

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

**SUBJECTIVITÉ, DIFFÉRENCE, INTERCONNEXION ET AFFILIATION :
LES THÉORISATIONS DE GLORIA E. ANZALDÚA CONTRE L'EXCLUSION**

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
JULIE DEPELTEAU

MARS 2011

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.01-2006). 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.»

AVANT-PROPOS

*[Pen] The more you outwit me the more I love you.
It's when I'm tired or have had too much caffeine
or wine that you get past my defenses and you say
more than what I intended. You surprise me, shock me
into knowing some part of me I'd kept secret even from myself¹.*

Rejeter Anzaldúa aurait été facile. La place que prend la spiritualité dans ses écrits, les propositions qu'elle émet qui tiennent d'une démarche inspirée par l'amour et la croyance radicale en l'interconnexion des êtres, auraient suffi à opérer ce rejet. Sans parler des nombreux concepts et figures qu'elle prend et remanie sans cesse ou même qu'elle laisse tomber en cours de route. Cela aurait dû suffire à me faire passer à d'autres écrits.

Mais une démarche aussi inspirée n'est pas sans laisser de marques. Un doute vaporeux se manifeste doucement et revient comme une obsession : « Et si... ? ». Et si j'explorais une partie de l'imaginaire politique d'Anzaldúa, avec les éléments que j'ai appris à traiter avec suspicion (que mes défenses devraient bloquer) ? Et si, au travers de ces éléments, souvent enchevêtrés et toujours interconnectés, cet imaginaire me surprenait, me séduisait ?

Perplexe et ébranlée, je me suis laissée allée à réfléchir à partir des théorisations d'Anzaldúa. Des réflexions qui sont cruciales dans ma compréhension des féminismes et des lieux théoriques nouveaux qu'elles ouvrent devant moi et que j'investis avec plaisir, émerveillement, déroutement et surtout avec admiration. Ma démarche ne dénote certainement pas la même inspiration que celle d'Anzaldúa, mais je souhaite qu'elle suscite l'intérêt envers la sienne ou qu'elle fasse émerger d'autres « Et si... ? ».

¹ G. E. Anzaldúa (2009). « Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers » In. A. Keating (dir). (2009b). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. p. 31.

Je tiens à remercier sincèrement :

Micheline de Sève, merci pour l'accompagnement taillé sur mesure et le suivi pas à pas. Je m'estime chanceuse d'avoir pu compter sur toi, autant dans les moments heureux que dans les moments difficiles.

Lawrence Olivier, merci pour l'enthousiasme et pour la valorisation de mes réflexions.

Stéphanie, merci d'être une amie si passionnée, complice féministe de tous les instants.

Jonathan, merci pour les discussions théoriques et pour ta curiosité pour mes idées.

Thomas, merci pour la discipline, les statistiques du jour et le thé.

Dany, merci pour la relecture et les commentaires.

Ma famille, merci de croire si sincèrement en ma capacité d'explorer le monde, en théorie et en pratique.

Je souhaite également souligner ma reconnaissance envers le FQRSC et le CRSH. L'aide financière de ces organismes m'a permis de préparer et de rédiger ce mémoire dans des conditions privilégiées.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION.....	1
LA SUBJECTIVITÉ MULTIPLE CHEZ ANZALDÚA : UNE CONCEPTION RELATIONNELLE DU MONDE CONTRE LA FRAGMENTATION.....	7
1.1 La subjectivité dans la littérature féministe poststructuraliste	7
1.2 Liens entre les théorisations féministes poststructuralistes et celles de Gloria E. Anzaldúa	13
1.3 La subjectivité multiple chez Anzaldúa.....	16
1.3.1 La <i>nepantla</i> : la subjectivité en transformation.....	21
1.4 La conception relationnelle du monde d'Anzaldúa : une épistémologie de la résistance et de l'éthique	27
1.4.1 Le <i>conocimiento</i> : éveil à la conception relationnelle du monde	28
1.4.2 Rejet de la binarité.....	31
1.4.3 Importance du mouvement	34
1.4.4 Activisme spirituel.....	35
L'INTERCONNEXION CHEZ ANZALDÚA : RECONNAÎTRE LA VIOLENCE ÉPISTÉMOLOGIQUE ET THÉORISER LES DIFFÉRENCES POUR FONDER UNE FORCE DE LUTTE POLITIQUE	40
2.1 Reconnaître les formes de violence épistémologique.....	41
2.1.1 L'épistémologie poststructuraliste et son intérêt pour définir la violence épistémologique.....	41
2.1.2 Définition de la violence épistémologique.....	43
2.1.3 Trois formes de violence épistémologique envers les femmes et les féministes « de couleur »	47
2.1.4 Contrer la violence épistémologique par une meilleure théorisation des différences	55
2.2 Théoriser les différences.....	56

2.2.1 De nouvelles pratiques discursives pour se réappropriier les théorisations des différences	60
2.2.2 Obstacles aux nouvelles théorisations de la subjectivité et des différences	63
2.2.3 Nouvelles théorisations des différences et de la subjectivité.....	66
2.3 Une force de lutte politique basée sur la solidarité	68
UNE POLITIQUE DE L’AFFILIATION POUR LUTTER CONTRE L’EXCLUSION.....	72
3.1 Résister à la violence épistémologique.....	73
3.1.1 Limites à la résistance de l’extérieur à la violence épistémologique.....	74
3.1.2 Repenser la subjectivité en lien avec la politique de l’affiliation	77
3.1.3 Limites à la résistance de l’intérieur à la violence épistémologique	78
3.2 <i>El Mundo Zurdo</i> : une politique de l’affiliation pour lutter contre l’exclusion.....	82
3.2.1 La politique de l’affiliation d’Anzaldúa : ses liens avec les théorisations postcoloniales et de la reconnaissance	82
3.2.2 <i>El Mundo Zurdo</i>	85
3.2.3 Résister à la primauté du genre.....	90
3.2.4 Résister à la dés-historicisation	93
3.2.5 Résister à l’ <i>altérisation</i>	94
3.3 Une vision politique	96
CONCLUSION	100
BIBLIOGRAPHIE	105

RÉSUMÉ

Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004) est une théoricienne féministe chicana, l'éditrice d'un ouvrage, *This Bridge Called My Back*, qui a marqué la littérature féministe dès sa parution, en 1981. Elle y dénonce avec force la marginalisation des femmes et des féministes « de couleur » au sein des théorisations féministes et confronte les féministes « blanches » à leur propre racisme. Elle y appelle aussi à construire un mouvement sur la base de la solidarité, plutôt que sur celle de l'unité.

Anzaldúa élabore cette idée dans ses théorisations, en proposant une conception originale de la subjectivité et des différences. La figure métaphorique qui illustre sa conception de la subjectivité – la *mestiza* – a largement été recensée dans la littérature féministe poststructuraliste, en étant toutefois amputée d'une dimension qui lui est centrale : celle de la spiritualité. Cette dimension, majeure dans l'œuvre d'Anzaldúa, sous-tend l'idée d'interconnexion des sujets; elle souligne l'existence de relations entre elles qui inspirent leur affiliation et commandent leur regroupement en coalitions hétérogènes. La théoricienne chicana insiste, dans ses théorisations des différences, sur l'idée que les coalitions ne s'érigent pas malgré ces différences, mais plutôt, *au travers* de celles-ci.

L'intérêt d'Anzaldúa pour la subjectivité s'inscrit dans le cadre des débats sur la représentativité des théorisations des féministes « blanches » des expériences des féministes « de couleur ». La théoricienne chicana conçoit une subjectivité multiple, par opposition à la conception fragmentée de celle-ci que développent plusieurs féministes poststructuralistes. Cette subjectivité multiple permet de reconnaître différentes formes de violence épistémologique qui affectent les sujets et génèrent de l'exclusion. Elle rend également possible la création d'une force de lutte politique engagée contre l'exclusion des sujets.

Mots-clés : Féminisme « de couleur », féminisme poststructuraliste, subjectivité, *mestiza*, *nepantla*, interconnexion, *El Mundo Zurdo*, violence épistémologique.

INTRODUCTION

Plusieurs politologues notent une orientation contemporaine du politique vers la reconnaissance de l'identité, de la différence, de la culture et de l'ethnicité; le thème de la reconnaissance et de l'exclusion prendrait de plus en plus d'importance². Cette orientation amène à s'intéresser particulièrement à l'intrication de la subjectivité dans les relations de pouvoir : c'est-à-dire à la manière dont les représentations des sujets contribuent à en marginaliser certaines ainsi qu'à leur offrir des possibilités de résistance³.

Parmi les théoriciennes à s'être intéressées à la question de l'exclusion, et à avoir proposé des théorisations de la subjectivité pour y résister, Gloria Evangelina Anzaldúa a particulièrement attiré notre attention. En effet, ses théorisations sont largement mentionnées dans la littérature féministe poststructuraliste, bien qu'elle ne fasse pas partie de ce courant. L'imaginaire politique d'Anzaldúa est plutôt associé au courant féministe chicana⁴ ou plus généralement au féminisme « de couleur »⁵. Ses théorisations contre

² S. Thompson (2006). *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*. Cambridge : Polity. p. 3.

³ S. Bickford (1997). « Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship » In. *Hypatia*, Vol. 12, No. 4. p. 124.

⁴ Le mouvement chicano s'est d'abord attaché à découvrir et à décrire l'identité de la communauté de descendance mexicaine installée aux États-Unis, mais il s'est rapidement orienté vers la critique d'une identité « naturelle » et fixe. Ce mouvement nationaliste antiraciste a rapidement été investi par des féministes qui ont critiqué le sexisme du mouvement et qui ont insisté sur l'importance d'intégrer le genre comme facteur d'analyse. Les féministes chicanas, comme Anzaldúa, se sont intéressées notamment à l'identité en termes relationnels et à la résistance que peuvent opposer des sujets marginalisées. N. Alarcón (1999). « Chicana Feminism: In the Tracks of "The" Native Woman » In. C. Kaplan, N. Alarcón & M. Moallem (dirs.). *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham : Duke University Press. p. 63-65. Et A. M. García (2006 [2002]). « The Development of Chicana Feminist Discourse » In. I. Grewal & C. Kaplan (dirs.). *Introduction to Women's Studies: Gender in a Transnational Word*. Boston : McGraw-Hill. p. 208-210.

⁵ Nous utilisons l'expression « féministes « de couleur » » en étant bien consciente des débats qui entourent son utilisation. Aussi, nous retenons la définition que Chandra Tapalde Mohanty en donne : « *This term designates a political constituency, not a biological or even sociological one. It is a socio-political designation for people of African, Caribbean, Asian, and Latin American descent, and native peoples of the United States. It also refers to "new immigrants" to the United States in the last three decades: Arab, Korean, Thai, Laotian, and so on. What seems to constitute "women of color" or "Third World women" as a viable oppositional alliance is a common context of struggle rather than color or racial identifications. Similarly, it is Third World women's oppositional political relation to sexist, racist, and imperialist structures that constitutes our potential*

l'exclusion, à propos de la subjectivité, des différences, de l'interconnexion et de l'affiliation, sont toutefois particulièrement intéressantes lorsqu'elles sont comparées aux théorisations des féministes poststructuralistes.

Anzaldúa est née en 1942 au Texas. Ses parents sont des migrants mexicains travaillant aux États-Unis. Une partie de sa famille habite de l'autre côté de la frontière, au Mexique. Anzaldúa travaille dans des fermes américaines pour payer ses études de premier cycle en anglais, arts et éducation. Elle termine ses études de premier cycle en 1968 et obtient son diplôme de maîtrise en anglais et en éducation, en 1972, alors qu'elle s'implique activement dans le mouvement chicano, féministe et gai et lesbien. Elle débute ses études de doctorat en 1974, mais les abandonne en 1977 pour se consacrer à l'écriture. Elle s'intéresse alors de façon marquée au féminisme et à la littérature des femmes « de couleur ». Ses premiers ouvrages sont publiés dans les années quatre-vingt : *This Bridge Called My Back* en 1981 et *Borderlands / La Frontera* en 1987. Elle présente de nombreuses communications et enseigne sur les thèmes du féminisme, des femmes « de couleur » et de leur littérature, du mouvement Chicano, des différences et de l'identité. Dans les années quatre-vingt-dix, elle reçoit plusieurs prix et distinctions littéraires et, suite à un diagnostic de diabète, réduit significativement ses activités autres que l'écriture. Au début des années 2000, elle publie *This Bridge We Call Home* et *Interviews / Entrevistas*. Elle entreprend à nouveau des études doctorales en 2003, mais décède en 2004 de complications liées au diabète⁶.

La présente recherche portera sur les théorisations d'Anzaldúa. Nous nous concentrerons sur les ouvrages et les articles qu'elle a publiés, sans retenir ses livres pour enfants et ses nombreuses communications non-publiées, conservées avec d'autres archives personnelles, dans la *Nettie Lee Benson Latin American Collection* de l'Université du Texas. Nous nous

commonality. Thus it is the common context of struggles [historical and contemporary] against specific exploitative structures and systems that determines our potential political alliances. » C. T. Mohanty (2003b). « Cartographies of Struggle : Thirld World Women and the Politics of Feminism » In. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. London : Duke University Press. p. 49. Voir également M. Lloyd (2005). *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics*. London : Sage Publications. p. 163.

⁶ Keating, A. (2009b). « Appendix 2. Timeline: Some Highlights from Gloria Evangelina Anzaldúa's Life » In. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. p. 325-335.

sommes concentrée sur la prose d'Anzaldúa, bien que l'on retrouve dans ses poèmes plusieurs éléments de son imaginaire politique. Nous avons préféré utiliser ces poèmes pour illustrer ses théorisations plutôt que de les considérer comme des théorisations en elles-mêmes parce que l'analyse littéraire qu'ils requièrent sort de notre champ d'expertise. Les écrits utilisés datent de la fin des années 1970 à 2002, peu avant sa mort en 2004. Pour commenter ces écrits, nous avons retenu différentes sources : des féministes poststructuralistes, des féministes ayant largement commenté l'œuvre d'Anzaldúa et des féministes « de couleur ». De plus, certains théoriciens travaillant sur les théories postcoloniales et sur les théories de la reconnaissance ont été utilisés de façon complémentaire pour poser les limites et explorer les potentialités de la pensée d'Anzaldúa.

Les théorisations d'Anzaldúa contre l'exclusion demeurent relativement peu explorées dans la littérature féministe en général. Ses théorisations sont pourtant intéressantes, puisqu'elles participent d'une critique formulée par les féministes « de couleur » à propos de leur exclusion dans les théorisations de certaines féministes « blanches ». Cette critique est particulièrement importante pour les féministes poststructuralistes, qui soutiennent que la subjectivité affecte les relations de pouvoir, donc que ces relations ne peuvent pas être modifiées sans une transformation effective de la subjectivité⁷, une idée chère aussi à Anzaldúa⁸. Les théorisations de cette dernière contre l'exclusion comportent cependant un élément qui n'apparaît pas dans les théorisations des féministes poststructuralistes : celui de l'interconnexion et de l'affiliation des sujets. En effet, les poststructuralistes mettent une certaine emphase sur l'idée de fragmentation de la subjectivité qui, nous croyons, dessert leurs théorisations contre l'exclusion. La conception multiple et fluide de la subjectivité proposée par Anzaldúa met quant à elle l'emphase sur l'idée d'interconnexion des sujets au travers de leurs différences.

⁷ P. L. Leavy (2007). « Feminist Postmodernism and Poststructuralism » In. S. N. Hesse-Biber & P. L. Leavy (dirs.), *Feminist Research Practice: A Primer*. Thousand Oaks : SAGE Publications. p. 93.

⁸ G. E. Anzaldúa (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco : Spinster / Aunt Lute. p. 109.

La problématique que nous explorerons concerne la résistance à l'exclusion par les théorisations proposées par Anzaldúa. Notre question de recherche sera : « En quoi la politique de l'affiliation de Gloria E. Anzaldúa, qui émerge de ses théorisations de la subjectivité, des différences et de l'interconnexion, est-elle un outil théorique pour lutter contre l'exclusion ? » Nous poserons l'hypothèse que l'intérêt de la politique d'Anzaldúa repose sur les fondements de cette politique : ses théorisations de la subjectivité multiple et fluide, ses théorisations des différences qui évitent de reproduire de la violence épistémologique et ses théorisations de l'interconnexion des sujets. Ainsi, la force de son projet politique, visant à contrer l'exclusion, est de s'ancrer dans la subjectivité et de penser comment y articuler des coalitions politiques établies au travers des différences des sujets : sa force est de prendre au sérieux l'idée que : « *The struggle has always been inner, and is played out in the outer terrains.* »⁹.

Au premier chef, nous visons à démontrer qu'Anzaldúa offre une manière de lutter contre l'exclusion des sujets subissant différentes formes d'oppression (notamment le sexisme et le racisme). Au second chef, notre objectif est de soutenir que les théorisations de la féministe chicana permettent de penser une coalition politique, une affiliation, qui ne dépende pas d'une subjectivité qui lamine les différences entre les sujets; un sujet politique sous attaque au niveau de la théorisation. Cette recherche sera utile aux personnes qui veulent explorer l'imaginaire politique d'Anzaldúa et considérer une application qu'elle permet dans la lutte contre l'exclusion. Cette recherche ne conclut pas que les théories féministes soient invalides, mais plutôt qu'elles sont parfois incomplètes et qu'elles ont souvent servi à marginaliser et à exclure les femmes et les féministes « de couleur » des théorisations et des pratiques discursives concernant la subjectivité.

