, qui est en quelque sorte causé et projeté par et sur la perte d'animalité, vient à former un creux à la charnière des dimensions culturel-symbolique et fonctionnelle de l'existence humaine (Freitag, 2013, p.58). Conséquemment, l'imaginaire est une sorte d'énergie, de pulsion de vie, se réalisant grâce à une tension entre l'attrance de l'être pour l'échange avec le monde et la difficulté de la rencontre du monde, la tragédie de l'expérience de la perte, de la finitude (Freitag, 2011b, p.20). D'une certaine manière, l'attrance de la sensibilité vers le réel concret doit se poursuivre malgré une distance réflexive, car c'est dans l'expérience de la négativité du rapport d'objet que l'individu prend conscience de son incapacité à posséder l'objet de son désir. La relation de distanciation-attraction renvoie aux dimensions esthétique et fonctionnelle de la vie sociale tenue sous tension par la valeur transcendantale du symbolique. Les institutions ne pouvant plus être investies du pouvoir symbolique entraînent l'incapacité des imaginaires collectifs à se fixer, à faire l'expérience de l'objet où ils neutralisaient le moi individuel dans le moi universel. Ceci engendre des imaginaires non contraints à l'expérience de l'objet et une réalité virtuelle correspondant aux vécus subjectifs affranchis d'un principe de réalité et pour tout dire aliéné (Freitag, 2008, p.59). La non-reconnaissance de cet irrémédiable et imparfait rapport au monde finit par dissoudre la relation entre le sujet et l'objet dans une même non-réalité, une réalité virtuelle.

Dans tous les cas, le caractère fantasmatique ou délirant qu'y prend la dimension imaginaire n'a pas sa source dans la dimension existentielle de la sensibilité, mais dans l'impossibilité que celle-ci éprouve désormais à se focaliser sur des institutions à travers lesquelles elle parviendrait à se réaliser dans un monde commun signifiant. Alors cette dimension imaginaire se détache du rapport dialectique qui la lie au symbolique et au politique, et elle se déploie en échappant au «principe de réalité» et en divaguant sur elle-même (Michel Freitag, « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », 2008, p.59).

Selon Freitag, le problème de l'unité de la société provient à l'intérieur du sujet, de l'expérience dans l'en-soi de sa propre unité formée par/dans la réalisation de l'unité des objets de la connaissance. La projection de l'unité de l'être dans le mythe qui lui permettait de suturer les déchirures des différences vécues dans l'en-soi présentait une solution naïve, mais d'une certaine efficacité. L'être en tant qu'être « n'est la plénitude de l'être qu'en étant d'abord sa totale insuffisance à soi-même » (Freitag, 2013, p.44). Ce n'est donc plus la conscience de l'« être en tant qu'être » qui est le point zéro, mais le rapport du sujet à l'objet, au même titre que Marx analyse le capitalisme à partir du rapport de production (Freitag, 2013, p.54). Selon Hegel, nous dit Freitag, la raison révélée à elle-même engendre la conscience de la société d'elle-même (Freitag, 2013, p.61). Pour cela, l'unité renvoie aux questionnements sur le rapport d'objet, au sein du processus de subjectivation, et sa projection dans l'horizon formel de la totalité sociale, le sociétal. Autrement dit, l'humanité prend conscience de son « humanité », son « horizon culturel » (Freitag, 2008, p.26) et de cette manière, « les sociétés humaines et leur objet sont compris comme le produit de rapports dialectiques évolutifs et contingents » (Freitag, 2011b, p.15). La raison dans l'histoire est celle de la rencontre toujours imparfaite entre la pulsion et le désir, l'intention et la matière, l'idéal et le réel. Cette imperfection du rapport au monde est non seulement à l'origine de l'art, de l'esthétique et de la culture, mais il est le socle sur lequel s'érigent les civilisations. En ce sens, une vie de l'esprit dans la critique, l'interprétation et la connaissance qui donnent aux individus leurs structures

ontologique, sociologique et politique ne démarre qu'à partir de conditions ontogénétiques animales, puis socioculturelles. Dans cet ordre-là, la frontière entre le biologique et le social semble une négativité au dedans de l'être qui réfère au trauma de la condition humaine inanimale, se faisant moteur de la culture. À cet égard, comme le démontre Freitag, la liberté doit être attirée par la réalité sensible sinon elle ère en orbite et perd sa puissance de création. Autrement dit, c'est la relation dialectique entre la nature et la culture qui forme les conditions de possibilité de la liberté .