Le cadre théorique que nous utiliserons est poststructuraliste. Cela peut paraître problématique puisque les féministes poststructuralistes ont elles-mêmes parfois participé à la marginalisation et à l'exclusion des théorisations des femmes et des féministes « de

⁹ *Ibid.*

couleur », comme Anzaldúa. Ce cadre théorique nous semble toutefois approprié puisque c'est par la littérature féministe poststructuraliste que nous avons rencontré les théorisations de cette féministe chicana. Des liens sont donc établis par ces dernières entre leurs théorisations et celles d'Anzaldúa. Notre traitement de son œuvre est donc poststructuraliste, même si nous émettons des réserves et des critiques par rapport à l'utilisation qu'en ont avancée certaines théoriciennes poststructuralistes. Certaines appropriations de ses écrits, notamment de *Borderland / La Frontera: The New Mestiza* ont servi à étayer les théorisations poststructuralistes sans égard aux propositions théoriques qu'elle défend, comme si son œuvre ne servait qu'à valider celle des féministes « blanches »¹⁰. Nous situons donc les théorisations d'Anzaldúa dans des débats sur la subjectivité et l'exclusion qui sont associés au féminisme poststructuraliste.

Néanmoins, l'utilisation de ce cadre théorique est moins surprenante qu'elle ne peut paraître de prime abord. En effet, les théorisations de la subjectivité des féministes « de couleur » et des féministes poststructuralistes ont toutes deux contribué à complexifier les théorisations féministes de la subjectivité, en critiquant leur faux universalisme et en proposant une conception multiple et fluide de la subjectivité¹¹. Les féministes poststructuralistes se sont particulièrement attardées à la possibilité de constituer une subjectivité qui ne reproduise pas d'exclusions : « *Poststructuralism is not, strictly speaking, a position, but rather a critical interrogation of the exclusionary operations by which "positions" are established.* »¹². Les féministes poststructuralistes s'intéressent aux pratiques par lesquelles un champ politique est formé et aux exclusions qu'elles constituent¹³. Le cadre théorique poststructuraliste nous semble ainsi tout indiqué pour considérer les théorisations de l'exclusion élaborées par Anzaldúa. Comme nous nous intéressons aux effets de ces théorisations, le thème de l'exclusion nous semble plus

¹⁰ G. E. Anzaldúa (2009). « On the Process of Writing *Borderland / La Frontera* » In. A. Keating (dir.) (2009b). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. p. 192.

¹¹ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 29 et 155.

¹² J. Butler & J. W. Scott (1992). « Introduction » In. J. Butler & J. W. Scott (dirs.). *Feminists Theorize the Political*. New York : Routledge. p. xiv. Emphase des auteures.

¹³ *ibid.*

intéressant à explorer que celui de la domination, puisque la mise à distance de l'« Autre » y prend une place importante, sans nécessairement impliquer de domination au sens classique.

Dans le premier chapitre, nous dresserons des liens entre la conception de la subjectivité multiple et fluide d'Anzaldúa et celle des féministes poststructuralistes. Cela nous amènera à détailler la conception relationnelle du monde que sous-tendent les théorisations de la subjectivité de la féministe chicana et qui motive son rejet de l'idée de fragmentation. Dans le deuxième chapitre, nous présenterons l'idée de violence épistémologique et déclinons trois formes qu'elle nous semble adopter dans les théorisations de la subjectivité et des différences. Nous traiterons ensuite des théorisations des différences proposées par Anzaldúa, qui permettent à notre avis de résister à ces attaques menées au niveau épistémologique et de fonder une force de lutte politique. Finalement, le troisième chapitre traitera des limites de la résistance à la violence épistémologique. Ce sera l'occasion de présenter le projet politique qui découle des théorisations d'Anzaldúa et de sa politique de l'affiliation.

CHAPITRE I

LA SUBJECTIVITÉ MULTIPLE CHEZ ANZALDÚA : UNE CONCEPTION RELATIONNELLE DU MONDE CONTRE LA FRAGMENTATION

Dans ce chapitre, nous définirons tout d'abord le concept de subjectivité, partant des théorisations des féministes poststructuralistes, puisqu'il est un objet central de leur champ d'études. Nous établirons ensuite des liens entre leur conception de la subjectivité et celle de Gloria Evangelina Anzaldúa. Puis, nous traiterons de la conception de la subjectivité multiple d'Anzaldúa. Finalement, nous présenterons la conception relationnelle du monde qui informe les théorisations de la subjectivité de cette théoricienne féministe et nous démontrerons en quoi cette conception s'oppose à l'idée de fragmentation de la subjectivité, présente chez les féministes poststructuralistes.

1.1 La subjectivité dans la littérature féministe poststructuraliste

La définition du concept de *subjectivité* fait l'objet de peu de débats dans la littérature féministe poststructuraliste. Pour Chris Weedon : « *Subjectivity, as it occurs in feminist theory, variously refers to the conscious thoughts and feelings of the individual, her sense of self and, in psychoanalytic and post-structuralist contexts, it encompasses unconscious meanings, wishes and desires.* »¹⁴. La dimension réflexive dégagée par Weedon s'avère centrale non seulement dans la littérature féministe poststructuraliste, mais aussi plus

¹⁴ C. Weedon (2003). « Subjects » In. M. Eagleton. (dir.). *A Concise Companion to Feminist Theory*. Oxford : Blackwell. p. 112.

largement dans la littérature poststructuraliste non-féministe¹⁵. Bref, la subjectivité réfère principalement, pour les féministes poststructuralistes, à la représentation que se donnent les individus d'elles-mêmes¹⁶. La subjectivité est donc le processus par lequel des sujets sont rendues intelligibles pour les autres et pour elles-mêmes¹⁷. Ce processus a pour moteur la relation cognitive qu'ont les sujets avec le monde et leur rapport au monde, c'est-à-dire : à la fois leur compréhension du monde et leur compréhension de leur propre insertion dans ce monde.

Cette compréhension, cette représentation, n'est pas le fait des sujets, libres de l'inventer comme elles l'entendent, dans un espace vide de rapports de pouvoir, dans un espace a-politique. Comme l'a démontré Foucault, la subjectivation s'opère par les pratiques discursives. Les féministes poststructuralistes qui reprennent les théorisations de Foucault en font un usage assez libre et vont affirmer plus généralement que la subjectivation s'opère par le langage et les discours. Elles délimitent donc avec moins de précision les actes de communication en général des opérations par lesquelles sont instaurées et renégociées des rapports de pouvoirs entre des sujets¹⁸. Le langage n'est pas un outil de communication transparent dans les théorisations poststructuralistes¹⁹ : il est un acte compulsif²⁰ et productif²¹ puisqu'il permet la constitution de la subjectivité. Pour Butler, un sujet est en fait un *site* dans le langage occupé par une personne²². Autrement dit, cette personne est rendue intelligible parce qu'elle peut être positionnée dans le langage; nommée et située dans des rapports de pouvoir²³. Ainsi, la subjectivité ne peut être pensée sans être mise en

¹⁵ D. E. Hall (2004a). « Introduction » In. *Subjectivity*. New York : Routledge. p. 3-4.

¹⁶ C. Weedon (2003). *Op. cit.*, p. 112.

¹⁷ Le féminin sera utilisé génériquement pour l'ensemble de ce travail.

¹⁸ Nous retenons quant à nous la notion de « pratiques discursives », justement en raison de sa précision.

¹⁹ C. Weedon (1997 [1987]). *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Oxford : Blackwell. p. 148

²⁰ T. M.-H. Trinh. (1989). In. *Woman, Native, Other : Writing Postcoloniality and Feminism*. Indianapolis : Indiana University Press. p. 52.

²¹ J. Butler (1995 [1993]). « For a Careful Reading » In. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell & N. Fraser (dirs.). (1995). *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*. New York : Routledge. p. 138.

²² J. Butler (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press. p. 10-11.

²³ Butler note le paradoxe qu'il y a à référer à des personnes ou des individus comme si elles étaient intelligibles, alors que c'est seulement par la subjectivation, donc lorsqu'elles sont faites sujets, qu'elles peuvent

lien avec l'*assujettissement*²⁴ : c'est-à-dire la constitution des sujets dans et par différentes relations de pouvoir articulées à partir de pratiques discursives²⁵. L'assujettissement constitue les sujets en garantissant tout à la fois leur intelligibilité et leur sujétion au pouvoir²⁶. L'emprise des rapports de pouvoir sur les sujets est donc indispensable à leur représentation et à leur auto-représentation. Autrement dit, la constitution des sujets requiert que celles-ci soient comprises dans des rapports de pouvoir : « *On this understanding, subjection is the paradoxical effect of a regime of power in which the very "conditions of existence," the possibility of continuing as a recognizable social being, requires the formation and maintenance of the subject in subordination.* »²⁷.

Pour les féministes poststructuralistes, la « *subjectification* » est opérée par des discours²⁸, qui sont définis comme des « manières d'organiser des savoirs » qui sont liées à l'organisation même des institutions²⁹ : « *Once language is understood in terms of competing discourses, competing ways of giving meaning to the world, which imply differences in the organization of social power, then language becomes an important site of political struggle.* »³⁰. La subjectivation n'est jamais opérée une fois pour toutes, ou encore répétée à un certain intervalle : plutôt, elle est constamment (ré)opérée suivant le flux hétérogène de multiples discours³¹. Ces discours n'opèrent donc pas seulement *sur* les sujets : ils les constituent *en elles-mêmes*, leur permettent d'exister, de réitérer ces discours, de les reformuler. En ce sens, les discours ne pré-existent pas aux sujets : sans ces relais, ils

le devenir : « *The story by which subjection is told is, inevitably, circular, presupposing the very subject for which it seeks to give an account.* ». *Ibid.*

²⁴ Foucault retient la notion d'« assujettissement » alors que les féministes poststructuralistes retiennent celle de « subjectivation » (« *subjectification* »), probablement parce que la notion de Foucault est difficilement traduisible en anglais, surtout si l'on souhaite conserver son double sens. Pour référer aux théorisations de Foucault, nous emploierons la notion d'assujettissement; et pour référer aux théorisations des féministes poststructuralistes, nous utiliserons la notion de subjectivation.

²⁵ D. E. Hall (2004b). « The Politics of Identity » In. *Subjectivity*. New York : Routledge. p. 86.

²⁶ J. Butler (1997). *Op. cit.*, p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁸ S. Hekman (1991). « Reconstituting the Subject : Feminism, Modernism, and Postmodernism » In. *Hypatia*, Vol. 6, No. 2. p. 60.

²⁹ J. Frow (2005). « Discourse » In. T. Bennett, L. Grossberg & M. Morris (dirs.). (2005). *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Malden, MA : Blackwell Publishing. p. 93.

³⁰ C. Weedon (1997 [1987]). *Op. cit.*, p. 24.

³¹ J. Butler (1997). *Op. cit.*, p. 93.

ne pourraient persister³². Pourtant, les sujets ne pré-existent pas aux discours, qui sont garants de leur subjectivation : il n'y a pas d'espace pré-discursif à partir duquel les sujets agissent³³. Bref, les discours et les sujets, pour les féministes poststructuralistes, sont concomitants : dans les deux cas, l'un est à la fois la condition et l'effet de l'autre.

Par son rapport intrinsèque au langage, la subjectivité, chez les féministes poststructuralistes, est ancrée dans le contexte socio-historique dans lequel elle est constituée et elle est ouverte à la transformation³⁴. La subjectivation est, quant à elle, un processus qui s'opère par des pratiques discursives qui rendent possible de représenter des sujets et qui les intègrent dans des rapports de pouvoir. La subjectivation est politique pour les féministes poststructuralistes, puisque le langage est performatif³⁵. Ainsi, les représentations des sujets qui circulent, qui « décrivent » ces sujets, ont véritablement pour effet de positionner des sujets dans des rapports de pouvoir. Par ailleurs, ces représentations, que nous préférons appeler pratiques discursives, relèvent elles-mêmes des rapports de pouvoir : toutes les sujets ne sont pas habilitées à exercer légitimement ces pratiques. La dimension politique qui émerge de la subjectivité et son potentiel de transformation amènent les féministes poststructuralistes à critiquer les discours à partir desquels se constitue la subjectivité, parce qu'ils fondent certaines exclusions contingentes³⁶. Les sujets ne sont donc pas victimes d'aliénation, suivant les théorisations féministes poststructuralistes, mais plutôt exclues ou subordonnées à partir de certains discours. Autrement dit, la subjectivité, telle qu'elle est conçue dans la pensée poststructuraliste, est au centre de dynamiques d'inclusion et d'exclusion relayées par des pratiques discursives : elle fait partie du politique.

³² *Ibid.*, p. 13-16.

³³ T. M.-H. Trinh. (1989). In. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Indianapolis : Indiana University Press. p. 52.

³⁴ M. Lloyd (2005). *Beyond Identity Politics : Feminism, Power & Politics*. London : Sage Publications. p. 1.

³⁵ J. Butler (1997). *Op. cit.*, p. 39.

³⁶ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 23.

Les féministes poststructuralistes ne sont toutefois pas les seules féministes à s'intéresser à la subjectivité : « *“Changing the subject” is among the earliest of feminist programs.* »³⁷. Selon Ellen Rooney, l'importance de la subjectivité pour les féministes est liée au fait que l'oppression des femmes, leur infériorité par rapport aux hommes, leur serait inculquée et ferait partie de leur manière d'être : la féminité serait une idéologie³⁸. Aussi, la subjectivité aurait été pensée de manière androcentrée, ce qui contribuerait grandement à l'oppression des femmes, amenant les féministes à soutenir que : « [...] *unless the subject is reconstructed the subjection of women that it fosters will necessarily continue.* »³⁹. Mais cette manière de concevoir la subjectivité des femmes, de même que leur oppression, a largement été critiquée par les féministes « de couleur ». Ces dernières ont notamment soulevé le fait que « la féminité » décrite par les féministes « blanches » n'est ni universelle, ni atemporelle; les différences entre les femmes font obstacle à l'élaboration d'une définition unique de « la féminité », de « l'expérience féminine » et de « l'oppression des femmes »⁴⁰. Elles ont également démontré que « la féminité » n'est pas la seule source d'oppression qu'elles vivent et qu'elle s'articule avec d'autres, par exemple : la « race », la nationalité, la religion, l'orientation sexuelle, la santé physique. Ces critiques, qui datent du 19^e siècle et du début du 20^e siècle ont modifié les débats sur la subjectivité et ont suscité de nouvelles pistes de réflexion, explorées à partir de la fin du 20^e siècle, notamment par les féministes poststructuralistes⁴¹.

Parmi ces nouvelles pistes de réflexion, il y a le déplacement qu'ont opéré les féministes poststructuralistes de la dichotomie d'un sujet qui soit ou bien complètement déterminé, ou bien complètement libre⁴². Comme l'implique le concept de subjectivation, la circulation du pouvoir est plus évasive et son exercice, plus ambivalent : « *The site of this battle for power is the subjectivity of the individual and it is a battle in which the individual is an active but*

³⁷ E. Rooney (1989). « What Is to be Done » In. E. Weed (dir.). *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*. New York : Routledge. p. 232.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ S. Hekman (1991). *Loc. cit.*, p. 45.

⁴⁰ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 5-6.

⁴¹ D. E. Hall (2004b). *Op. cit.*, p. 110.

⁴² S. Hekman (1991). *Loc. cit.*, p. 45-47.

not sovereign protagonist. »⁴³. L'agentivité des sujets ne peut plus être comprise dans la dichotomie libre / déterminé, et l'aptitude des sujets à résister à différentes formes de domination et d'exclusion tient à leur capacité à réarticuler les pratiques discursives⁴⁴. Comme l'écrit Butler : « *To be constituted by language is to be produced within a given network of power / discourse which is open to resignification, redeployment, subversive citation from within, and interruption and inadvertent convergences with other such networks. "Agency" is to be found precisely at such junctures where discourse is renewed.* »⁴⁵.

Les pratiques discursives qui permettent d'assujettir les sujets sont multiples, et pas nécessairement concordantes⁴⁶. Ce constat a poussé les féministes poststructuralistes à théoriser l'effet de la multiplicité des pratiques discursives sur la subjectivation. Comme les pratiques discursives qui le constituent sont multiples, les féministes poststructuralistes soutiennent que le sujet est multiple⁴⁷, c'est-à-dire que chaque sujet est composé de multiples subjectivités qui coexistent toutes à la fois (tout en étant fluides et ouvertes à la transformation) et sont plus ou moins prégnantes selon les situations et les relations dans lesquelles le sujet se retrouve⁴⁸. Ces multiples subjectivités se renforcent parfois les unes les autres, mais il peut arriver qu'elles entrent en conflit. Cette analyse pousse certaines auteures à parler de la fluidité, de la fragmentation ou de l'incohérence des sujets⁴⁹. Pour illustrer la multiplicité des sujets, certaines auteures ont fait appel à des figures métaphoriques, principalement : le cyborg, de Donna Haraway; la nomade, de Rosi Braidotti et la *mestiza*, de Gloria E. Anzaldúa.

⁴³ C. Weedon (1997 [1987]). *Op. cit.*, p. 41.

⁴⁴ D. E. Hall (2004c). « Postmodernism and the Question of Agency » In. *Subjectivity*. New York : Routledge. p. 125.

⁴⁵ J. Butler (1995 [1993]). « For a Careful Reading » In. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell & N. Fraser (dirs.). (1995). *Op. cit.*, p. 135.

⁴⁶ C. Weedon (2003). *Op. cit.*, p. 126.

⁴⁷ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 20-22.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 15-16.

⁴⁹ C. Weedon (1987). p. 33, citée par : M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 100-101.