Comme nous l'avons vu précédemment, l'unité de l'être comprend les partialités de l'expérience de l'objet, il est procès de différenciation et d'unification. C'est dans cette optique que prend tout son sens cette idée que les mythes sont les dieux qui se disputent, l'expérience traumatique mise en récit. Les connaissances du monde sont construites à partir de structures psychiques ontogénétiques et originellement animales, et le besoin animal est venu fonder la socialité en se transformant en désir et en générant de l'angoisse. Le désir n'est donc pas un sentiment de plénitude, mais d'inquiétude témoignant d'une perte (Freitag, 2013, p.57). Il vient remplacer en quelque sorte la notion d'instinct chez l'animal tout en référant au trauma de l'humain dans son rapport à l'animalité. De là, se déclinent les deux fonctions du langage mythique, soient la légitimation de la norme et l'expressivité de l'angoisse. Le traumatisme assimilé à l'image manquante de la naissance du désir se vivra dans tout rapport à l'autre comme une imperfection, une négativité au dedans de l'être (Freitag, 2008, p.19). L'image chez Lacan est considérée comme la matérialisation du désir et l'imaginaire et les mythes, comme l'expression des angoisses (Demangeat, 2002). Par exemple, écrit Georges Baudot, au sein de la poésie mexicaine s'observe la sublimation de l'angoisse humaine dans l'imaginaire et le rêve. Dans la culture *nahuatl*, anciennement *aztèque*, la poésie la plus éloquente est le *icnocuicatl*, qui

veut dire le « chant de l'angoisse ». Le seul moyen pour se sortir du monde des songes est la poésie, comprise comme le reflet d'un univers divin. La poésie est un acte d'immortalité pour les anciens Mexicains. L'*icnocuicatl* a été préservé suite à la colonisation espagnole pour exprimer « les incertitudes de la condition humaine » (Beaudot, 1976, p.116). En redéfinissant l'image manquante, la Mère-Terre cherche à combler la perte, le doute et l'imperfection du rapport d'objet, mais en ce faisant outil de compréhension et de critique, elle évoque une négativité par son caractère inappropriable et inconnaissable dans sa « mytho-phorie » aquatique. Le mythe devient une sorte de miroir dans lequel l'humanité se reconnaît pour apprendre sur lui-même et trouver en elle ce qu'elle a perdu. Comme l'écrit Georges Baudot sur l'*icnocuicatl*, « l'homme sera sauvé par ses créations » (Baudot, 1976, p.116). La prise de conscience de l'existence de nos civilisations humaines reposant sur la valeur transcendantale du symbolique provenant de notre nature humaine angoissée par l'expérience de la finitude révèle la fragilité de la condition humaine. Cette fragilité humaine s'érige en ordre transcendant et figure la chose la plus importante qui soit, celle du soin et du souci, qui commande la vigilance (Freitag, 2011a, p.322; 2013, p.15). Une société qui cesse de se penser elle-même, qui applique bêtement des règles et qui légitime ses actions au nom de l'efficacité évoque un refoulement, un refus d'apprendre de ses imperfections, de ses angoisses, de ses imaginaires. De toute évidence, une société qui ne se pense plus décide d'occulter la fragilité de la condition humaine et, en ce sens, la Mère-Terre, comme toute production imaginaire, doit nous servir à penser l'imparfait et non moins fabuleux rapport au monde.

Il n'y a plus l'Être, mais une ontogenèse, il n'y a plus la Totalité, mais une totalisation; une fragilité remplace l'Absolu, et d'elle il nous faut alors prendre soin nous-mêmes, car si c'est d'elle que nous tirons notre être, elle nous doit en retour toute son existence (Michel Freitag, *La connaissance sociologique. Dialectique et Société. Volume 1*, 2011a, p.322).

4.4 Conclusion

Pour terminer, retenons que l'inscription de la Mère-Terre, en tant qu'élément culturel significatif de la pensée politique et philosophique autochtone, dans la constitution équatorienne et le projet de loi bolivien semble témoigner d'une volonté d'appropriation du pouvoir. C'est dans ce cadre moderne d'émancipation que les autochtones vont affirmer un imaginaire en s'adressant à la dimension proprement politique, autonome et institutive de l'ordre social. L'imaginaire de la Mère-Terre, évoquant un soubassement cognitif, sensible et mémoriel de l'idéologie politique, introduit au sein des théories féministes latino-caribéennes une sensibilité aux dualités de l'expérience vécue ainsi qu'une conscience de la consistance ontologique du symbolique. En contrepartie, l'imaginaire sociopolitique devient cependant plus défensif que conquérant devant la dissolution potentielle du politique dans une pensée opérationnelle (Freitag, 2008, p.47 et p.51). *Finalement, une crise civilisationnelle semble faire vaciller le sort de la Mère-Terre entre le fantasme et une réelle introduction au sein de la pratique sociale.*

CONCLUSION

L'imaginaire de la Mère-Terre, qui présente l'unité sociétale comme un « tout » dialogique, complexe, duel et fluide au sein des théories féministes latino-caribéennes, témoigne d'un désir de surmonter la crise civilisationnelle. Cette dernière comprise comme une situation de « chaos créateur » de fragmentations identitaires et de démembrements des structures sociétales engendre une argumentation qui vient s'appuyer sur la puissance de l'imaginaire mythique de la Mère-Terre. Dans son passage du mode de reproduction culturel-symbolique au mode de reproduction politico-institutionnel, le mythe de la Mère-Terre se divise dans la normativité et l'expressivité en servant la « reliance » sociale et la conscience de soi, de la société. Par un rapport concret, signifiant, sensible et mémoriel à la nature, le rapport symbolique au monde évoque des dualités au sein de l'expérience, l'imaginaire et le réel, la croyance et la raison, le sujet et l'objet. L'imaginaire de la Mère-Terre comprend la totalité sociale comme le fruit d'un rapport complexe, dynamique entre l'humain et la nature, et ce rapport duel au monde finit par composer un principe de réalité venant guider le savoir et la connaissance. La Mère-Terre se révèle apte à surpasser le chaos, elle dénote une acceptation de la négativité composant les dualités comme une marque de fragilité de la condition spécifique à l'humain. L'attraction et la distance critique, la conscience de soi et de l'autre, la volonté et le doute composent des rapports dialectiques évoquant la complexité, l'ambiguïté et la fragilité du rapport au monde que la Mère-Terre cherche à mettre en lumière. Un peu comme une vérité refoulée, qui devant la contingence historique et particulière de la situation chaotique de l'Amérique latine et des Caraïbes, surgit et vient révéler une richesse symbolique fondée et irriguée par celle-ci sur la dualité.

Afin d'arriver à ce constat, nous avons observé que la révolution épistémologique de la pensée « décoloniale » autochtone ainsi que le grand basculement imaginaire de la contemporanéité qui réhabilite et revalorise l'imaginaire, le mythe et le sacré au sein des sciences et du politique renversent la raison sur elle-même et révèlent au mythe sa double fonction dans l'expressivité et la normativité. De là, nous concluons que l'imaginaire de la Mère-Terre, qui préserve une symbolique d'unité à travers l'histoire et ses trajectoires anthropologiques, incarne dans la contemporanéité une totalité sociale duelle et complexe, habitée à la fois de distance et de plénitude. Comme une « mytho-phorie » de la crise civilisationnelle, la Mère-Terre induit au sein des théorisations féministes latino-caribéennes une prise de conscience du caractère incomplet et partiel de toutes formes de connaissances, d'identités, de subjectivités, car la nature humaine repose sur l'extériorisation du sujet de lui-même vers des objets qu'il intériorise, différencie et structure. En d'autres mots, l'humain est le produit de son rapport au monde. Ainsi, la découverte de sa propre condition exige une réflexivité dans une figure représentant son unité où il apprend sur lui-même. De cette manière, le mythe présente un récit produit par l'humain et pour lui-même afin qu'il apprenne de ses propres angoisses. Devant la crise civilisationnelle, le mythe de la Mère-Terre semble faire prendre conscience aux féministes latino-caribéennes l'importance de l'expérience sensible et mémorielle au sein d'une conception symbolique du sujet et de sa société.

De cette manière, le mythe de la Mère-Terre qui traduit les angoisses contemporaines sous forme d'une énigme peut engendrer non seulement de la « reliance » sociale, mais de la réflexivité où il est possible d'enrichir une conscience de soi, une pensée critique et une réflexion sur la société. La Mère-Terre, qui est tantôt vécue comme une expressivité culturelle et patriotique et tantôt, comme une manière de réguler le vivre ensemble, est un imaginaire mythique qui semble venir combler un besoin de

représentation de l'unité sociétale et nourrir la réflexion sur le commun en formulant une énigme. La Mère-Terre, comme première référence à la limite, que ce soit dans l'origine de l'humanité, de l'espace physique ou temporel, pose un questionnement sur la mesure des choses, notamment la frontière de l'univers social. De connivence avec la violence, la sage-femme des civilisations (Arendt, 1972, p.33), l'angoisse fait naître le mythe qui se dissémine aujourd'hui dans les arts littéraires et le politique. Selon Freitag, « le mythe possède un caractère récitatif et monologique, mais la vérité qu'il énonce n'est pas première » (Freitag, 2011a, p.301). En effet, le récit mythique présente un langage et une écriture qui évoque un questionnement et procure une clé à l'énigme qu'il formule. À ce sujet, nous avons observé au chapitre II qu'à travers l'histoire, cette énigme est continuellement réactualisée dans des récits, par des sujets et des cultures. Le mythe de la Mère-Terre doit donc être perçu comme une énigme que les humains ont tenté de résoudre par le langage, par de multiples récits cosmogoniques, patriotiques, sociaux et voire même aujourd'hui, systémiques. Comme l'écrit Žižek, « toute solution est un signe de son problème » (Žižek, 2015, p.67). Ainsi, nous pourrions voir une vérité profonde à l'origine de son questionnement, soit la relation traumatique du rapport au monde. Pour ne pas capituler dans le relativisme et son indifférence, et dans le positivisme et ses exclusions, il faut s'intéresser aux conditions sociales-historiques de la connaissance pour découvrir la « vérité refoulée » derrière la thèse erronée de l'absolu, du cliché comme dans le cas ici de la Mère-Terre (Žižek, 2015, p.63). Comme l'écrivait Deleuze, « ce sont les problèmes eux-mêmes, non les solutions, qui sont vrais ou faux » (Žižek, 2015, p.67)