1.2 Liens entre les théorisations féministes poststructuralistes et celles de Gloria E. Anzaldúa

La première section a été l'occasion de traiter brièvement des théorisations féministes poststructuralistes de la subjectivité. Cette section nous permettra de présenter avec concision les parallèles qui peuvent être établis entre ces théorisations et celles de Gloria E. Anzaldúa, qui ont motivé les premières à employer le concept de *mestiza* qu'elle a élaboré. Selon Lloyd, ce concept est utilisé principalement de deux façons par les féministes : « *The mestiza thus operates in two registers: narratively, as a way of describing the experiences of a specific group of women and metaphorically, as a symbol of blended subjectivity.* »⁵⁰. Nous nous intéresserons spécifiquement à la dernière, puisqu'elle relève principalement des féministes poststructuralistes. Enfin, dans les deux sections qui suivront, nous reviendrons plus en détail sur les théorisations d'Anzaldúa.

Anzaldúa partage avec les penseuses féministes poststructuralistes l'idée que la subjectivité est constituée par les pratiques discursives⁵¹. Elle partage également l'idée que les sujets n'ont pas accès à un espace pré-discursif, un espace neutre et objectif, duquel elles peuvent orchestrer l'émission de discours et leurs effets. Pour elle, la subjectivité est constituée par les pratiques discursives : celles auxquelles les sujets s'associent et celles auxquelles elles résistent à partir d'autres pratiques discursives⁵². En ce sens, Anzaldúa propose une conception de l'agentivité qui correspond à celle que les poststructuralistes ont développée, c'est-à-dire que l'agentivité des sujets provient de la réarticulation qu'elles opèrent des pratiques discursives par lesquelles leur subjectivité est constituée, mais aussi dont elles assurent le relais⁵³. Bref, tout comme les féministes poststructuralistes, Anzaldúa soutient que le cadre dans lequel les sujets évoluent n'est ni volontariste, ni déterministe. Il est intéressant de constater que pour cette auteure, la *mestiza* amène justement ce

⁵⁰ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 47.

⁵¹ D. E. Hall (2004c). *Op. cit.*, p. 112.

⁵² G. E. Anzaldúa (2000e). « Toward a Mestiza Rhetoric: Gloria Anzaldúa on Composition, Postcoloniality, and the Spiritual. An Interview with Andrea Lunsford (1996) » In. A. Keating (dir.). (2000). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 269.

⁵³ S. Hekman (1991). *Loc. cit.*, p. 51.

renouvellement, cette réarticulation des pratiques discursives et que, bien qu'elle n'échappe pas aux structures de pouvoir, elle invente des manières nouvelles de leur résister. Plus encore, selon Donald E. Hall, le travail d'Anzaldúa nous amène à comprendre que la subjectivité *mestiza* permet plus facilement d'opérer des mélanges, des hybridations des discours en circulation pour les confronter et produire de nouveaux discours⁵⁴. Pour Chandra Talpade Mohanty, la logique frontalière qui imprègne les théorisations d'Anzaldúa permet de déceler les ambiguïtés, les contradictions et les zones laissées vacantes dans les multiples discours qui circulent⁵⁵.

La *mestiza* d'Anzaldúa s'inscrit donc dans cette conception ambivalente du pouvoir que soutiennent les féministes poststructuralistes. Elle présente également la subjectivité comme multiple et ouverte à la transformation⁵⁶. Toutefois, Anzaldúa s'oppose à une conception fragmentée du sujet; pour elle, il est important de retenir sa dimension unitaire⁵⁷. Ainsi, elle écrit :

*For me there aren't little cubbyholes with all the different identities – intellectual, racial, sexual. It's more like a very fine membrane – sort of like a river, an identity is sort of like a river. It's one and it's flowing and it's a process. By giving different names to different parts of a single mountain range or different part of a river, we're doing that identity a disservice. We're fragmenting it. I'm struggling with how to name without cutting it up.*⁵⁸

C'est-à-dire que la multiplicité, la complexité et la fluidité des identités d'un sujet n'est pas pensée au détriment de l'intégrité du sujet.

Ainsi, comme chez les féministes poststructuralistes, la subjectivité est politique pour Anzaldúa puisqu'elle implique, dans sa constitution, des rapports de pouvoir entre les

⁵⁴ D. E. Hall (2004c). *Op. cit.*, p. 113.

⁵⁵ C. T. Mohanty (2003a). « Cartographies of Struggle : Third World Women and the Politics of Feminism » In. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. London : Duke University Press. p. 81.

⁵⁶ Y. Yarbrow-Bejarano (1994). « Gloria Anzaldúa's Borderlands / La Frontera: Cultural Studies, "Difference," and the Non-Unitary Subject » In. *Cultural Critique*. No. 28. p. 11.

⁵⁷ Cela sera l'objet de la prochaine section.

⁵⁸ G. E. Anzaldúa (2000). p. 132, citée par : J. Caputi (2005). « Shifting the Shape of Things to Come: The Presence of the Future in the Philosophy of Gloria Anzaldúa » In. A. Keating (dir.). (2005). *EntreMundos / Among Worlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*. New York : Palgrave Macmillan. p. 189.

sujets. Comme les féministes poststructuralistes, Anzaldúa note l'importance de transformer la subjectivité pour lutter contre les oppressions que subissent les sujets. En effet, selon Anzaldúa, aucune transformation du monde ne peut s'opérer sans transformation de la subjectivité : « *The struggle has always been inner, and is played out in the outer terrains. Awareness of our situation must come before inner changes, which in turn come before changes in society. Nothing happens in the "real" world unless it first happens in the images in our heads.* »⁵⁹.

Pour en revenir à la définition de base de la subjectivité élaborée par Weedon, il est possible de soutenir, à partir d'un cadre d'analyse poststructuraliste, que pour Anzaldúa, la subjectivité est un processus continu de formation de soi, de prise de conscience de soi (de réflexivité) qui tient compte des multiples sources d'oppression et d'exclusion pour les sujets⁶⁰.

Ces parallèles établis entre les théorisations des féministes poststructuralistes et les théorisations d'Anzaldúa montrent en quoi il peut être judicieux pour les premières de s'appuyer sur les théorisations de la dernière pour étayer les leurs. Pourtant, ces parallèles masquent le fait que des dimensions centrales des théorisations d'Anzaldúa sont ainsi écartées. Ces parallèles sont donc partiels, car ils sont effectués à partir d'une réduction importante des théorisations d'Anzaldúa, notamment de son opposition à la notion de fragmentation du sujet et de sa conception relationnelle du monde. Chacune fera l'objet des deux sections suivantes.

⁵⁹ G. E. Anzaldúa (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco : Spinsters / Aunt Lute. p. 109.

⁶⁰ G. E. Anzaldúa (2000d). « Writing: A Way of Life. An Interview with María Henríquez Betancor (1995) » In. A. Keating (dir.). (2000). *Op. cit.*, p. 239.

1.3 La subjectivité multiple chez Anzaldúa

La subjectivité multiple chez Anzaldúa n'implique ni la fragmentation, ni l'incohérence que défendent les féministes poststructuralistes. Elle rejette l'idée d'incohérence en soulignant que les sujets se ressentent comme une seule entité et que c'est la volonté de départager chacun des axes de subjectivation des sujets qui crée cette apparence d'incohérence :

*They would chop me up into little fragments and tag each piece with a label. You say my name is ambivalence? Think of me as Shiva, a many-armed and legged body with one foot on brown soil, one on white, one in straight society, one in the gay world, the man's world, the women's, one limb in the literary world, another in the working class, the socialist, and the occult worlds. A sort of spider woman hanging by one thin strand of web. Who, me confused? Ambivalent? Not so. Only your labels split me.*⁶¹

Pour Anzaldúa, les sujets ne se ressentent pas comme fragmentées et il est possible de rendre compte de leur multiplicité tout en retenant leur caractère unifié. Linda Alcoff, une féministe poststructuraliste, souligne d'ailleurs que Franz Fanon avait mis en garde contre cette idée d'incohérence, arguant qu'elle n'est pas tenable pour les sujets, sans produire d'effets pathologiques à terme⁶².

Pour Anzaldúa et pour d'autres féministes « de couleur », notamment les collaboratrices de l'ouvrage *This Bridge We Call Home*, la notion de fragmentation est amère puisqu'elle a servi à occulter les expériences d'oppression des femmes « de couleur »⁶³ :

*As a Black lesbian feminist comfortable with the many different ingredients of my identity and a woman committed to racial and sexual freedom from oppression, I find that I am constantly being encouraged to pluck out some one aspect of myself and present this as a meaningful whole, eclipsing or denying the other parts of self. But this is a destructive and fragmenting way to live.*⁶⁴

⁶¹ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « La Prieta » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York : Kitchen Table / Women of Color Press. p. 205.

⁶² L. M. Alcoff (2000). « Who's Afraid of Identity Politics ? » In. P. M. L. Moya & M. R. Hames-Garcia (dirs.). *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*. Berkeley : University of California Press. p. 337.

⁶³ E. Alsultany (2002). « Los Intersticios: Recasting Moving Selves » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). (2002). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 108-109.

⁶⁴ A. Lorde (1984). p. 120-121, citée par : A. McClintock (1995). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York : Routledge. p. 312. Notre emphase.

Pour ces féministes, la notion de fragmentation rappelle comment les multiples expériences d'oppression des femmes « de couleur » (par exemple : le sexisme, le racisme et l'homophobie) ont été désarticulées les unes des autres⁶⁵ et comment cela a amené les féministes « blanches » à privilégier les expériences des femmes « blanches » dans la définition du sexisme et dans les luttes féministes. Elles considèrent donc qu'il est préférable pour les femmes « de couleur » de retenir à la fois l'idée d'intégrité et de multiplicité du sujet : « *As broken and shattered people we are driven to re-gather our spirits and energies, to reorganize ourselves.* »⁶⁶. Autrement dit, chez Anzaldúa, le sujet est complexe, multiple, mais cela ne veut pas dire qu'il soit démultiplié, fragmenté : c'est le même (un) sujet qui est complexe. Cette intégrité du sujet est pour Anzaldúa une source importante de résistance (que tendent à oublier les féministes poststructuralistes) à l'oppression pour les femmes « de couleur ». Comme le souligne Keating : « *We define ourselves as part of a larger whole, we attain an enhanced sense of meaning, self-worth, and agency. This positive self-image can be especially important for those who have been fragmented and disempowered by racism, sexism, homophobia, and other forms of systemic oppression.* »⁶⁷.

Pour illustrer sa conception de la subjectivité multiple, Anzaldúa a développé le concept de *mestiza*. Comme l'a stipulé Lloyd⁶⁸, ce concept fait aussi bien référence à des sujets investies dans des rapports sociaux concrets qu'à une métaphore de la subjectivité multiple. Nous nous intéresserons ici spécifiquement à ce concept en tant que métaphore. La *mestiza* est un sujet dont l'identité est métissée : son processus de subjectivation n'implique pas une seule culture, une seule communauté, une seule langue, une seule histoire. Anzaldúa tire cette figure de l'imaginaire chicana : la *mestiza* est une habitante de la région frontalière entre le Mexique et les États-Unis, qui habite dans des zones d'influence et au confluent de

⁶⁵ A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 245.

⁶⁶ G. E. Anzaldúa (2009). « Speaking across the Divide » In. A. Keating (dir.). (2009b). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. p. 283.

⁶⁷ A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 245. Notre emphase.

⁶⁸ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 47.

plusieurs cultures. Elle est le point de rencontre d'éléments limitrophes, à la frontière l'un de l'autre. La figure de la *mestiza* en est donc une de complexité, qui permet d'articuler les multiples dimensions des sujets, et ainsi de représenter des sujets qui sinon, seraient fragmentées, disloquées, réduites ou simplement occultées. Anzaldúa nous amène de cette façon à considérer des sujets qui sont marginales, des sujets *excentriques*⁶⁹, au sens où elles figurent aux limites, aux frontières des représentations de la subjectivité.

Le terme de *mestiza* réfère a priori, au métissage « racial ». C'est d'ailleurs cette définition raciale ou généalogique qui en est souvent offerte, comme chez Lloyd⁷⁰. Si la conception « raciale » fait bien partie de la figure de la *mestiza*⁷¹, elle ne s'y limite toutefois pas : elle concerne aussi la dimension culturelle du métissage, pour celles qui vivent aux frontières de plusieurs cultures⁷². Le terme de métissage, tout comme celui d'hybridité, d'abord employé dans des pratiques discursives racialisantes, est maintenant davantage utilisé dans les pratiques discursives relatives aux différences culturelles. S'appuyant sur les théorisations de Robert Young, Andrew Smith souligne, à propos du concept d'hybridité : « *As the discourse of "race" became invalid, the focus shifted onto the less contentious ground of "culture" but with the same fears of collapse, dissolution, and entropy held in place.* »⁷⁴. Les concepts de métissage et d'hybridité fonctionnent à partir du postulat qu'il existe des entités culturelles « pures », qui coexistent indépendamment les unes des autres.

⁶⁹ T. de Lauretis (1990). « Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. » In. *Feminist Studies*, Vol. 16, No. 1. p. 144.

⁷⁰ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 46-47.

⁷¹ Anzaldúa retient l'idée qu'il y a une base biologique pour la *mestiza*, bien qu'il soit possible à son avis que des « blanches » soient « intellectuellement » des *mestizas*. G. E. Anzaldúa (2009) « The New Mestiza Nation: A Multicultural Movement » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 210.

⁷² M. Torres (2005). « "Doing Mestizaje": When Epistemology Becomes Ethics » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 197.

⁷³ À certaines occasions, Anzaldúa emploie le concept de « *new mestiza* », la « *mestiza* nouvelle », pour se distancier de la conception racialisée associée à la *mestiza* et insister sur ce que ses théorisations de la subjectivité apportent au concept. Toutefois, l'utilisation que fait l'auteure de l'expression « *new mestiza* » est plutôt inconstante et tend à se limiter aux titres de ses ouvrages et de ses textes. D'ailleurs, très peu de commentatrices de l'œuvre d'Anzaldúa utilisent le concept de « *new mestiza* ». En ce sens, nous utiliserons le concept de *mestiza*, tel que l'a théorisé Anzaldúa.

⁷⁴ A. Smith (2004). « Migrancy, Hybridity and Postcolonial Literary Studies » In. N. Lazarus (dir.). « Introducing Postcolonial Studies » In. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 250-251.

Ces entités culturelles « pures » sont exceptionnellement mélangées, ce qui permet de révéler ou de retracer avec précision certains métissages et hybridations⁷⁵.

Le concept d'Anzaldúa retient ce glissement d'un contenu « racial » vers un contenu culturel. À certains moments, Anzaldúa retient également cette idée d'entités culturelles distinctes; elle explique ainsi que les cadres culturels sont cohérents en eux-mêmes mais souvent incompatibles entre eux⁷⁶. Cependant, elle utilise le concept de la *mestiza* pour montrer comment l'interaction de ces cadres culturels intervient dans la subjectivation : « *Cradled in one culture, sandwiched between two cultures, straddling all three cultures and their value systems la mestiza undergoes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war.* »⁷⁷. Avec le concept de la *mestiza*, ces entités culturelles « pures » sont étudiées au moment où elles entrent en contact les unes avec les autres. En ce sens, Anzaldúa ne retient pas complètement l'idée d'entités culturelles « pures » puisque son concept de la *mestiza* opère dans une zone limitrophe où les cultures se rencontrent déjà, sont déjà entremêlées, séparées seulement par une frontière artificielle⁷⁸. Ainsi, pour Anzaldúa, les sujets sont constitués dans des cultures instables et changeantes. C'est-à-dire que la subjectivité est constituée à l'intérieur des cadres culturels dans lesquels les sujets évoluent et en fonction de ces cultures; des histoires dans lesquelles les sujets s'inscrivent⁷⁹. C'est de cette manière que, pour Anzaldúa, la subjectivation est un processus inachevé, toujours ouvert à la répétition des pratiques discursives. La *mestiza* est un sujet qui s'attaque aux catégorisations strictes et figées et en conséquence, cela lui vaut parfois d'être qualifiée « d'ambivalente »⁸⁰.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ G. E. Anzaldúa (1987). *Op. cit.*, p. 100.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ R. Varma (2006). « On Common Ground ? : Feminist Theory and Critical Race Studies » In. E. Rooney (dir.). (2006). *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 246. Et M. Ortega (2005). « Apertures of In-Betweenness, of Selves in the Middle » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 83.

⁷⁹ G. E. Anzaldúa (2000d). *Op. cit.*, p. 239-240.

⁸⁰ *Id.*, (1987). *Op. cit.*, p. 100.

Si la *mestiza* est à cette jonction entre les cadres culturels, il importe de souligner son agentivité, qui réside dans son rôle de relais et de réitération de ces discours. La *mestiza* vise à construire des ponts entre les entités culturelles; elle n'est pas confinée par leurs frontières, car elle peut réarticuler les pratiques discursives⁸¹. C'est-à-dire que les *mestizas* peuvent introduire des éléments exogènes (importer des éléments d'une culture vers une autre) tout en déplaçant les éléments (la réitération ne reproduit pas exactement l'original). Ce faisant, elles érigent des ponts entre différentes cultures : « *The new mestiza is a luminal subject who lives in borderlands between cultures, races, languages, and genders. In this state of in-betweenness the mestiza can mediate, translate, negotiate, and navigate these different locations.* »⁸². Ces ponts sont la réarticulation des pratiques discursives qu'effectuent les *mestizas* : ils sont plus que de simples liens, puisqu'ils sont des pratiques qui constituent la subjectivité des *mestizas*. Autrement dit, en réarticulant certaines pratiques discursives sur la subjectivité (et notamment en effectuant des rapprochements entre les pratiques discursives issues de différentes entités culturelles qui les rejoignent) et en montrant qu'elles ne peuvent appartenir strictement à l'une de ces entités, les *mestizas* relaient, reformulent, des discours qui participent à leur propre subjectivation : « *Living on borders and in margins, keeping intact one's shifting and multiple identity and integrity, is like trying to swim in a new element, an "alien" element. [...] the "alien" element has become familiar [...] No, not comfortable but home.* »⁸³⁸⁴. Cette « maison », ce sont les pratiques discursives sur la subjectivité, articulée à partir du concept de la *mestiza*; ce sont ces pratiques discursives qui permettent d'articuler, non sans mal, leur subjectivité. L'inconfort que note Anzaldúa est lié à la marginalisation de cette subjectivité dans les

⁸¹ G. E. Anzaldúa (2002b). « now let us shift . . . the path of conocimiento . . . inner work, public acts » In. G. E. Anzaldúa et A. Keating (dirs.). (2002). *Op. cit.*, p. 549.

⁸² G. E. Anzaldúa (2009). « The New Mestiza Nation : A Multicultural Movement » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 209.

⁸³ G. E. Anzaldúa (1987). *Op. cit.*, préface à la première introduction, sans indication de page.

⁸⁴ À cet égard, il est intéressant de noter l'importance pour Anzaldúa de revisiter certains mythes fondateurs des représentations des Chicanas. Elle s'attarde, entre autres, aux mythes de la Llorona et de la Malinche pour les débarrasser de leurs représentations négatives (la sorcière dans le cas de la Llorona; la traîtresse des peuples du Mexique lors de la conquête espagnole dans le cas de la Malinche) et pour en faire des figures féminines autochtones positives ou plus ambiguës (les sortir du binôme Bonne / Mauvaise). N. Alarcón (1999). « Chicana Feminism: In the Tracks of "The" Native Woman » In. C. Kaplan, N. Alarcón, & M. Moallem (dirs.). *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham : Duke University Press. p. 68-71. Et G. E. Anzaldúa (1987). *Op. cit.*, p. 104.

pratiques discursives dominantes au profit des formes de subjectivité classiques⁸⁵. La position de la *mestiza* est inconfortable, puisqu'elle révisé les pratiques discursives (libérales et poststructuralistes) concernant la subjectivité qui l'excluent, en tant que sujet à la fois multiple et cohérente. Cette réarticulation s'inscrit en faux par rapport aux pratiques discursives qu'elle réitère, mais s'inscrit néanmoins à partir d'elles : elle n'est pas en rupture complète.

1.3.1 La *nepantla* : la subjectivité en transformation

Pour les théoriciennes féministes poststructuralistes, la figure de la *mestiza* est pertinente pour concevoir la multiplicité des sujets, leur complexité. Pour Anzaldúa, cependant, cette figure est davantage qu'une simple métaphore visant à expliciter un type de subjectivité. L'une des caractéristiques les plus importantes de la *mestiza* est sa capacité à toujours se transformer (se re-constituer)⁸⁶, à toujours traverser les frontières et à bâtir des ponts entre celles-ci. Pour Anzaldúa, cela implique le développement d'une conscience *mestiza*, donc un changement de paradigme chez l'individu orienté vers une transformation du monde⁸⁷. Le développement de cette conscience et la mise en dialogue de différentes cultures n'est pas un acte qui s'accomplit facilement et sans conséquence pour les sujets. Anzaldúa explique qu'elle a développé le concept de *nepantla* pour insister sur ce point et sur la dimension spirituelle de ses théorisations :

*But I find people using metaphors such as "Borderlands" in a more limited sense than I had meant it, so to expand on the psychic and emotional borderlands I'm now using "nepantla." With nepantla the connection to the spirit world is more pronounced as is the connection to the world after death, to psychic spaces. It has a more spiritual, psychic, supernatural, and indigenous resonance.*⁸⁸

Avant de poursuivre la présentation du concept de *nepantla*, il importe de présenter la conception de la spiritualité d'Anzaldúa puisque c'est en raison de cette conception que le

⁸⁵ G. E. Anzaldúa (1987). *Op. cit.*, p. 104.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 101-102.

⁸⁸ G. E. Anzaldúa (2000a). « Making Choices: Writing, Spirituality, Sexuality, and the Political. An Interview with AnaLouise Keating (1991) » In. A. Keating (dir.). (2000). *Op. cit.*, p. 176.

concept de *nepantla* est occulté des analyses que font les féministes poststructuralistes de ses théorisations. Pour cette féministe chicana, la spiritualité ne correspond pas au courant *New Age*, ni aux religions en général. Il s'agit plutôt d'une démarche permettant de comprendre la relation d'interconnexion, et même d'amour, entre les sujets eux-mêmes et avec le monde qui les entoure (la nature, les animaux, les phénomènes naturels). De cette compréhension de l'interconnexion naît chez Anzaldúa une volonté d'agir en sorte de fortifier cette relation et de contribuer à améliorer la situation des autres sujets et du monde. Pour Anzaldúa, cette compréhension du monde amène à concevoir autrement la subjectivité (multiple et en interconnexion). Elle implique aussi la transformation (par la *nepantla*) de la subjectivité pour l'accorder à cette nouvelle conception⁸⁹. Pierre Hadot, qui a travaillé la notion de spiritualité, offre une conception similaire à celle d'Anzaldúa, mais probablement plus explicite, décrivant la spiritualité comme *l'effort de dépassement de soi*, qui se traduit d'abord par un effet psychique, soit la prise de conscience de son appartenance à une communauté, et ensuite, par le souci des autres, soit la nécessité de tenir compte du bien de sa communauté⁹⁰. Pour reformuler les propos d'Anzaldúa : la spiritualité est caractérisée par le *conocimiento*⁹¹, soit la prise de conscience de son interconnexion avec les sujets et avec le monde; et par l'activisme spirituel⁹², soit l'action politique orientée vers la lutte contre l'exclusion et l'oppression. L'idée d'Anzaldúa, selon laquelle les luttes « externes » se jouent toujours d'abord à l'« interne »⁹³, reçoit alors un nouvel éclairage : sans une transformation de la subjectivité, guidée par la prise de conscience de son interconnexion aux autres sujets, il ne peut y avoir, pour Anzaldúa, de luttes politiques efficaces contre l'exclusion dirigée envers certains sujets. Anzaldúa, comme Hadot, pose que la constatation de son insertion dans le monde, qui se dégage d'une

⁸⁹ A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 244. Et G. E. Anzaldúa (2002a). *Op. cit.*, p. 541.

⁹⁰ J. Carlier (2001). « Introduction » In. P. Hadot, J. Carlier & A. I. Davidson. (2001). *La philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris : Albin Michel. p. 11. Et P. Hadot (2001). « Le discours philosophique comme exercice spirituel » In. P. Hadot, J. Carlier & A. I. Davidson. (2001). *Op. cit.*, p. 152-157.

⁹¹ Voir la section 1.4.1.

⁹² Voir la section 1.4.4.

⁹³ « *The struggle has always been inner, and is played out in the outer terrains. Awareness of our situation must come before inner changes, which in turn come before changes in society. Nothing happens in the "real" world unless it first happens in the images in our heads.* » G. E. Anzaldúa (1987). *Op. cit.*, p. 109.

démarche spirituelle – un *effort* comme le pose Hadot -, est une condition nécessaire et suffisante pour que les sujets soient amenées à se préoccuper du sort des autres sujets et à agir en sorte de les épauler, même si cela est à leur désavantage. Chez Anzaldúa, l'exclusion entre en contradiction avec l'idée de l'interconnexion. Ainsi, reconnaître l'interconnexion, c'est reconnaître qu'il faut lutter contre l'exclusion, reconnaître qu'il faut se soucier des autres et les chérir.

Le concept de *nepantla* est largement évacué des analyses et des réappropriations de l'œuvre d'Anzaldúa par les féministes poststructuralistes. La première explique cette évacuation par la dimension spirituelle contenue dans ce concept : « *"The "safe" elements in Borderlands are procreated and used, and the "unsafe" elements are not talked about. [...] As long as it's theoretical, if it's about history or about borders, that's fine. . . . But if you start talking about nepantla [...] they resist."* »⁹⁴. Évidemment, les éléments qui n'ont pas de dimension spirituelle, holistique, sont plus faciles à intégrer dans différentes théorisations qui n'accordent pas de place à cette dimension, notamment les théorisations féministes poststructuralistes. Pourtant, cette dimension éthique est ce qui rend les théorisations d'Anzaldúa si originales et qui fait leur force⁹⁵. Ce sont aussi les éléments qui rendent *mestiza* ses théorisations :

*I try to give a term, to find a language for my ideas and concepts that comes from the indigenous part of me rather than from the European part, so I come up with Coatlicue, la facultad, la frontera, and nepantla – concepts that mean: "Here's a little nugget of a system of knowledge that's different from the Euro-American." This is my hit on it, but its also a mestizo/mestiza, cognitive kind of perception, so therefore this ideology or little nugget of knowledge is both indigenous and western. It's a hybridity, a mixture, because I live in this liminal state between worlds, in between realities, in between systems of knowledge, in between symbology systems.*⁹⁶

⁹⁴ G. E. Anzaldúa (2000). p. 159, citée par : A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 242.

⁹⁵ A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 242.

⁹⁶ G. E. Anzaldúa (2000). citée par : A. Keating (2005). « shifting worlds, una entrada » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 4.

Avec le concept de *nepantla*, Anzaldúa cherche donc à recentrer ses analyses sur la dimension spirituelle, qui est si importante pour elle, et à souligner la difficulté associée à la transformation de la subjectivité; la douleur qu'elle implique pour les sujets.

Anzaldúa présente le concept de *nepantla* en précisant d'abord que le mot « *nepantla* » signifie, en Nahuatl, « l'espace entre deux, le seuil »⁹⁷. Il désigne à la fois un moment, un espace et un processus de transformation de la subjectivité. En effet, Anzaldúa précise : « *I use the concept of nepantla to describe the state or stage between the identity that's in place and the identity in progress but not yet formed.* »⁹⁸. Ce concept vise à capturer la tension vécue par les sujets lors d'une transformation de leur subjectivité, lorsque le sujet arrive à articuler de nouveaux discours sur la subjectivité. Il s'agit donc d'un point à la fois spatial (un espace) et temporel (un état momentané) où les sujets s'ouvrent (un processus) à de nouvelles manières d'envisager le monde, peuvent potentiellement les adopter, et tentent de concilier les changements subjectifs et sociaux qu'elles impliquent⁹⁹.

*Anzaldúa describes nepantla as a mental space, "the site of transformation, the place where different perspectives come into conflict and where you question the basic tenets inherited from your family, your education and your different cultures" ("now let us shift" 548). Nepantla is a place / state beyond the boundaries of one's habitual world / mindset where transformation, growth, and change can take place, affecting the individual, her communities, and the world at large, because they are all interconnected within nepantla.*¹⁰⁰

Pour Keating, au cours de la *nepantla* : « [...] *apparently fixed categories [...] unravel. Boundaries become more permeable and begin to break down. This loosening of previously restrictive labels, while intensely painful, can create shifts in consciousness and transgressive opportunities for change.* »¹⁰¹. La *nepantla* est donc un processus à la fois destructeur et

⁹⁷ G. E. Anzaldúa (2000d). *Op. cit.*, p. 238.

⁹⁸ *Id.* (2000b). « Quincentennial: From Victimhood to Active Resistance. Inés Hernández y Gloria E. Anzaldúa (1991) » In. A. Keating (dir.). (2000). *Op. cit.*, p. 177.

⁹⁹ *Id.* (2002b). *Op. cit.*, p. 548.

¹⁰⁰ C. McMaster (2005). « Negotiating Paradoxical Spaces: Women, Disabilities, and the Experience of *Nepantla* » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 103-104.

¹⁰¹ A. Keating (2009a). « From Intersections to Interconnections: Lessons for Transformation from *This Bridge Called My Back: Radical Writings by Women of Color* » In. M. T. Berger & K. Guidroz (dirs.). *The Intersectional*

créateur¹⁰² : il ébranle la ou les conceptions du monde qu'ont les sujets et permettent d'en créer une autre; c'est au cours de ce processus de mutation que s'opère une transformation de la subjectivité. Cette transformation n'est toutefois pas une modification finale de la subjectivité. La *nepantla* est toujours à répéter¹⁰³.

Les sujets qui font l'expérience de ce processus sont appelées par Anzaldúa les *nepantleras*. Les *nepantleras* sont situées dans les interstices, entre les frontières des mondes, des cultures, dont elles font partie. Cela en fait des sujets « sur le seuil »¹⁰⁴, des « passeuses » qui « facilitent les allers-retours entre différents mondes »¹⁰⁵, des interprétratrices capables de « traduire » différentes cultures¹⁰⁶. Pour Anzaldúa, le positionnement des *nepantleras* les amène à réfléchir de manière critique sur leur culture et sur les cultures qu'elles côtoient en s'en extirpant momentanément¹⁰⁷. Cela s'avère problématique pour les féministes poststructuralistes, pour qui il n'est pas possible de sortir des matrices de pouvoir, car les sujets ne cessent d'être produits et de réfléchir par et dans le langage. Il est possible pour les féministes poststructuralistes, justement par le métissage des cultures, par la subversion

Approach: Transforming the Academy Through Race, Class, and Gender. Chapel Hill : University of North Carolina Press. p. 94.

¹⁰² J. Maffie (2007). « Nepantla Examined » In. *The Centrality of Nepantla in Conquest – Era Nahua Philosophy* [En ligne] http://www.enkidumagazine.com/eventos/chimalpahin/art/0003_CH08.htm (page consultée le 12 avril 2010).

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Traduction libre de « *threshold people* ». A. Keating (2005). « shifting worlds, una entrada » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁵ Pour reprendre les mots d'Anzaldúa « *those who facilitate passages between worlds* ». G. E. Anzaldúa (2002). p. 1, citée par : A. Keating (2005). « shifting worlds, una entrada » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 1.

¹⁰⁶ Le texte « original » (ou la vision du monde) que la *nepantlera* tente d'interpréter dans une autre langue est détruit, mais permet de créer un sens nouveau, qui ne pouvait être envisagé complètement ni dans la langue de départ, ni dans la langue d'arrivée de l'interprétation. En effet, les langues véhiculent des visions du monde dont il peut parfois être difficile de rendre compte. N. Alarcón (1990). « The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism » In. G. E. Anzaldúa (dir.). (1990). *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. 363; N. Alarcón (1994). « Traductora, Traditora: A Pragmatic Figure of Chicana Feminism » In. I. Grewal et C. Kaplan (dirs.). (1994). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis : University of Minnesota Press. p. 117.

¹⁰⁷ L'auteure nuance cette idée dans un article paru en 2002 : « *Intuitive knowing, unmediated by mental constructs – what inner eye, heart, and gut tell you – is the closest you come to direct knowledge (gnosis) of the world, and this experience of reality is partial too.* ». G. E. Anzaldúa (2002b). *Op. cit.*, p. 541.

des signes, de formuler une réflexion critique sur les cultures, mais pas à partir d'un espace pré-discursif.

Cette faiblesse du concept de *nepantla* d'Anzaldúa, quoique évidente dans son œuvre, ne compromet toutefois pas le concept en lui-même. Il appert qu'il est possible d'utiliser le concept en soutenant qu'au cours de la *nepantla*, ce n'est pas à partir d'un espace vide que les *nepantleras* réfléchissent et agissent; c'est justement à partir de leur position « entre deux », « sur le seuil ». C'est-à-dire qu'elles ne sont pas dans un vide, mais dans des failles, des interstices où leur subjectivité se transforme. Dans ce processus, les *nepantleras* sont amenées à laisser derrière elles la fragmentation que supposent les théorisations poststructuralistes au profit de la conception relationnelle du monde d'Anzaldúa, qui fera l'objet de la prochaine section. De ces failles, elles peuvent utiliser les différentes conceptions du monde qu'elles connaissent, étant constituées dans plusieurs entités culturelles, pour identifier les lacunes, les silences et les forces de chacune et ensuite façonner des pratiques discursives capables de représenter leur subjectivité : « *Nepantleras use their views from these cracks-between-worlds to invent holistic, relational theories and tactics enabling them to reconceive or in other ways transform the various worlds in which they exist.* »¹⁰⁸

Bref, les *nepantleras* ont deux rôles : d'abord, celui d'interprètes qui favorisent l'établissement d'un dialogue entre deux ou plusieurs cultures, qui mettent en lumière les liens et les connexions entre celles-ci¹⁰⁹; ensuite elles sont les dépositaires de la conception relationnelle du monde d'Anzaldúa. Avec les *nepantleras*, Anzaldúa affirme donc l'importance de son opposition à une conception fragmentée de la subjectivité.

¹⁰⁸ A. Keating (2005). « shifting worlds, una entrada » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 1-2.

¹⁰⁹ G. E. Anzaldúa (2002b). *Op. cit.*, p. 567.