Selon nous, le dynamisme de la vie sociale et politique dont fait preuve l'Amérique latine et les Caraïbes d'aujourd'hui, nous révèle l'émergence de la « mytho-phorie » de la Mère-Terre dans des sociétés habitées par le désir de réflexion, de critique et de

confrontation des antagonismes, des *topoi*. Bref, comme nous l'avons vu, la Mère-Terre exprime en image, en métaphore et en réflexion philosophique une représentation de l'unité sociétale par laquelle il est possible de débattre et de réfléchir sur la démesure des sociétés basées sur les désirs individuels. La liberté de l'imaginaire et du mythe obtenue dans une tradition herméneutique évoque une réalisation de conscience de soi, que ce soit au sein d'une joute poétique ou argumentative. Les débats soulèvent les questions : notre relation avec la Mère-Terre va-t-elle régler la crise civilisationnelle? Va t-elle nous sortir du capitalisme? Selon nous, il faut se garder de penser le mythe comme une procédure à appliquer sur le réel afin de régler nos problèmes de contemporains, car cela nous semble présenter un piège de la logique instrumentale du capitalisme. À partir de ce questionnement, nous pouvons percevoir une expressivité ambiguë de la Mère-Terre, car, à travers la distance réflexive de la conscience de soi et l'attirance vers la préservation de ce monde, se produit une vie de l'esprit où la Mère-Terre devient à la fois outil de débat et de « reliance » sociale. Elle exprime un fondement civilisationnel profond, celui d'appartenir à un ordre symbolique transcendant possédant un caractère sensible et concret dans la pratique sociale que l'on peut observer en Amérique latine auprès d'une culture paysanne, du carnaval, de la mythologie autochtone et chrétienne, de l'histoire révolutionnaire, du rituel religieux et politique, mais également d'une tradition littéraire, poétique, artistique et critique comme le réalisme magique. En somme, le partage des idées communes et le débat sur les différences composent l'instituant qui cherche à s'objectiver dans les institutions (Freitag, 2008, p.68). Ainsi, le problème, nous dit Freitag n'est pas la reconnaissance de l'origine de notre monde, de notre autonomie, mais le chemin par lequel nous le réalisons, car, comme nous l'avons vu, l'image manquante est au dedans de l'être et fait figure d'abîme à partir duquel se déploie la culture. Au fond, on peut réviser la tradition afin qu'elle ne soit pas tyrannique et l'adapter au monde capitaliste, mais comme le démontre Arendt,

dans *La crise de la culture*, cela ne règle pas le problème du silence, de l'obscurité de notre temps, que nous retrouvons auprès d'un sentiment de vide de sens, et ce problème appelle selon elle, un geste radical (Arendt, 1972, p.41). Cette radicalité fut celle du questionnement de la hiérarchie conceptuelle de la tradition philosophique comme le réalisa Marx, Nietzsche et Kierkegaard (Arendt, 1972, p.42). Peut-on alors considérer que les féministes latino-caribéennes devant le « chaos créateur » du capitalisme font preuve d'une semblable radicalité lorsqu'elles révisent la hiérarchie conceptuelle occidentale féministe ?

En dernière instance, retenons que les réflexions « décoloniales » nous amènent à reconceptualiser la notion d'universel à travers une pensée située, c'est-à-dire ancrée dans une historicité, une géopolitique, un composé d'imaginaires épistémiques et des modalités reproductives de la société. Ainsi, l'expérience particulière de l'émancipation moderne des féministes latino-caribéennes, qui par contingence historique vient s'appuyer sur la tradition, résonne à l'universel comme une raison refoulée, celle de la co-constitution de la modernité et de la tradition révélant celle de l'individu et de la société. Pour cela, dans leur approche du genre, les féministes latino-caribéennes remettent en question les hiérarchies conceptuelles et les reconfigurent à partir d'une philosophie ancestrale : une cosmologie qui permet à la fois d'accepter et de surmonter la situation ambiguë du sujet pris dans les dualités du doute et de la volonté, du vide et de la plénitude. De ce point de vue, la difficulté d'être un sujet libre et autonome confronté à une préservation de sa culture et de sa civilisation ne met pas le projet moderne en échec, au contraire elle place les conditions nécessaires à son redéploiement historique. Sous le regard des féministes latino-caribéennes, la tradition ne reproduit pas seulement le patriarcat, elle joue de base référentielle, d'univers imaginaire et symbolique essentiel à la formation du sujet libre. En fin de compte, la situation ambiguë et complexe dans laquelle la

pensée féministe latino-caribéenne élabore son projet est représentée par le récit mythique contemporain de la Mère-Terre comme une totalité dynamique et dialogique où se réalise une praxis politique, une solidarité sociétale. Une telle sacralité de la nature révèle la dimension éminemment concrète du symbolique où le rapport au monde, intériorisé et extériorisé, joue de frontière à la totalité sociale. Au sein de cet imaginaire, l'autonomie se déploie d'un féminisme articulé à la préservation de la tradition, de la civilisation. Le chiasme individu/société forme une tension à laquelle se subordonne un projet féministe, un projet de société.

BIBLIOGRAPHIE

- Aguiló Bonet, A.J. (2011). Boaventura de Sousa Santos: une proposition du dialogue interculturel à l'époque de la mondialisation. *Utopía y Praxis latinoamericana: Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, (54), 51-65. Venezuela : Universidad del Zulia. Récupéré de <http://philpapers.org/rec/BONBDS-2>
- Alvizuri, V. (2012). *Le savant, le militant et l'aymara. Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)*. Paris : Armand Colin.
- Arce Ruiz, O. (2007). *Tiempo y espacio en el Tawantinsuyu : Introducción a las concepciones espacio-temporales de los Incas* [Temps et espace à Tawantinsuyu : Introduction aux conceptions spatiale-temporelles des Incas]. *Nómada* [Nomade] : *Revista Critica de Ciencias Sociales y Juridicas*, 16(2). Récupéré de <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0707220383A>
- Arendt, H. (1972). *La crise de la culture* (10^e éd.). Paris : Gallimard.
- Barbier, R. (2015). Histoire du concept d'Imaginaire et de ses transversalités. Paris : Université Paris 8. Récupéré de <http://www.barbier-rd.nom.fr/Histoiredimaginaire.htm>
- Baudot, G. (1976). *Les lettres précolombiennes*. Toulouse : Édition Privat.
- Beaucage, P. (2009). *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla : une aventure en anthropologie*. Canada : Lux Éditeur.
- Bensaïd, D. (1998). Marcos et le miroir brisé de la mondialisation. *Inprecor*, (420). Récupéré de <http://danielbensaid.org/Marcos-et-le-miroir-brise-de-la-mondialisation>
- Bourgault, S. et Perreault, J. (dir.) (2015). *Le Care. Éthique féministe actuelle*. Montréal : Les Éditions du remue-ménage.

- Bredegel, X. (2011). *El feminismo autónomo radical, una propuesta civilizatoria* [Le féminisme autonome radical, une proposition civilisatrice]. *Un fantasma recorre el siglo luchas feministas en México 1910-2010* [Un fantôme parcouru au courant du siècle de luttes féministes au Mexique 1910-2010] (2^e éd.), Mexico DF : Universidad autónoma metropolitana. Récupéré de http://bidi.xoc.uam.mx/busqueda.phpindice=AUTOR&tipo_material=TODOS&terminos=Bedregal,%20Ximena&indice_resultados=0&pagina=1
- Castro Apreza, I. (2007). *Nicolás Ruiz: la lucha contra el Estado y la restricción interna de derechos* [Nicolas Ruíz: la lutte contre l'État et la restriction interne des droits]. *Estudios Sociales y Humanístico*, 5(1). San Cristóbal de las Casas : CESMECA (Centro de Estudios Superiores de México y Centro América), Récupéré de <http://www.redalyc.org/pdf/745/74550106.pdf>
- Castro Apreza, I. (2014). *Asambleas y mujeres. Aproximaciones desde la comunidad de Nicolás Ruiz, Chiapas* » [Assemblées et femmes. Approches depuis la communauté de Nicolas Ruiz, Chiapas]. CESMECA (Centro de Estudios Superiores de México y Centro América), [Document non publié].
- Cauvin, J. (2013). *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture* (2^e éd.). Paris : CNRS Éditions.
- Collin, F. (1992). Agir et donné. *Hannah Arendt et la modernité*, Belgique : Vrin.
- Corten, A. (2001). La démocratie et l'Amérique latine: théories et réalités. *Enjeux politiques et théoriques actuels de la démocratie en Amérique latine: Cahiers du GELA.IS*, (1), 31-64. Paris : L'Harmattan. Récupéré de https://politique.uqam.ca/upload/files/PDF/PDF-81-democratie_Amerique_latine.pdf
- Corten, A. (dir.) (2006). *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*. Paris : Éditions Karthala.
- Curiel, O., Falquet, J. et Masson, S. (dir.) (2005). *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe* [Féminismes dissidents en Amérique latine et dans les Caraïbes]. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(2). Récupéré de http://catedraunescodh.unam.mx/catedra/SeminarioCETis/Documentos/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/5_participacion_politica/10.pdf
- d'Eaubonne, F. (1976). *Les femmes avant le patriarcat*. Paris : Payot.