1.4 La conception relationnelle du monde d'Anzaldúa : une épistémologie de la résistance et de l'éthique

Avec la *mestiza*, la féministe chicana tâche déjà de faire valoir sa conception relationnelle du monde, comme le montre ce passage de *Borderlands / La Frontera*, commenté par Monica Torres :

“La mestiza constantly has to shift out of habitual formations; from convergent thinking, analytical reasoning that tends to use rationality to move toward a single goal (a Western mode), to divergent thinking, characterized by movement away from set patterns and goals and toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes. . . . The work of the mestiza consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended. (Borderlands 101, 102)” In this well-known excerpt, Anzaldúa counters an epistemology based on disconnection by offering an alternative – mestizaje.¹¹⁰

La conception relationnelle du monde d'Anzaldúa est caractérisée premièrement, par ce rejet de la binarité et deuxièmement, par le mouvement. Elle culmine dans l'activisme spirituel associé au concept de *nepantla*. Cette conception concerne le rapport entretenu par les sujets avec le monde. Elle les pousse à reconnaître qu'elles font partie du monde, donc qu'elles ne peuvent prétendre l'objectiver et adopter une position à distance de celui-ci : elles en font partie et ne peuvent s'en extraire. La conception relationnelle du monde vise aussi le rapport entretenu par les sujets avec d'autres sujets. Elle implique de comprendre que les sujets sont reliées entre elles, que leurs rapports constituent leur subjectivité. Autrement dit, il n'y a pas de sujets isolées qui ont parfois des rapports entre elles; les rapports font partie intégrante des sujets et ont des effets sur elles (dans la constitution de leur subjectivité).

Anzaldúa propose donc de résister aux épistémologies qui reproduisent et soutiennent ces binarités et entretiennent l'idée que les sujets sont fragmentées, une tendance que l'on observe dans les théorisations des féministes poststructuralistes :

To the limited, rationalist consciousness reality appears as objectively existing matter; from a spiritualized perspective matter dissolves into a flux of possibilities

¹¹⁰ M. Torres (2005). « “Doing Mestizaje”: When Epistemology Becomes Ethics » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 198.

co-existing in a web of potential interrelationships, the evanescent raw material for our creation of self and world. This holographic view also holds the answer to postmodern deconstruction's almost exclusive reliance on a rationalist epistemology that rarely sees beyond atomistic fragmentation. *Oppositions and fragmentation resolve into a dialogic model of pluralist totality offering infinite possibilities of material configuration.*¹¹¹

Cette source de résistance à la fragmentation s'avère particulièrement importante parce que la fragmentation sert parfois à occulter certaines sources d'oppression au profit d'autres, excluant alors les sujets complexes du champ des recherches¹¹². Avec sa conception relationnelle du monde, Anzaldúa propose ainsi de refuser de désarticuler les oppressions des sujets et d'être scrupuleuse face aux exclusions opérées. Cette volonté de mettre en lumière les exclusions et d'œuvrer à les réparer représente la dimension éthique de l'épistémologie liée à la conception relationnelle du monde d'Anzaldúa : « *An epistemology of relationship asks that we recognize that epistemological, linguistic, and cultural structures have been constructed in ways that help some and hurt others; that we identify our own multiple locations in those complex networks; that we acknowledge our relationships with others, as conflicted as those will be.* »¹¹³. Pour Anzaldúa, c'est par le *conocimiento* que les sujets prennent conscience de leur connexion aux autres sujets et au monde et qu'elles sont amenées à agir pour lutter contre les exclusions.

1.4.1 Le *conocimiento* : éveil à la conception relationnelle du monde

Pour développer cette conception relationnelle du monde, Anzaldúa pose que les sujets doivent passer par un processus de reconnaissance des autres sujets et du monde. Pour décrire ce processus, Anzaldúa utilise le concept de *conocimiento*¹¹⁴ : « *An intensely personal fully embodied epistemological process that gathers information from context, conocimiento is profoundly relational, and enables those who enact it to make connections among*

¹¹¹ A. Levine (2005). « Champion of the Spirit: Anzaldúa's Critique of Rationalist Epistemology » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 175. Notre emphase.

¹¹² Voir p. 15-16.

¹¹³ M. Torres (2005). « "Doing Mestizaje": When Epistemology Becomes Ethics » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 203.

¹¹⁴ A. Keating (2005). « shifting worlds, una entrada » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 8.

apparently disparate events, persons, experiences, and realities. »¹¹⁵. Elle utilise également ce concept pour décrire la création d'alliances et l'élaboration d'une vision politique (*spiritual-imaginal-political vision*) qui en procèdent¹¹⁶. Comme la *nepantla*, le *conocimiento* demande aux sujets de se rendre vulnérables, et de s'ouvrir à de nouvelles perspectives, à des formes de contre-savoir¹¹⁷. Pour Anzaldúa, cette ouverture passe par la spiritualité, en tant que source légitime de savoir¹¹⁸. Le *conocimiento*, en ce sens, apparaît comme une exégèse effectuée par les sujets de leurs rapports au monde et aux autres sujets et de leur constitution par ces rapports. Cette exégèse fait également appel à la créativité des sujets et à leur abandon dans diverses formes artistiques. Cela leur permet de se rendre vulnérables et de s'ouvrir à d'autres sujets et de reconnaître leur connexion avec celles-ci¹¹⁹.

Ainsi, Anzaldúa invite à voir le monde autrement que dans une perspective rationnelle, en critiquant les savoirs hégémoniques et en invitant à adopter sa conception relationnelle du monde. Elle plaide pour une forme de contre-savoir qui est difficilement acceptée : « “[W]hen I think ‘conocimiento’ I see a little serpent for counterknowledge. This is how it comes to me that this counterknowledge is not acceptable, that it’s the knowledge of the serpent in the Garden of Eden. It’s not acceptable to eat the fruit of knowledge; it makes you too aware, too self-reflexive” »¹²⁰. Pour illustrer cela, Anzaldúa explique que, pour elle, l’interconnexion des sujets peut être comprise comme une forme de shamanisme, qui permet aux personnes de voyager, par leur âme, à l’extérieur de leur corps et de rencontrer d’autres âmes en d’autres endroits éloignés.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ G. E. Anzaldúa (2002a). « Preface : (Un)natural Bridges, (Un)safe spaces » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). (2002). *Op. cit.*, p. 8.

¹¹⁷ G. E. Anzaldúa (2002b). *Op. cit.*, p. 544.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 541.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ G. E. Anzaldúa (2002). p. 266, citée par : J. Caputi (2005) « Shifting the Shape of Things to Come: The Presence of the Future in the Philosophy of Gloria Anzaldúa » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 191.

Anzaldúa souligne que cette idée, qui fait appel à la spiritualité en tant que source de connaissance légitime, est très mal reçue par les féministes poststructuralistes¹²¹. En effet, Anzaldúa réintroduit la spiritualité en tant que source de connaissance, alors que celle-ci a été rejetée par les penseurs modernes et continue de l'être par les féministes poststructuralistes. Pour Walter Mignolo, l'entreprise scientifique moderne (européenne), et notamment dans le domaine des sciences sociales, est caractérisée par l'objectivité, qui délégitime la spiritualité en tant que source valide de connaissances : « *The spiritual world, in this view, becomes marginal in its irreconcilable difference with the objectivity claimed by the scientific enterprise.* »¹²². La spiritualité, et particulièrement l'exégèse qu'elle implique chez Anzaldúa, menace cette objectivité scientifique puisqu'elle n'est pas basée sur un postulat de rationalité et sur une démarche de démonstration. Elle fait davantage appel à une démarche d'introspection, de méditation et de révélation. Il s'agit d'une foi envers une conception du monde à partir de laquelle la féministe chicana élabore un système de concepts soutenant un projet politique¹²³.

Chez Anzaldúa, le *conocimiento* est une source puissante de contre-savoirs. Il est ce qui (peut) amener les sujets dans le processus de *nepantla*. En se montrant ouvertes aux contre-savoirs issus du *conocimiento* et en prenant à bras le corps les conflits qui se jouent dans le monde pour les ressentir personnellement, les sujets sont entraînées dans la *nepantla* : « *"I stand at the edge of where the earth touches ocean / Where the two overlap / A gentle coming together / At other times and places a violent clash"* »¹²⁴. Les *nepantleras* recensent plusieurs perspectives, les voient simultanément, et, ce faisant, arrivent à produire une troisième¹²⁵ image¹²⁶. Elles utilisent des états de conscience liminaux

¹²¹ G. E. Anzaldúa (2000a). *Op. cit.*, p. 159-161.

¹²² W. Mignolo (2000). *Local Histories / Global designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Coll. « Princeton Studies in Culture/Power/History ». Princeton, New Jersey : Princeton University Press. p. 76.

¹²³ Voir la section 3.2.

¹²⁴ G. E. Anzaldúa (1987). p. 23, citée par : M. Torres (2005). « "Doing Mestizaje": When Epistemology Becomes Ethics » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p.196.

¹²⁵ Ou quatrième, cinquième, etc.

¹²⁶ T. De Lauretis (1990). *Loc. cit.*, p. 115-150.

pour réfléchir aux manières de transformer le monde et de se transformer elles-mêmes¹²⁷. Dans la *nepantla*, les sujets sont amenées à transformer leur subjectivité, mais cela paraît risqué et douloureux : « *Though this state links us to other ideas, people, and worlds, we feel threatened by these new connections and the change they engender.* »¹²⁸. L'importance de la spiritualité pour Anzaldúa lui permet ici de soutenir que c'est notamment à travers elle que les sujets sont guidées, soutenues et trouvent des motivations à cette douloureuse (re)constitution. Par exemple, les *nepantleras* peuvent être motivées à poursuivre ce processus, malgré qu'il soit éprouvant ou confrontant pour elles, parce qu'elles cherchent à opérer des transformations d'elles-mêmes, qu'elles reconnaissent comme nécessaires de par leur démarche spirituelle.

1.4.2 Rejet de la binarité

Leur positionnement particulier amène donc les *nepantleras* à adopter la compréhension relationnelle du monde, non binaire, prônée par Anzaldúa¹²⁹. Le rejet de la binarité concerne : au niveau épistémologique, la paire « sujet / objet »; et au niveau catégoriel, les paires « Soi / Autre » et « individu / collectivité ».

Pour la féministe chicana, la séparation du sujet de l'objet fait en sorte de distancier et finalement désengager le sujet réfléchissant de l'objet étudié¹³⁰. Ce désengagement est déplorable pour Anzaldúa, car c'est par l'interconnexion, pour elle, qu'il est possible d'engager des actions de transformation politique, que ce soit de la subjectivité ou du monde, même lorsque ces transformations sont douloureuses pour les individus et qu'elles leur font perdre des privilèges. La binarité « sujet / objet » est également déplorable pour la théoricienne puisqu'elle soutient parfois l'invisibilité ou l'exclusion de certains sujets (alors objets d'étude). C'est-à-dire que la parole de ces sujets, les représentations qu'elles offrent

¹²⁷ A. Keating (2005). « shifting worlds, una entrada » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 7.

¹²⁸ G. E. Anzaldúa (2002). citée par : A. Keating (2005). « nepantla ... pathways to change » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 61.

¹²⁹ A. Keating (2005). « shifting worlds, una entrada » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 8.

¹³⁰ M. Torres (2005). « "Doing Mestizaje": When Epistemology Becomes Ethics » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 197.

d'elles-mêmes et leurs discours sur différents phénomènes, ne sont pas pris en compte par le sujet chercheur. Cela contribue ainsi à la marginalisation et à l'exclusion des sujets étudiées (qualifiées d'objets). Ainsi, le rejet de la binarité « sujet / objet » par Anzaldúa s'inscrit dans le sens d'une épistémologie de la résistance à l'exclusion.

Anzaldúa s'oppose également à la catégorisation binaire « Soi / Autre », qui correspond à une pratique disciplinaire de canalisation et de réduction des représentations possibles des sujets : des formes de subjectivité¹³¹. Cette paire binaire tend aussi à positionner les parties en opposition l'une à l'autre. La théoricienne a employé sa figure de la *mestiza* à attaquer ce type de binarité :

*Herself a product of racialized discourses that legitimized binary forms of thinking about race, the much-reviled figure of the mestiza allowed the theorization of a new feminism. This feminism located itself self-consciously in the "borderlands" of race, nation, and sexuality, refusing binary identifications and oppositional consciousness in favour of a hybrid, deliberately unstable identity. Advocating "a tolerance of ambiguity," the new consciousness entailed an epistemological shift toward a third element involving the breaking down of [...] dualistic thinking in general.*¹³²

La fluidité et l'ambiguïté de la figure de la *mestiza* ont pour fonction de résister aux pratiques disciplinaires exercées sur la subjectivité. Ce n'est pas qu'il soit possible d'y résister entièrement et de produire des formes de subjectivité sans médiation sociale (naturelles), mais cette résistance se dégage plutôt d'une volonté éthique de recherche d'inclusion de formes multiples de subjectivité. Ces pratiques disciplinaires réductrices contribuent, selon Norma Alarcón, à alimenter l'idée d'incohérence des sujets dans certaines théorisations, car elles impliquent qu'il n'est pas possible de représenter les sujets comme ayant une subjectivité unifiée : elles en auraient plutôt de nombreuses qui entrent parfois en contradiction et qu'il est souvent difficile d'articuler entre elles¹³³. S'inscrivant en faux par rapport à ce postulat, Alarcón soutient qu'il est possible de comprendre la subjectivité comme étant à la fois unifiée et complexe : « *Indeed, the multiple-voiced*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² R. Varma (2006). *Op. cit.*, p. 246.

¹³³ N. Alarcón (1990). *Op. cit.*, p. 365-366.

subjectivity is lived in resistance to competing notions for one's [single] allegiance or self-identification. It is a process of disidentification with prevalent formulations of the most forcefully theoretical and a political decision. »¹³⁴. Bref, pour Alarcón, comme pour Anzaldúa, la tolérance de l'ambiguïté et de la complexité est une prise de position éthique qui sert à lutter contre l'exclusion de sujets : « *The new mestiza is a category that [...] breaks down the labels and theories used to manipulate and control us. Punching holes in their categories, labels, and theories means punching holes in their walls.* ». Et ces sujets sont bien réels, comme l'indique la figure de la *mestiza* : des Chicano/as vivant de part et d'autre de la frontière mexicano-états-unienne et constituées par plusieurs « entités culturelles »¹³⁵.

La paire catégorielle « individu / collectivité » pose également problème pour Anzaldúa puisqu'elle tend à occulter l'importance des rapports avec le monde et les autres sujets dans la constitution de la subjectivité. La théoricienne ne prétend pas qu'il soit impossible de distinguer un individu de la collectivité, mais plutôt que cette distinction repose sur l'effacement des rapports que le sujet entretient nécessairement avec la collectivité. La subjectivité pour Anzaldúa concerne un processus de prise de conscience de son interconnexion avec les autres sujets, les communautés desquelles nous faisons partie et avec le monde physique. Il s'agit d'un processus relationnel, non seulement à cause de cette prise de conscience de son interconnexion, mais aussi parce qu'il est éminemment culturel; la subjectivité ne se constitue pas *ex nihilo*, elle se constitue à partir des relations que nous entretenons avec les autres¹³⁶. Pour la féministe chicana, ces relations ne se limitent pas au plan individuel; la subjectivité est un processus qui s'alimente à des rapports historiques et sociaux, c'est-à-dire qu'elle implique également l'histoire familiale, raciale, collective des sujets¹³⁷. De plus, ces relations sont situées, elles font partie d'un contexte spatio-temporel précis. Comme l'écrit Castoriadis : « Le sujet en question n'est donc pas le moment abstrait de la subjectivité philosophique, il est le sujet effectif pénétré de part en part par le monde

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ M. Ortega (2005). « Apertures of In-Betweenness, of Selves in the Middle » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 83.

¹³⁶ G. E. Anzaldúa (2000d). *Op. cit.*, p. 239.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 240.

et par les autres. »¹³⁸. En ce sens, il s'agit d'un processus de prise de conscience de son insertion dans le monde, de l'interconnexion que cela suppose, de son rapport aux cultures et aux communautés que l'on côtoie, qui nous forment et auxquelles nous opposons parfois des formes de résistance ou de subversion¹³⁹. Pour elle, il importe de mettre en lumière ces rapports en adoptant une conception relationnelle du monde permettant de lutter plus efficacement contre l'exclusion.

1.4.3 Importance du mouvement

L'importance du mouvement est la seconde caractéristique de la conception relationnelle du monde d'Anzaldúa. Elle présente celle-ci à l'aide de la figure de la *mestiza* et de sa circulation entre les frontières. Avec la *mestiza*, la théoricienne montre le caractère inadéquat des catégorisations binaires en retenant des éléments des deux catégories. La *mestiza* ne peut être complètement capturée dans l'un ou l'autre des termes. C'est cette insaisissabilité, due à la difficulté de discipliner sa subjectivité complexe, qui lui donne son caractère mobile : « *Borders, whether real or metaphorical, may, but do not have to, confine the mestiza. She can move across them, refusing to be contained by them.* »¹⁴⁰.

La mobilité de la *mestiza* n'est toutefois rendue possible que par un travail important que celle-ci effectue et qui constitue la base de sa résistance à l'exclusion : la création de ponts¹⁴¹ reliant des espaces séparés par des frontières. C'est par le *conocimiento* qu'il est possible pour la *mestiza* de penser ériger ces ponts¹⁴². Et c'est par cette création de ponts qu'il devient possible de représenter des formes de subjectivité complexes, telles que la subjectivité multiple d'Anzaldúa. Les ponts établis permettent aux sujets d'entrer en

¹³⁸ C. Castoriadis (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil. p. 158.

¹³⁹ G. E. Anzaldúa (2000e). *Op. cit.*, p. 269.

¹⁴⁰ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 48.