- Déclaration du féminisme autonome. (1996). *Documentos de la Autonomías Feministas*. [Documents des Autonomies féministes]. *VII Encuentro feminista latinoamericano y del Caribe*. Colombie. Récupéré de <http://documentosautonomos.blogspot.ca/2009/01/declaracin-del-feminismo-autnomo.html>
- Déclaration du féminisme autonome. (2008). *Una declaración feminista autónoma. El desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias* [Une déclaration féministe autonome. Le désaveux de faire communauté dans la maison des différences]. *Rumbo Al Encuentro Feminista Autónomo*. Mexique. Récupéré de <http://feministasautonomasenlucha.blogspot.ca/2009/05/una-declaracion-feminista-autonoma-el.html>
- Déclaration du féminisme autonome. (2014). *Por la liberación de nuestros cuerpos* [Pour la libération de nos corps]. *Manifiesto Político del XIII EFLAC*. Pérou. Récupéré de <http://www.13eflac.org/index.php/noticias/19-portada/59-el-manifiesto-del-xiii-eflac-esta-circulando-ya>
- Demangeat, M. (2002). L'imaginaire selon Lacan : des « repères de la connaissance spéculaire » à la question de la « Reconnaissance ». *Histoire de l'image en psychanalyse: Imaginaire & Inconscient*, (5), 53-66. Bordeaux : L'Esprit du temps. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-imaginaire-et-inconscient-2002-1-page-53.html>
- di Salvia, D. (2011). *Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama* [Pour une dialectique de la nature andine. Aproximations philosophique-anthropologiques des croyances quechuas des Apus et de la Pachamama]. *Gazeta de Antropología*, 27(1). Récupéré de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1334>
- Droits de la Terre Mère. Récupéré de http://alternatives-projetsminiers.org/wp-content/uploads/docs/droits- environnement/Droits_de_la_Terre_Mere.pdf
- Durand, G. (1992). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale* (11^e éd.). Paris: Dunod.
- Durand, G. (2010). *La sortie du XXe siècle. Introduction à la mythologie. Figures mythiques et visages de l'œuvre. L'âme tigrée. Un comte sous l'acacia : Joseph de Maistre* (2^e éd.). Paris: CNRS Éditions.

- Durkheim, É. (1914). « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales ». *Scientia*, XV, 206-221. Récupéré de Les classiques des sciences sociales http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_4_15/dualisme_nature_hum.html
- Durkheim, É. (2007). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : CNRS Éditions.
- Dussel, E. (2012). L'actualité de Marx et du marxisme en Amérique latine. *Une conférence d'Enrique Dussel donnée dans le cadre du séminaire "Marx au 21ème siècle"*. Paris : Sorbonne. Récupéré de <https://vimeo.com/53349350>
- Ernout, N. (2015). Platon, la mère, les mères après Nicole Loraux. *Washington : The Center for Hellenic Studies*. Récupéré de <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3825>
- Espinosa, Y. (2009). *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos : complicidades y consolidación de las hegemonias feministas en el espacio transnacional* [Ethnocentrisme et colonialité au sein des féminismes latino-américains : complicités et consolidations des hégémonies féministes dans l'espace transnational]. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 14(33), 37-54. Récupéré de <http://www.scielo.org.ve/pdf/rvem/v14n33/art03>
- Falquet, J. (2011). Les « Féministes autonomes » latino-américaines et caribéennes : vingt ans de critique de la coopération au développement». *Recherches Féministes*, 24(2), 39-58. Récupéré de <http://julesfalquet.files.wordpress.com/2010/06/art-20-ac3b1os-tirc3a9-c3a0-part.pdf>
- Falquet, J. (2014). *Las «Feministas autónomas» latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias* [Les « féministes autonomes » latino-américaines et caribéennes: vingt ans de dissidences]. Paris: Université Paris Diderot. Récupéré de <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n78/n78a03.pdf>
- Fattal, M. (1987). *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident*. Paris : Édition Beauchesne.

- Felipe Giraldo, O. (2012). *El discurso moderno frente al « pachamamismo » : La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre* [Le discours moderne devant la *pachamama* : La métaphore de la nature comme ressource et celle de la Terre comme mère]. *Hacia la construcción de un nuevo paradigma social* [Vers la construction d'un nouveau paradigme] : Polis, (33). Récupéré de <https://polis.revues.org/8502?lang=fr>
- Fleury C. (2015). *Les irremplaçables*. France : Éditions Gallimard.
- Fontenia, M. et Bellotti, M. (1999). *ONGs, financiamiento y feminismo* [ONG, financement et féminisme] (2^e éd.). Récupéré de Mujeres en Red <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article105>
- Freitag, M. (2008). Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique. *Cahiers des imaginaires*, 6(8). 3-70. Montréal: Éditions du Gripal. Récupéré de http://www.gripal.ca/_upload/201212221436149zwh2x_Cahiersdesimaginairesnum%C3%A9ro8.pdf
- Freitag, M. (2011a). *La connaissance sociologique. Dialectique et Société volume 1*. Montréal : Les éditions Liber.
- Freitag, M. (2011b). *Introduction à une théorie générale du symbolique, dialectique et société volume 2*. Montréal : Les éditions Liber.
- Freitag, M. (2013). *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société. Dialectique et société volume 3*. Montréal : Les éditions Liber.
- Gargallo Celentani, F. (2012). *Feminismo desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* [Féminisme depuis *Abya Yala*. Les idées et les propositions des femmes de 607 peuples de notre Amérique]. Bogotá : Ediciones desde abajo.
- Gargallo Celentani, F. (coord.) (2010). *Antología del pensamiento feminista de nuestroamericano. Tomo I. Del anhelo a la emancipación* [Anthologie de la pensée féministe de notre Amérique. Tome I. De l'aliénation à l'émancipation]. Biblioteca Ayacucho, Récupéré de <http://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Gargallo-Francesca-Antolog%C3%ADa-del-Pensamiento-Feminista-Nuestroamericano-Tomo-I.pdf>

- Gargallo Celentani, F. (coord.) (2010). *Antología del pensamiento feminista de nuestroamericano. Tomo II. Movimiento de liberación de las mujeres* [Anthologie de la pensée féministe de notre Amérique. Tome II. Mouvement de libération des femmes]. Biblioteca Ayacucho, Récupéré de <http://porelpanyporlasrosas.weebly.com/libros-on-line/category/antologia-del-pensamiento-feminista-nuestroamericano-tomo-ii-francesca-gargallo-coord>
- Grosfoguel, R. (2006). Les implications des altérités épistémologiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale. *Postcolonial et politique de l'histoire: Multitudes*, 3(26), 51-74. Récupéré de <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-51.html>
- Grosfoguel, R. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Décoloniser les savoirs: Mouvements*, (72), 42-53. Paris: Éditions La Découverte. Récupéré de https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=MOUV_072_0042
- Haber, S. (2007). L'aliénation. Vie sociale & expériences de la dépossession. *Actuel Marx*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Hentsch, T. (2015). *La mer, la limite; suivi de, Aphorismes spinoziens*. Montréal : Les éditions Hélotrope.
- Hernández Castillo, R. A. (2004). *Posmodernismos y Feminismo : Diálogos, Coincidencias y Resistencias* [Posmodernismes et Féminisme : Dialogues, Coïncidences et Résistances]. Récupéré de <http://www.mujiresenred.net/IMG/pdf/aidapublicaciones9.pdf>
- Hernández Castillo, R. A. (2012). Dialogue Sud-Sud. Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux. *Féminismes décoloniaux, genre et développements : Revue Tiers Monde*, 1(209), 161-178. France: Armand Colin. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2012-1-page-161.html>
- Hobsbawm, E. (2011). *Rébellions. La résistance des gens ordinaires. Jazz, paysans et prolétaires*. France : Les éditions Aden.
- Hooks, B. (2004). *Mujeres Negras : Dar forma a la teoría feminista* [Femmes noires: Donner forme à la théorie féministe]. *Otras inapropiables*. Madrid : Editorial Traficantes de Sueños. 1984. Récupéré de <https://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm>

- Houtart, F. (2010). La conférence mondiale des peuples sur le changement climatiques et les droits de la Terre-Mère. *Altermondialisme saison 2 : Mouvements*, 3(63), 82-87. Paris : La Découverte. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2010-3-page-82.htm>
- Juteau, D. (2010). « Nous » Les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie. *Prismes féministes. Qu'est-ce que l'intersectionnalité? : L'homme et la société*, 2(176-177), 65-81. Paris : L'harmattan. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2010-2-page-65.htm>
- Lacan, J. (2005). *Des noms-du-père*. France : Éditions du Seuil.
- Lambert, Y. (2014). *La naissance des religions : de la préhistoire aux religions universalistes*. Paris : Armand Colin.
- Lamoureux, D. (2014). Retrouver la radicalité du féminisme. *Possibles*, 38(1). Récupéré de <http://redtac.org/possibles/2014/10/17/retrouver-la-radicalite-du-feminisme/>
- Leclercq-Kadaner, J. (1975). De la Terre-Mère à la luxure. [A propos de « La migration des symboles ». *Cahiers de civilisation médiévale*, 18(69), 37-43. Récupéré de http://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1975_num_18_69_1993
- Le Clézio, J.M.G. (1988). *Le rêve mexicain : ou la pensée interrompue*. Paris : Éditions Gallimard.
- Marcos S. (2013). *Mujeres, indigenas, rebeldes, zapatistas* [Femmes, indigènes, rebelles, zapatistes] (2^e éd.). México : Ediciones Eón.
- Marcos, S-C. (1997). La quatrième guerre mondiale a commencé. *Le monde diplomatique*. Mexique. Récupéré de <http://www.monde-diplomatique.fr/1997/08/MARCOS/4902>
- Mascotto, J. A. (2014). « La charge de l'auroch épormyable : Plate-forme ». Dans Coutu B. (dir.), *De la dualité entre nature et culture en sciences sociales* (p.307-342). Montréal : Éditions libres du Carré Rouge.
- Mascotto, J. A. (2015a). « Michel Freitag : Principe civilisationnel contre « *civilizational fracking* » du capital et du système américain ». [Document non publié].