¹⁴¹ Dans « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », écrit entre 1988 et 1990, Anzaldúa a proposé d'employer la métaphore des bancs de sable plutôt que des ponts pour insister sur leur caractère éphémère (toujours à reconstruire) et mobile, ainsi que pour présenter une image plus « naturelle » et écologique. Nous retiendrons la métaphore du pont puisque c'est celle que l'auteure privilégie avant et après cet essai. G.E. Anzaldúa (2009). « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 148.

¹⁴² G.E. Anzaldúa (2009). « Let Us Be the Healing of the Wound » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 312.

connexion les unes avec les autres. Mais ces ponts ne sont pas permanents : ils se défont au fil des mutations des espaces qu'ils relient et tiennent au travail constant effectué par les mestizas. Sans ce travail, les ponts ne durent pas : « *Change is inevitable; no bridge last forever.* »¹⁴³. Ces ponts sont des pratiques discursives qui doivent être relayées par les sujets pour exister.

1.4.4 Activisme spirituel

La conception relationnelle du monde d'Anzaldúa amène les sujets vers une forme d'implication politique : l'activisme spirituel. C'est-à-dire que de la conception relationnelle du monde, une épistémologie se dégage pour Anzaldúa, une pratique politique de résistance à la fragmentation de la subjectivité¹⁴⁴ : « *Once conocimiento (awareness) is reached, you have to act in the light of your knowledge. I call this spiritual activism.* »¹⁴⁵. Pour la théoricienne, la spiritualité est à la fois à la source de la conception relationnelle du monde et l'aboutissement éthique de celle-ci, en tant qu'activité relationnelle¹⁴⁶ : « *At the epistemological level, spiritual activism posits a metaphysics of interconnectedness and employs relational modes of thinking. At the ethical level, spiritual activism includes specific actions designed to challenge individual and systemic racism, sexism, homophobia, and other forms of social justice.* »¹⁴⁷. L'activisme spirituel implique à la fois une transformation de la subjectivité contre la fragmentation et une transformation sociale contre les binarités et les exclusions. Avec l'idée d'interconnexion des sujets, apparaît une forme de devoir des unes envers les autres qui alimente l'action politique et qui motive la transformation de soi, de sa propre subjectivité¹⁴⁸. Ces transformations subjectives et sociales vont de pair pour

¹⁴³ G. E. Anzaldúa (2002a). *Op. cit.*, p. 1.

¹⁴⁴ G.E. Anzaldúa (2009). « The New Mestiza Nation : A Multicultural Movement » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 209.

¹⁴⁵ G.E. Anzaldúa (2009). « Speaking across the Divide » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 292.

¹⁴⁶ G.E. Anzaldúa (2009). « Foreword to Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 229.

¹⁴⁷ A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 242.

¹⁴⁸ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). p. 208, citée par : A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 244.

Anzaldúa¹⁴⁹ puisque, pour elle, les sources d'oppression des sujets trouvent une résonance dans la subjectivité même, dans la conception du monde que portent les sujets : « *The struggle has always been inner, and is played out in the outer terrains. Awareness of our situation must come before inner changes, which in turn come before changes in society. Nothing happens in the "real" world unless it first happens in the images in our heads.* »¹⁵⁰. Par l'activisme spirituel, la théoricienne chicana cherche à enclencher ces transformations¹⁵¹.

Parmi les figures de la subjectivité qu'emploie Anzaldúa, ce sont les *nepantleras* qui sont toutes désignées pour entreprendre cet activisme spirituel, car elles sont impliquées dans la transformation de la subjectivité, contrairement aux *mestizas*, que l'auteure emploie davantage en tant que figures déstabilisantes des formes de subjectivité binaires et fragmentées. Les *nepantleras* sont les agents des transformations spirituelles, aux niveaux subjectif et social, et les promotrices de la conception relationnelle du monde. Elles défendent l'interconnexion des sujets et l'interconnexion des sujets et du monde :

*What we do has a ripple effect on all people and the planet's natural environment. We are accountable for all the wars, all the disasters caused by humans – none of us are blameless. We ourselves have brought this great turmoil upon ourselves. We are all wounded, but we can connect through the wound that's alienated us from others. When the wound forms a cicatriz, the scar can become a bridge linking people who have been split apart. What happened may not have been in our individual control, but how we react to it and what we do about it is.*¹⁵²

Pour les *nepantleras*, cette création de ponts est : « [...] *an act of will, an act of love, an attempt toward compassion and reconciliation, and a promise to be present with the pain of others without losing themselves to it.* »¹⁵³. Il ne s'agit pas pour les *nepantleras* de « devenir » les seuls ponts entre des sujets qui sont placées en opposition. Il ne s'agit pas pour les *nepantleras* d'être les seules médiatrices, par exemple entre les féministes

¹⁴⁹ A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 242.

¹⁵⁰ G. E. Anzaldúa (1987). *Op. cit.*, p. 109.

¹⁵¹ *Id.* (2009). « Let Us Be the Healing of the Wound » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 313.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ G. E. Anzaldúa (2002a). *Op. cit.*, p. 4.

« blanches » et les féministes « de couleur ». C'est le message de l'ouvrage *This Bridge Called My Back* : une invitation à créer des ponts en reconstituant sa subjectivité, qui ne doit pas être confondue avec l'utilisation de féministes « de couleur » comme des ponts. Comme l'écrit Donna Kate Rushin dans le poème qui ouvre l'ouvrage : « *I'm sick of filling your gaps / Sick of being your insurance against / the isolation of your self-imposed limitations [...] Find another connection to the rest of the world / Find something else to make you legitimate / Find some other way to be political and hip [...] The bridge I must be / Is the bridge to my own power* »¹⁵⁴.

Bref, l'activisme spirituel permet d'envisager le monde comme un tout et de théoriser les liens qui unissent tous les individus, de réfléchir sur un mode relationnel et de fonder des luttes de transformation sociale¹⁵⁵. L'importance qu'accorde Anzaldúa à la spiritualité pourrait paraître la situer dans un courant de pensée *New Age*. Il est vrai qu'à la manière de la pensée *New Age*, Anzaldúa ouvre un nouvel espace de transformation du sujet et du monde : la *nepantla*, au cours de laquelle la subjectivité est transformée. Autrement dit, c'est cette transformation de la subjectivité que permet l'espace spirituel dans les théorisations d'Anzaldúa. Cependant, contrairement à la pensée *New Age*, les transformations que propose Anzaldúa sont d'ordre politique. Elle invite les sujets à prendre conscience de leur symbiose avec les autres sujets et le monde, pas seulement en tant qu'êtres physiques, mais aussi en tant qu'êtres spirituels dont l'âme est reliée aux autres¹⁵⁶. Par cette prise de conscience, Anzaldúa veut amener les sujets à reconnaître l'importance de transformer leur compréhension du monde et d'elles-mêmes, pour essayer de limiter l'exclusion de certains sujets.

En fait, Anzaldúa cherche à la fois à démarquer sa pensée de ce courant, qui n'accorde pas suffisamment d'importance à la corporéité, aux dynamiques sociales et aux luttes politiques

¹⁵⁴ D. K. Rushin (1983 [1981]) « The Bridge Poem » In. C. Moraga et G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. xxi-xxii.

¹⁵⁵ A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 242.

¹⁵⁶ G. E. Anzaldúa (2000a). *Op. cit.*, p. 159-160.

selon elle, et à se démarquer des théorisations modernes qui postulent des individus rationnelles et indépendantes les unes des autres¹⁵⁷. Ces théorisations modernes sont associées à une conception androcentriste et même patriarcale du sujet¹⁵⁸. Anzaldúa cherche aussi à se démarquer de la pensée poststructuraliste, qui laisse peu de place à la dimension spirituelle. Aucune des théoriciennes du corpus retenu n'en fait mention; elles tendent à parler de *créativité* et d'*imagination*¹⁵⁹. Pour Anzaldúa, il s'agit de plus que cela : la dimension spirituelle de son œuvre est incontournable parce qu'elle est liée de près à l'action de transformation du monde par les sujets, et en conséquence à son projet politique¹⁶⁰. La dimension spirituelle informe le *conocimiento* et infuse l'activisme spirituel. En ce sens, il est déplorable que les auteures poststructuralistes commentant l'œuvre d'Anzaldúa ou utilisant sa figure de la *mestiza*, glissent rapidement sur sa dimension spirituelle, quand elles ne l'évacuent pas complètement¹⁶¹.

En résumé, par sa conception relationnelle du monde, Anzaldúa cherche à se démarquer des théorisations des féministes poststructuralistes, qui font planer sur les sujets un danger d'incohérence et l'idée de sa fragmentation et de son indépendance, sans y associer l'idée que chaque sujet est aussi un tout et qu'elle est en relation avec les autres¹⁶². Anzaldúa propose de concevoir le sujet comme changeante, multiple et en même temps entière et en interconnexion avec les autres sujets¹⁶³. Pour Ali Rattansi, qui cite à ce propos Gayatri Chakravorty Spivak, ce type de subjectivité, qui souligne l'unité des sujets, est plus à même de susciter la réussite d'une mobilisation collective que ne l'est la subjectivité fragmentée,

¹⁵⁷ A. Levine (2005). « Champion of the Spirit: Anzaldúa's Critique of Rationalist Epistemology » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 172.

¹⁵⁸ J. Caputi (2005). « Shifting the Shape of Things to Come: The Presence of the Future in the Philosophy of Gloria Anzaldúa » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 188.

¹⁵⁹ D. E. Hall (2004b). *Op. cit.*, p. 129.

¹⁶⁰ A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 242.

¹⁶¹ G. E. Anzaldúa (2000a). *Op. cit.*, p. 159-161.

¹⁶² A. Levine (2005). « Champion of the Spirit: Anzaldúa's Critique of Rationalist Epistemology » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 172.

¹⁶³ J. Caputi (2005). « Shifting the Shape of Things to Come: The Presence of the Future in the Philosophy of Gloria Anzaldúa » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 188.

qui désarticule les axes d'oppression des sujets¹⁶⁴. Pour Keating également, ce type de subjectivité, qui souligne l'interconnexion des sujets, les pousse à agir politiquement¹⁶⁵, c'est-à-dire à examiner et à résister à l'exclusion de certains sujets. Cette exclusion s'opère à la fois aux niveaux épistémologique et social. La forme de lutte politique privilégiée par Anzaldúa pour répondre à ces exclusions est l'activisme spirituel. La dimension spirituelle des théorisations d'Anzaldúa ne distancie pas celles-ci du monde social; au contraire, elle vise à les en rapprocher, à stimuler l'action politique : « [Anzaldúa's] ailments remain just as excruciatingly painful, and cultural / ethnic stigmatization do not lose their sting, even though, when viewed through the prism of a deeper consciousness, they appear as crucibles in the path of transformation. »¹⁶⁶. Bref la dimension spirituelle des théorisations d'Anzaldúa ne mine en rien la possibilité de comprendre l'oppression et l'exclusion de certains sujets et ne dérobe pas la possibilité de fonder des luttes politiques. Au contraire, cette dimension spirituelle rend possible la prise de conscience de l'interconnexion des sujets et stimule l'action de lutte contre l'exclusion.

¹⁶⁴ A. Rattansi (1995). « Just Framing: Ethnicities and Racisms in a "Postmodern" Framework » In. L. J. Nicholson et S. Seidman (dirs.). *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 275.

¹⁶⁵ A. Keating (2002). « Forging El Mundo Zurdo: Changing Ourselves, Changing the World » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). (2002). *Op. cit.*, p. 521.

¹⁶⁶ A. Levine (2005). « Champion of the Spirit: Anzaldúa's Critique of Rationalist Epistemology » In. A. Keating (dir.). (2005). *Op. cit.*, p. 172.

CHAPITRE II

L'INTERCONNEXION CHEZ ANZALDÚA : RECONNAÎTRE LA VIOLENCE ÉPISTÉMOLOGIQUE ET THÉORISER LES DIFFÉRENCES POUR FONDER UNE FORCE DE LUTTE POLITIQUE

*As an organizing principle, difference obliterates relation.*¹⁶⁷

La conception relationnelle du monde d'Anzaldúa est caractérisée, notamment, par le rejet de la binarité, plus précisément des couples « sujet/objet »; « Soi/Autre » et « individu/collectivité ». Le rejet de chacun de ces couples exige de complexifier les théorisations des différences entre les sujets et de se pencher sur les effets des théorisations féministes de ces différences. Anzaldúa amorce ce travail de complexification dès *This Bridge Called My Back*, mais elle le raffine davantage dans *Borderlands*, à propos duquel une commentatrice écrit : « *Its impact across the disciplines is not for its articulation of difference but rather for its complication of difference.* »¹⁶⁸. Anzaldúa vise à développer de nouvelles théorisations sur les différences permettant de fonder une force de lutte politique basée sur la solidarité et non sur l'unité des sujets. Nous soutenons que ces nouvelles théorisations des différences sont nécessaires, puisque les théorisations des différences à partir d'un modèle binaire nous semblent générer différentes formes de violence épistémologique. Nous définissons le concept de violence épistémologique comme une forme d'attaque qui s'opère au niveau de la théorisation et de la conceptualisation de la

¹⁶⁷L. Gordon (1991). citée par : S. S. Friedman (1998b). « "Beyond" Difference : Migratory Feminism in the Borderlands » In. *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton : Princeton University Press. p.67.

¹⁶⁸ S. S. Friedman (1998b). *Op. cit.*, p. 93. Notre emphase.

subjectivité. Cette attaque est conduite et reconduite par des pratiques discursives, qui ne sont pas propres à un sujet en particulier qui les articulerait. Plutôt, elle est caractéristique de certaines théorisations et de certaines épistémologies qui objectivent certains sujets. La violence épistémologique a pour effet de marginaliser certains sujets dans les théorisations (les « Autres ») ou même de les en exclure et de sédimer des relations de pouvoir dans lesquelles ces sujets sont mis à distance. Dans ce chapitre, après avoir détaillé le concept de violence épistémologique, nous examinerons les propositions d'Anzaldúa pour en contester les diverses formes. Finalement, nous verrons comment les théorisations des différences qu'elle propose permettent de fonder une force de lutte politique.

2.1 Reconnaître les formes de violence épistémologique

Afin de reconnaître les formes de violence épistémologique, nous proposons, dans cette section, de définir cette notion à l'aide du cadre théorique poststructuraliste. Nous en identifierons trois formes : *l'altérisation*, la dés-historicisation et la primauté du genre.

2.1.1 L'épistémologie poststructuraliste et son intérêt pour définir la violence épistémologique

Les théorisations des féministes poststructuralistes posent un regard critique sur l'épistémologie positiviste et sur les manières de produire des savoirs, qui permet de théoriser la violence qui peut en ressortir. Suivant les théorisations féministes poststructuralistes, les savoirs produits ne sont pas neutres et ne reflètent pas la « réalité », celle-ci étant structurée par eux. L'attention des féministes poststructuralistes se reporte donc sur les effets de ces savoirs produits, notamment sur les pratiques discursives qui disciplinent les sujets, plutôt que sur leur « véricité »¹⁶⁹. Pour Sarah Ahmed, il s'agit d'un tournant éthique, qui n'a rien à voir avec un relativisme absolu : « *It is because values and truth statements do not strictly correspond to any pre-given real, that we need to find*

¹⁶⁹ P. L. Leavy (2007). « Feminist Postmodernism and Poststructuralism » In. S. N. Hesse-Biber & P. L. Leavy, (dirs.). *Feminist Research Practice: A Primer*. Thousand Oaks : SAGE Publications. p. 88.

*justification for our positions on the basis of how they may explain and contest gender divisions. »*¹⁷⁰.

Bref, suivant Foucault, les féministes poststructuralistes étudient particulièrement la relation entre les savoirs et les pouvoirs, car pour elles : « [...] *all knowledge is contextually bound and produced within a field of shifting power relations.* »¹⁷¹. Ces théoriciennes cherchent à identifier les relations de pouvoir qui sont entretenues par les savoirs dominants et à révéler les exclusions qu'ils soutiennent¹⁷². Elles examinent les savoirs eux-mêmes et les effets de pouvoir qu'ils produisent sur les « sujets » qu'ils cherchent à décrire – mais qu'ils constituent de la sorte. Elles identifient aussi quels sont les sujets dont les savoirs sont légitimés et elles examinent leurs propres rapports aux « sujets » qu'elles cherchent à représenter, par exemple le rapport entre les féministes poststructuralistes et les sujets « femmes ». Il est donc particulièrement intéressant d'utiliser leurs théorisations pour définir et traiter de la violence épistémologique, même si elles-mêmes reproduisent parfois certaines de ses formes.

L'intérêt d'utiliser les théorisations poststructuralistes pour traiter du problème de la violence épistémologique se rapporte à leurs théorisations, mais aussi à leur position particulière dans le débat sur la subjectivité entre les féministes « blanches » libérales et radicales, d'une part, et les féministes « de couleur » radicales, de l'autre. Bien que majoritairement « blanches », les féministes poststructuralistes se sont trouvées alliées des féministes « de couleur » en ce qui concerne les théorisations de la subjectivité, car leurs théorisations de la subjectivité convergent dans leur parti pris pour la multiplicité, sans

¹⁷⁰ S. Ahmed (1998). *Differences that Matte : Feminist Theory and Postmodernism*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 18-19.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷² *Ibid.*

toutefois être identiques¹⁷³. Pour Moya Lloyd, qui reprend l'hypothèse de Jane Flax, ce point commun les rallie :

*Attacking postmodernism may be, that is, an oblique way of dealing with the kinds of criticisms women of colour have levelled against this feminism in respect of difference and the exclusions which white feminism operates. In this regard, [Jane Flax] surmises there is significant 'overlap' between postmodernism and the claims of women of colour [...] Rejecting postmodernism thus enables white women to preserve the epistemic privilege that goes with holding on to the gender discrimination as the sine qua non of feminism [...] The refusal of the decentred, ambivalent subject is, on this reading, politically motivated.*¹⁷⁴

Les théorisations de la subjectivité des féministes poststructuralistes, comme celles d'Anzaldúa, ont contribué à complexifier les théorisations féministes de la subjectivité en posant la multiplicité et la fluidité de la subjectivité. Cette multiplicité et cette fluidité sont primordiales parce qu'elles donnent la souplesse nécessaire aux théorisations pour qu'elles n'entraînent pas de violence épistémologique. C'est-à-dire qu'une fois prises en compte dans les théorisations, la multiplicité implique d'étudier de nombreuses et différentes sources d'exclusion et la fluidité implique d'analyser la transformation des pratiques discursives qui constituent la subjectivité et les exclusions qu'elles sous-tendent.