- Mascotto, J. A. (2015b). Le chaos créateur. *Sortir du « choc des civilisations »* : *Relations*, (781), 18-19. Montréal : Centre justice et foi. Récupéré de <https://www.erudit.org/culture/rel049/rel02269/79713ac.html?vue=resume&mode=restriction>
- Mignolo, W. (2009). *Herencias coloniales y teorías postcoloniales* [Héritages coloniaux et théories postcoloniales]. Pérou: Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. Récupéré de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Mignolo.pdf>
- Morales Hudon, A. (2007). *Citoyenne plurielle: paradoxes et tensions de l'inclusion des femmes. Le cas des femmes zapatistes du Chiapas, Mexique*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré d'Archipel, l'archive de publications électroniques de l'UQAM <http://www.archipel.uqam.ca/691/>
- Morin, F. (2013). Les droits de la Mère-Terre et le bien vivre, ou les rapports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète. *Que donne la nature? L'écologie du don: Revue de Mauss*, 2(42). 321-338. Paris : La Découverte. https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=RDM_042_0321
- Mouffe, C. et Laclau, E. (2009). *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une politique démocratique radicale*. France : Les solitaires intempestifs.
- Mouffe, C. (2010). Politique et agonisme. *Quel sujet du politique? : Rue Descartes*, (67), 18-24. Paris: Collège international de Philosophie. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2010-1-page-18.htm>
- Muchembled, R. (1978). *Culture populaire et culture des élites. Dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*. France : Flammarion.
- Nadal, M. (2005). Dix ans de lutte pour l'autonomie indienne au Mexique, 1994-2004. *Recherches Amérindiennes Au Québec*, 35(1), 17-27,2,93. Récupéré de <https://search-proquest-com.proxy.bib.uottawa.ca/docview/1696924282?accountid=14701>
- Otto, R. (1949). *Le Sacré* (2^e éd.). Paris : Payot
- Paredes J. (2012). *Hilando Fino. Desde el Feminismo Comunitario* [Recherche fine. Depuis le Féminisme Communautaire] (2^e éd.). México : Creative Commons.
- Pessonaux, É. (1959). *Dictionnaire Grec-Français* (29^e éd.). Paris : Librairie Classique Eugène Berlin.

- Poupeau, F. (2011). L'eau de la Pachamama. Commentaires sur l'idée d'indigénisation de la modernité. *De l'anthropologie visuelle : l'Homme*, 2(198-199), 247-276. Paris : Éditions de l'EHESS. Récupéré de https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=LHOM_198_0247
- Quignard, P. (2002). *Les ombres errantes*. Paris : Éditions Grasset.
- Quignard, P. (1994). *Le sexe et l'effroi*. France : Éditions Gallimard.
- Roussos, K. (2007). *Décoloniser l'imaginaire. Du réalisme magique chez Maryse Condé, Sylvie Germain et Marie Ndiaye*. Paris : L'Harmattan.
- Scott, J.W. (2002). L'énigme de l'égalité. *L'égalité, une utopie? : Cahier du genre*, 2(33), 17-41. Paris: L'Harmattan. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2002-2-page-17.htm>
- Stefanoni, P. (2013). Janus dans les Andes : à la recherche du « berceau mythique » de la nation. (Stancanelli, P. trad.). *Sociologie politique de la Bolivie : Problèmes d'Amérique latine*, 4(93), 69-100. Paris : Éditions Eska. Récupéré de https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=PAL_091_0069
- Testar, A. (2010). *La déesse et le grain. Trois essais sur les religions néolithiques*. Paris : Éditions errance.
- Wermus, D. (2004). *¡Madre Tierra! Por el renacimiento indígena*. Mexico : Casa Juan Pablos.
- Wunenburger, J-J. (1994). Mytho-phorie : Formes et transformations du mythe. *Religiologiques*, (10), 49-70. Récupéré de <http://www.religiologiques.uqam.ca/no10/wunen.pdf>
- Zerilli, L.M.G. (2004). « Nous sentons notre liberté »: Imagination et jugement dans la pensée d'Hannah Arendt. Récupéré de http://republicart.net/disc/publicum/zerilli01_fr.htm
- Žižek, S. (2011). *De la croyance*. (F. Joly, trad.). France : Éditions Jacqueline Chambon.
- Žižek, S. (2015). *Moins que rien. Hegel et l'ombre du matérialisme dialectique* (2^e éd.). France : Librairie Arthème Fayard.