2.1.2 Définition de la violence épistémologique

L'intérêt des théorisations de la subjectivité qui proviennent des féministes « de couleur » et des féministes « poststructuralistes » est qu'elles permettent de penser l'exclusion et la violence sous des formes qui ne sont pas nécessairement volontaires, mais qui ont des effets tout aussi, sinon plus, percutants. La violence qui s'opère au niveau épistémologique est inouïe, parce qu'elle enchevêtre la marginalisation et l'exclusion dans les savoirs hégémoniques. Cette violence n'est pas liée à l'inexactitude des théorisations ou à la

¹⁷³ Leurs théorisations ont ce point en commun, même si elles divergent sous de nombreux aspects. Voir le premier chapitre.

¹⁷⁴ M. Lloyd (2005). *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics*. London : Sage Publications. p. 29. Voir aussi I. Grewal, & C. Kaplan (1994). « Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity » In. I. Grewal, & C. Kaplan (dirs.). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis : University of Minnesota Press. p. 20.

représentation inauthentique de la subjectivité telle qu'elle existerait dans le monde. La violence épistémologique est plutôt liée aux relations de pouvoir que ces théorisations de la subjectivité impliquent : à la marginalisation et à l'exclusion de certains sujets et des savoirs qu'elles cherchent à faire reconnaître. Lorsque certains sujets s'arrogent le pouvoir de déterminer qui est apte à produire des savoirs légitimes – par leurs théorisations de la subjectivité –, de déterminer quels sont les savoirs légitimes et d'articuler ces savoirs pour produire des discours régissant la compréhension du monde, tout en écartant d'autres discours, elles perpétuent de la violence épistémologique. Comme le résume Weedon, « [...] *power is exercised through the constitution of subjectivity within discourse and the production of social agents [...]* »¹⁷⁵, il importe donc d'examiner quels exercices du pouvoir sont rendus possibles par les théorisations de la subjectivité. Cet examen doit permettre de déterminer si les théorisations dominantes permettent à certains sujets d'en marginaliser d'autres et d'effacer les savoirs que ces-derniers produisent, notamment en affectant leur capacité de se représenter dans leurs propres termes et selon leur propre conception de la subjectivité.

Les attaques menées au niveau épistémologique contre les sujets touchent aux savoirs qu'elles produisent. Leurs savoirs sont délégitimés parce qu'ils ne cadrent tout simplement pas avec les savoirs qui sont établis. Elspeth Probyn s'est intéressée à la marginalisation de certains savoirs à l'aide du concept de « *location* », ou de positionnalité. La positionnalité est l'identification d'objets de recherche légitimes et l'articulation, au niveau épistémologique, des savoirs en séquences, ou autrement dit, en relation cohérente les uns avec les autres¹⁷⁶. Cette cohérence est parfois possible et parfois impossible, au détriment des sujets marginalisées :

Location, then, delineates what we may hold as knowable and, following Foucault, renders certain experiences "true" and "scientific" while excluding others. Thus,

¹⁷⁵ C. Weedon (1997 [1987]). *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Oxford : Blackwell. p. 168.

¹⁷⁶ E. Probyn (1990) « Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local » In. L. J. Nicholson (dir.), *Feminism / Postmodernism*. New York : Routledge. p. 178 et 184.

*the epistemology that this suggests most often works to fix the subaltern outside the sanctified boundaries of knowledge, determining the knowledge of the subaltern as peripheral and inconsequential (not fitting with prearranged sequences).*¹⁷⁷

Bref, ce concept de Probyn permet de penser comment certains savoirs ne sont pas intégrés aux savoirs dominants, ou comment ils n'arrivent pas à les ébranler assez pour les supplanter. Il permet aussi de révéler un enjeu résurgent : la marginalisation et la délégitimisation des savoirs produits par les féministes « de couleur » comme Anzaldúa. Par exemple, il permet de comprendre comment le paradigme scientifique occidental, basé sur une distinction de la religion et de la science, est à la base d'une séquence de savoirs qui disqualifie la spiritualité, telle que la présente Anzaldúa. Conséquemment, les concepts qui ont pu être purgés de leur dimension spirituelle dans l'œuvre d'Anzaldúa : la *mestiza*; et la frontière, sont largement repris, mais pas ceux dont la dimension spirituelle est inextricable, comme : la *nepantla*, le *conocimiento*, *El Mundo Zurdo* et l'interconnexion¹⁷⁸. Seuls les savoirs qui peuvent être dépouillés de leurs éléments défiant le paradigme légitime, ceux que l'on peut rendre et qui seront rendus « inoffensifs » ou « cohérents » sont intégrés dans les séquences. Les autres savoirs sont occultés ou « *blanked out* », comme le formule Anzaldúa¹⁷⁹.

La violence épistémologique touche concrètement les sujets puisqu'elle affecte les relations de pouvoir et contribue à marginaliser certains sujets : « [...] *the distribution of social power rely on the discursive constitution of subject position from which individuals actively interpret the world and by which they are themselves governed.* »¹⁸⁰. Certains sujets détiennent donc une légitimité sur le plan épistémologique qui leur permet d'articuler des

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 178. De manière intéressante, ce sont également ceux dont la traduction vers une autre langue est la plus difficile.

¹⁷⁸ G. E. Anzaldúa (2000). p. 159, citée par : A. Keating (2005). « Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit » In. A. Keating (dir.). (2005). *EntreMundos / AmongWorlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*. New York : Palgrave Macmillan. p. 242.

¹⁷⁹ G. E. Anzaldúa (1990a). « Haciendo caras, une entrada » In. G. E. Anzaldúa (dir.). *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. xxi.

¹⁸⁰ C. Weedon (1997 [1987]). *Op. cit.*, p. 97.

pratiques discursives à la fois sur la subjectivité et sur des savoirs. Les savoirs légitimes qu'elles articulent sont basés sur leurs propres expériences, ce qui a pour effet de légitimer leur propre statut de sujet, leur propre subjectivité. Cette légitimité s'acquiert au prix de la marginalisation ou de l'effacement des sujets qui ne partagent pas les mêmes expériences ou qui n'articulent pas leurs expériences à leur manière. Ces sujets sont qualifiées de « différentes ». Comme R. Braidotti l'a relevé : « *The paradox of being defined by others is that women end up being defined as others; they are represented as different-from Man and this difference is given as a negative value. Difference is a mark of inferiority.* »¹⁸¹.

Les femmes et les féministes « de couleur » ont à leur tour, souligné leur exclusion de la catégorie « femmes » telle qu'elle a été théorisée par certaines féministes « blanches », qui l'ont présenté cette catégorie comme universelle, malgré qu'elle soit fondée sur les articulations des femmes et des féministes « blanches » de leurs seules expériences. Ces articulations ignorent celles que les femmes et les féministes de « couleur » font de leurs expériences. Que celles-ci soient similaires ou non à celles des femmes « blanches » importe peu : les femmes et les féministes « de couleur » n'ont pas la légitimité requise pour articuler des pratiques discursives sur leurs savoirs et leur conception de la subjectivité. Elles sont représentées comme les « Autres » des femmes, comme signifiant principal et privilégié des différences¹⁸² : « *It was a while before we [women of color] came to realize that our place was the very house of difference, rather than the security of any one particular difference.* »¹⁸³. Selon nous, la représentation des femmes et des féministes « de couleur » comme étant « l'incarnation des différences » – des différences comprises comme une forme de déviance d'un modèle de subjectivité « normal (blanc) » – est le résultat d'attaques contre la subjectivité, menées au niveau épistémologique. Autrement dit, en reconnaissant que les femmes et les féministes « de couleur » sont un signifiant

¹⁸¹ R. Braidotti (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York : Columbia University Press. p. 235. Emphase de l'auteure.

¹⁸² I. Grewal & C. Kaplan (1994). *Op. cit.*, p. 21.

¹⁸³ A. Lorde citée par : A. McClintock (1995). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York : Routledge. p. 4.

principal et privilégié des différences pour certaines femmes et féministes « blanches », il devient possible de reconnaître que pour ce faire, des attaques doivent être menées contre les premières. Il s'avère crucial de révéler cette violence épistémologique et d'en comprendre le fonctionnement pour en arriver à élaborer des théorisations, notamment des théorisations de la subjectivité et des différences, qui ne la reproduisent pas.

2.1.3 Trois formes de violence épistémologique envers les femmes et les féministes « de couleur »

Il est possible de dégager trois formes de violence épistémologique envers les femmes et les féministes « de couleur » : d'abord, *l'altérisation*; ensuite, la dés-historisation; et finalement, la primauté du genre. Les deux premières formes ne sont pas exclusivement exercées à l'endroit des femmes et des féministes « de couleur », mais il nous semble que la troisième leur est spécifique.

2.1.3.1 *L'altérisation*

La première forme de violence épistémologique que nous identifions concerne le processus que les auteures féministes poststructuralistes anglophones qualifient d'« *othering* » et que nous traduisons librement par « *altérisation* ». Cette expression vise à qualifier le processus mis en branle lorsque des sujets articulent des pratiques discursives à propos de la subjectivité d'autres sujets pour les mettre à distance, marquer leur altérité, leur étrangeté, par rapport à « Soi ». Ces « Autres » sont alors subjectivées dans et par ces pratiques discursives, qui sont établies à partir des critères permettant de définir le « Soi ». Ces « Autres » ne sont pas représentées ou reconnues en fonction des pratiques discursives qu'elles articulent elles-mêmes à leur sujet, puisque ces pratiques sont délégitimées. Autrement dit, les « Autres » ne peuvent articuler légitimement des discours sur elles-mêmes¹⁸⁴ puisque des attaques sont menées contre leurs discours. Les « Autres » sont

¹⁸⁴ E. Probyn (1990). *Op. cit.*, p. 182.

assignées à un silence difficile à briser¹⁸⁵. Pour qu'elles puissent le faire, les pratiques discursives qui les ont construites comme « Autre » doivent être mises en lumière et contestées¹⁸⁶. Sans ce travail critique, elles sont reléguées au statut d'objet des discours d'autres sujets : « *"Them" always stands on the other side of the hill, naked and speechless, barely present in its absence. Subject of discussion, "them" is only admitted among "us," the discussing subjects, when accompanied or introduced by an "us," member [...]* »¹⁸⁷. Ce sont donc les représentations que réitèrent les sujets dont les savoirs sont légitimés qui s'imposent, celles-là mêmes qui font des différences une frontière irréductible (mais réorganisable) entre le « Soi » et l'« Autre ». Ces « Autres » ne sont pas absentes des représentations, mais elles sont placées en marge, puisqu'elles ne correspondent pas au « Soi » à partir duquel sont élaborées les théorisations de la subjectivité. En ce sens, la conception de la subjectivité est également une conception de l'altérité : une conception de ce qui est central et de ce qui est relégué aux marges. Pour Mohanty, l'altérité fonctionne comme un repoussoir qui permet de consolider la subjectivité dominante : « *Without the "Third World woman," the particular self-presentation of Western women [...] would be problematical. I am suggesting, then, that the one enables and sustains the other.* »¹⁸⁸. L'altérisation, tout à la fois, consolide la subjectivation des « sujets dominants » et contribue à l'objectivation des « Autres ». S'attarder au traitement de la subjectivité de ces « Autres »,

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 186.

¹⁸⁷ T. M.-H. Trinh (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Indianapolis : Indiana University Press. p. 67.

¹⁸⁸ C. T. Mohanty (2003a). « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses » In. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. London : Duke University Press. p. 42.

À cet égard, il est intéressant de considérer les représentations en miroir des femmes et des féministes « de couleur » véhiculées par certaines femmes et féministes « blanches » : elles seraient moins scolarisées, plus liées par les traditions culturelles et moins modernes, moins autonomes, davantage victimes de différentes formes de violences sexuelles, plus sensuelles et moins cérébrales; intéressantes sans être intellectuelles et plus opprimées, mais moins politisées que les femmes et les féministes « blanches ». Voir R. Felski (2000[1997]). « The Doxa of Difference » In. E. Allen & J. A. Howard (dirs.). *Provoking Feminisms*. Chicago : University of Chicago Press. p. 80. Et d. davenport (1983 [1981]). « The Pathology of Racism: A Conversation with Third World Woman » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York : Kitchen Table / Women of Color Press. p. 86.

permet de révéler la violence épistémologique nécessaire pour que les théorisations de la subjectivité construites à partir du « Soi » acquièrent leur légitimité.

Le concept d'*altérisation* révèle la constitution des catégories du « Soi » et de l'« Autre » en relation l'une à l'autre¹⁸⁹. Ce concept permet de comprendre le rejet par Anzaldúa de la conception binaire (comme celle qu'entretiennent les couples « Soi/Autre » et « sujet/objet ») au profit d'une conception relationnelle du monde¹⁹⁰. Pour Anzaldúa, les Chicanas, entre autres, sont marginalisées par des « Blanches », entre autres, parce qu'elles n'adoptent pas une conception relationnelle du monde et ne reconnaissent pas les pratiques qu'elles effectuent pour maintenir les « Autres » à distance, les déconsidérer :

*We need to say to white society: We need you to accept the fact that Chicanos are different, to acknowledge your rejection and negation of us. We need you to own the fact that you looked up us as less than human, that you stole our lands, our personhood, our self-respect. We need you to make public restitution: to say that, to compensate for your own sense of defectiveness, you strive for power over us, you erase our history and our experience because it makes you feel guilty – you'd rather forget your brutish acts. To say you've split yourself from minority groups, that you disown us, that your dual consciousness splits off parts of yourself, transferring the "negative" parts onto us.*¹⁹¹

L'*altérisation* est caractérisée par une réduction de la complexité des représentations des « Autres » afin d'en faire un ensemble cohérent, plutôt homogène, et souvent, que l'on peut observer avec constance dans l'histoire. Les représentations articulées par les sujets dont les savoirs sont légitimes établissent une filiation entre les « Autres » à travers le temps en résolvant les contradictions et les tensions que cette filiation et ce regroupement génèrent¹⁹². En effet, cette filiation et ce regroupement passent sous silence les divisions, les différences entre les sujets qu'ils rassemblent de même que leur inscription dans un

¹⁸⁹ T. M.-H. Trinh (1989). *Op. cit.*, p. 94.

¹⁹⁰ G. E. Anzaldúa (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco : Spinsters / Aunt Lute. p. 102. Voir le premier chapitre à ce sujet.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 107-108. Notre emphase.

¹⁹² J. W. Scott (2001). « Fantasy Echo : History and the Construction of Identity » In. *Critical Inquiry*, Vol. 27, No. 2. p. 287-288.

contexte historique donné et les fluctuations qui affectent ces regroupements¹⁹³, notamment celui de « femmes et féministes « de couleur » ». Comme le souligne Anderson : « *[Mohanty's] essay [Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses] [...] is an eloquent deconstruction of how Western feminist discourses have produced a singular, homogenized "third world woman", arbitrarily constructing an image which effectively subsumes "the material and historical heterogeneities of the lives of women in the third world."* »¹⁹⁴. Pour Mohanty, ce n'est pas l'expression « femmes « de couleur » » qui pose problème, mais plutôt la manière dont cette expression est utilisée de manière à homogénéiser les expériences de ces femmes¹⁹⁵.

2.1.3.2 La dés-historisation

La « dés-historicisation » concerne l'abstraction effectuée par certaines théoriciennes de la contingence de la subjectivité par rapport au contexte historique et socio-politique dans lequel elle est constituée. En effet, la subjectivité est constituée dans et par des discours qui ne sont pas extérieurs au contexte dans lequel ils circulent : ils participent de ce contexte, contribuent à le former et à lui donner un sens. La dés-historicisation concerne tant le « sujet » qui parle (la théoricienne) que le sujet de son étude (l'« Autre »), mais la violence n'est dirigée que vers l'« Autre ». Par cette atteinte, le contexte socio-historique dans lequel sont constituées les sujets est occulté, masquant du même coup les exclusions généralisées, systémiques qui sont effectuées à l'endroit de certains sujets. La dés-historicisation alimente le couple binaire « individu/collectivité » que rejette Anzaldúa au profit de sa conception relationnelle du monde, dans laquelle les sujets ont bien sûr une individualité propre, mais ne peuvent pas être pensées sans égard à leur interconnexion à la collectivité, au monde social dans lequel elles existent. En explorant l'histoire de la formation de différentes subjectivités, il est possible de retracer les exclusions à partir desquelles elles

¹⁹³ *Ibid.*, p. 292.

¹⁹⁴ L. Anderson (2006). « Autobiography and the Feminist Subject » In. E. Rooney, E. (dir.). *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 127.

¹⁹⁵ D. Bahri (2004). « Feminism in / and Postcolonialism » In. N. Lazarus (dir.) In. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 212.

ont été constituées, ou comme le formule Butler, quelles en sont les fondations contingentes¹⁹⁶. Bref, la dés-historisation permet d'effacer les relations de pouvoir dans lesquelles et par lesquelles la subjectivité est constituée.

La dés-historicisation vise à mettre fin à la circulation du sens, ou à la réitération d'une conception de la subjectivité, en la présentant comme « naturelle », ou autrement dit, extérieure aux rapports de pouvoir. Pour reprendre l'analyse de Mohanty sur le rapport entre les féministes « blanches » et les femmes et les féministes « de couleur » : « [...] *Western feminist discourse, by assuming women as a coherent, already constituted group that is placed in kinship, legal, and other structures, defines Third World women as subjects outside social relations, instead of looking at the way women are constituted through these very structures.* »¹⁹⁷. Le mouvement, si important dans la conception relationnelle du monde d'Anzaldúa pour garantir l'inclusion de différentes représentations de la subjectivité, la reconnaissance et l'examen des pratiques d'exclusion de certaines représentations, est ici abandonné. L'ampleur systémique des exclusions et leur contingence est ainsi gommée dès le niveau épistémologique.

En résistant à cette dés-historicisation, il est possible de resituer la subjectivité telle qu'elle est constituée dans les relations de pouvoir qui l'affectent, de comprendre les liens entre les sujets associées aux catégories du « Soi » et de l'« Autre » en termes de relations de pouvoir qu'il convient d'examiner. Plusieurs féministes « de couleur » utilisent l'exemple du racisme pour critiquer la dés-historicisation :

A framework that defines racism in terms of intentional acts between individuals [...] does little to actually challenge racism because it fails to recognize the subtle, complicated ways racist societies shape subjectivities. I began to realize that racism's proximity was not a function of my evil, but rather a function of my

¹⁹⁶ J. Butler (1995 [1991]) « Contingent Foundations : Feminism and the Question of "Postmodernism" » In. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell & N. Fraser (dirs.). (1995). *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*. New York : Routledge. p. 35.

¹⁹⁷ C. T. Mohanty (2003a). *Op. cit.*, p. 40.

*interaction with my culture. Contrary to what I had been taught, racism was my problem.*¹⁹⁸

Bref, en s'attardant à la dés-historicisation, il devient possible de penser que la subjectivité n'est pas constituée à l'extérieur des relations de pouvoir. On révèle alors la contingence et la nature systémique des exclusions soutenues par certains discours, que cela soit l'objectif ou non des sujets qui les relaient.

2.1.3.3 La primauté du genre

*You don't really want Black folks,
you are just looking for yourself
with a little color to it.*¹⁹⁹

La « primauté du genre » se caractérise par l'importance prédominante accordée à « l'expérience du genre », telle qu'elle est théorisée par les féministes « blanches » à partir des expériences des femmes « blanches », dans les analyses féministes. Anzaldúa exprime cette idée lorsqu'elle écrit : « *When asked what I am, I never say I'm a woman. I say I am a Chicana, a mestiza, a mexicana, or I am a woman-of-color – which is different from "woman" (woman always means whitewoman). [...] for me a woman-of-color is not just a "woman;" she carries the markings of her race, she is a gendered racial being – not just a gendered being.* »²⁰⁰. Également, la primauté du genre se caractérise par la tendance à hiérarchiser les sources d'oppression et d'exclusion des femmes, à les traiter de manière statique, alors que ces sources d'oppressions et d'exclusion interagissent entre elles.

Pour Anzaldúa et pour d'autres féministes « de couleur », les théorisations produites par des féministes « blanches », occultent les expériences des femmes et des féministes « de couleur » ainsi que la manière dont ces expériences sont constituées par des pratiques

¹⁹⁸ R. Aanerud (2002). « Thinking Again: This Bridge Called My Back and the Challenge to Whiteness » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 75.

¹⁹⁹ B. J. Reagon citée par : E. V. Spelman (2001 [1988]). « Gender and Race: The Ampersand Problem in Feminist Thought » In. K.-K. Bhavnani (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 74.

²⁰⁰ G.E. Anzaldúa (2009 [1990]). « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island » In. A. Keating (dir.). (2009b). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. p. 145.

discursives et dont elles ont une densité historique : « *With gender as the central concept in feminist thinking, epistemology is flattened out in such a way that we lose sight of the complex and multiple ways in which the subject and object of possible experience are constituted.* »²⁰¹. C'est en ce sens, lorsque différentes sources d'oppression sont rendues invisibles pour faire apparaître seulement l'oppression et la marginalisation liée au genre, que la primauté de ce facteur d'analyse dans les théorisations féministes devient une source de violence épistémologique.

L'invisibilisation de ces autres sources d'oppression peut notamment avoir pour effet de marginaliser des femmes et des féministes « de couleur ». Pour Dorlin, commentant les recherches de Mohanty, le problème lié à cette forme de violence épistémologique concerne d'abord et avant tout la discipline qu'elle impose aux femmes et aux féministes « de couleur » :

Or, le problème n'est pas tant que le « *Nous* » qui s'exprime parle abusivement au nom de *toutes* les femmes; le problème réside plutôt dans le fait que ce « *Nous* » qui parle s'adresse aux *Autres* femmes comme à des objets de discours [...] C'est bien cette réification et cette objectivation condescendante que critique Mohanty et identifie comme une forme de colonialisme orientalisant.²⁰²

Autre dit, le principal problème que pose la primauté du genre n'est pas tant son invalidité que les pratiques disciplinaires qu'elle autorise et la marginalisation des femmes et des féministes « de couleur » qu'elle enclenche. Cette exclusion se manifeste avec force par l'occultation des savoirs et des théorisations des femmes et des féministes « de couleur », qui ont du mal à faire reconnaître leurs critiques par les femmes et les féministes « blanches », et par l'« exotisme » que représentent les féministes « de couleur » pour les féministes « blanches ». Trinh T. Minh-Ha ironise à ce propos dans son article « *Difference:*

²⁰¹ N. Alarcón (1990). « The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism » In. G. E. Anzaldúa (dir.). (1990), *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. 360.

²⁰² E. Dorlin (2009). « Introduction : vers une épistémologie des résistances » In. E. Dorlin (dir.) *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses universitaires de France. p. 10-11. Emphase de l'auteure.

'A Special Third World Woman Issue' » : « "Eager not to disappoint, I try my best to offer my benefactors and benefactresses what they most anxiously yearn for: the possibility of a difference, yet, a difference or an otherness that will not go so far as to question the foundation of their beings and makings." »²⁰³.

Cet exotisme est tout-à-fait en ligne avec l'idée de primauté du genre : il mène à une inclusion factice de différentes sources d'oppression dans l'analyse. Ces sources d'oppression sont, soit mentionnées, mais mises de côté dans l'analyse; ou décrites sans que cela mène à modifier les théories servant à l'analyse ou les méthodes de recherche²⁰⁴. Cette inclusion factice présuppose que les autres sources d'oppression sont statiques : qu'elles existent sans être relayées par des sujets, et notamment par elles-mêmes²⁰⁵. Par exemple, que le racisme ne concerne que les femmes et les féministes « de couleur », comme s'il n'existait pas pour les femmes et les féministes « blanches », comme si elles n'y participaient pas²⁰⁶. Pour Anzaldúa, les femmes et les féministes « blanches » ont le privilège de pouvoir occulter différentes dynamiques d'oppression, et leur participation à celles-ci, alors que ces dynamiques sont inéluctables pour les femmes et les féministes « de couleur ». L'inclusion factice des différentes dynamiques d'oppression dans les théorisations des féministes « blanches » apparaît alors comme une manière de faire taire les critiques d'exclusion tout en n'examinant pas le rôle et la position privilégiée des féministes « blanches » dans ces dynamiques d'exclusion²⁰⁷.

²⁰³ Trinh T. M.-H. (1987). p. 22, citée par : D. Bahri (2004). *Op. cit.*, p. 214. Emphase de Trinh.

²⁰⁴ L. Uttal (1990). « Inclusion Without Influence: The Continuing Tokenism of Women of Color » In. G. E. Anzaldúa (dir.). (1990). *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. 42-43. Et M. B. ZINN, L. W. Cannon, E. Higginbotham & B. T. Dill (1990). « The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies » In. G. E. Anzaldúa (dir.). (1990). *Op. cit.*, p. 34.

²⁰⁵ L. Uttal (1990). *Op. cit.*, p. 43.

²⁰⁶ C. Moraga citée par : R. Aanerud (2002). *Op. cit.*, p. 74.

²⁰⁷ G. E. Anzaldúa (2002b). « now let us shift . . . the path of conocimiento . . . inner work, public acts » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 565.

2.1.4 Contrer la violence épistémologique par une meilleure théorisation des différences

Les trois formes de violence épistémologique présentées ci-haut permettent de comprendre à quel point les théorisations de la subjectivité sont imbriquées dans les dynamiques d'exclusion de certains sujets, notamment les femmes et les féministes « de couleur ». Les critiques des féministes « de couleur » des théorisations des féministes « blanches » sont entendues, à la condition qu'elles ne compromettent pas la conception de la subjectivité stable et unique et à la condition que ces critiques n'attirent pas l'attention sur les exclusions que génère cette conception de la subjectivité. Des féministes « de couleur », comme Anzaldúa, ainsi que des féministes « blanches », notamment les poststructuralistes, proposent une subjectivité multiple, c'est-à-dire qui n'implique pas de faire primer une source d'oppression sur d'autres. La difficulté de théoriser cette subjectivité multiple se répercute dans la difficulté pour les femmes et les féministes « de couleur » de se reconnaître et de se représenter dans les discours sur la subjectivité. Anzaldúa relate cette difficulté et exprime l'angoisse qu'elle suscite :

She has this fear / that she has no name / that she has many names / that she doesn't know her names / She has this fear / that she's an image / that comes and goes / clearing and darkening / the fear that she's the dreamwork inside someone else's skull... / She has this fear that if she digs into herself / she won't find anyone / that when she gets "there" / she won't find her notches on the trees... / She has this fear that she won't find the way back.²⁰⁸

Pour la *mestiza*, qui porte de nombreux noms tout en ne correspondant à aucune des catégories établies, l'incapacité à théoriser la subjectivité multiple porte la menace de l'effacement et de l'exclusion. Si elle ne correspond à aucune catégorie établie dans les discours dominants, c'est que celles-ci sont produites par des sujets dont l'autorité et les savoirs sont légitimés, contrairement aux siens. Mais, Anzaldúa défend la capacité des femmes et des féministes « de couleur » à articuler des théorisations de la subjectivité multiple : « *But I can know. I can read and speak and write myself (to the extent that anyone*

²⁰⁸ *Id.* (1987). p. 43, citée par N. Alarcón (1999). « Chicana Feminism: In the Tracks of "The" Native Woman » In. C. Kaplan, N. Alarcón & M. Moallem (dirs.). *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham : Duke University Press. p. 65.

can). I can “selve” myself. »²⁰⁹. Avec ses théorisations de la subjectivité multiple, Anzaldúa, ainsi que d'autres féministes « de couleur », cherchent à complexifier la conception de la subjectivité, pour rendre compte des différentes sources d'exclusion et de marginalisation qui jouent dans la constitution de la subjectivité. Cette conception de la subjectivité multiple rend possible la représentation de sujets qui subissent traditionnellement différentes attaques dès le moment de la théorisation. Pour produire une théorisation de la subjectivité multiple, il est nécessaire de s'attarder aux manières dont sont théorisées les différences entre les sujets.

2.2 Théoriser les différences

Selon Braidotti, c'est par le truchement des critiques des théorisations classiques de la subjectivité, effectuées notamment par les féministes, que les questions concernant les différences et l'altérité acquièrent une importance renouvelée en sciences sociales²¹⁰. Plus précisément, c'est l'examen du caractère dépréciatif des différences, entendues comme marques distinctives de l'« Autre », qui retient l'attention des féministes²¹¹ et nous pourrions ajouter celle des théoriciennes postcoloniales et des *subaltern studies*. Cette montée en importance s'opère dans les années 1980, avec la diffusion des théorisations postmodernes et poststructuralistes, malgré que des féministes « de couleur » aient souligné les différences entre les femmes bien avant : « *Historically, racialized women were not heard until postmodernism in the 1980s invaded the hegemonic 1970s liberal agenda of feminism. Poststructuralist theory made it possible to mis(manage) a variety of other feminist discourses.* »²¹² Sans jamais faire le travail qu'ont effectué les féministes « de

²⁰⁹ G. E. Anzaldúa (2000e). « Toward a Mestiza Rhetoric: Gloria Anzaldúa on Composition, Postcoloniality, and the Spiritual. An Interview with Andrea Lunsford (1996) » In. A. Keating (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 272. Notre emphase.

²¹⁰ R. Braidotti (1994). *Op. cit.*, p. 125.

²¹¹ *Ibid.*, p. 173.

²¹² N. Alarcón (1996). « Conjugating Subjects in the Age of Multiculturalism » In. A. Gordon & C. Newfield (dirs.) *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis, Minn : University of Minnesota Press. p. 129.

couleur », les féministes « blanches » poststructuralistes ont souligné la légitimité de leurs voix et de leurs théorisations ainsi que le caractère problématique de leur occultation par de nombreuses féministes « blanches ».

Dans les théories féministes, le concept de différence a d'abord été utilisé pour souligner la distinction de genre entre les femmes et les hommes et par contraste avec la notion d'égalité²¹³. Il a toutefois rapidement été employé par les féministes « de couleur », notamment les féministes « Noires », pour dénoncer l'ethnocentrisme et le racisme dont sont souvent teintées les théories féministes²¹⁴. L'objectif n'est pas d'utiliser le concept pour pointer vers une impasse des théories féministes ou encore pour délégitimer le genre comme facteur d'analyse, mais plutôt de se servir du concept de différence pour remodeler ces théories : « [...] *that 'difference' is a concept that can be worked with, rather than being a concept that divides women from each other.* »²¹⁵. Notamment, ce concept permet de traiter des différences entre les femmes « de couleur » et les femmes « blanches » et aussi des différences entre les femmes « de couleur » elles-mêmes²¹⁶ et entre les femmes « blanches » elles-mêmes. Les féministes « de couleur » ont souvent été déçues de l'utilisation du concept de différence par les féministes « blanches », car elle leur semblait cosmétique : elle n'engendrait pas une remise en cause de leurs théorisations²¹⁷ ou l'intégration des théorisations des féministes « de couleur » aux leurs²¹⁸. Autrement dit, les différences sont mentionnées, mais ne sont pas partie prenante de l'analyse et des

²¹³ K.-K. Bhavnani (2000). « Introduction » In. K.-K. Bhavnani (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 2-4.

²¹⁴ *Ibid.*; M. Maynard (2001 [1994]). « 'Race', Gender and the Concept of 'Difference' in Feminist Thought » In. K.-K. Bhavnani (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 125. Ce racisme fait l'objet d'une section de *This Bridge Called My Back* : C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, 261 p.

²¹⁵ K.-K. Bhavnani (2000). *Op. cit.*, p. 4.

²¹⁶ M. Maynard (2001 [1994]). *Op. cit.*, p. 126.

²¹⁷ N. Alarcón (1990). *Op. cit.*, p. 357.

²¹⁸ G. E. Anzaldúa (2009). « On the Process of Writing *Borderlands / La Frontera* » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 192.

théorisations²¹⁹. En ce sens, les féministes « blanches » contribuent toujours à minimiser les différences entre les femmes²²⁰, à rendre invisibles les relations de pouvoir entre elles et à représenter les expériences des femmes « blanches » comme universelles.

Ainsi le concept de différence amène les féministes à souligner la nature relationnelle, instable et contingente des catégories, dont la catégorie « femmes »²²¹. Il ne s'agit pas simplement de dire que les femmes sont différentes les unes des autres, mais d'examiner l'utilisation du concept de différences dans les théorisations et les discours féministes²²². Il s'agit d'effectuer l'analyse des pratiques discursives portant sur les différences pour faire ressortir les exclusions et les marginalisations qu'elles peuvent générer : « [...] *the crucial questions now concern the construction, examination, and, most significantly, the institutionalization of difference within feminist discourses.* »²²³. Pour les féministes poststructuralistes et postcoloniales, les différences ne sont pas des caractéristiques inéluctables et naturelles de certains sujets; elles témoignent plutôt d'une relation contingente (qui n'est pas nécessairement hiérarchique, bien qu'elle le soit souvent) et politique entre des sujets²²⁴.

²¹⁹ L'analyse intersectionnelle fait l'objet de ces critiques, parce qu'elle est souvent effectuée comme si les oppressions s'additionnaient les unes aux autres. Voir A. Keating (2009). « From Intersections to Interconnections: Lessons for Transformation from *This Bridge Called My Back: Radical Writings by Women of Color* » In. M. T. Berger & K. Guidroz (dirs.). *The Intersectional Approach: Transforming the Academy Through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill : University of North Carolina Press. p. 81-99; N. Yuval Davis (2009). « Intersectionality and Feminist Politics » In. M. T. Berger & K. Guidroz (dirs.). *The Intersectional Approach: Transforming the Academy Through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill : University of North Carolina Press. p. 46; et D. Kergoat (2009). « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux » In. E. Dorlin (dir.) *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses universitaires de France. p. 111-125.

²²⁰ M. B. Zinn & al. (1990). *Op. cit.*, p. 34.

²²¹ R. Felski (2000 [1997]). *Op. cit.*, p. 73. Et M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 36.

²²² A. Brah (2001 [1996]). « Difference, Diversity, Differentiation » In. K.-K. Bhavnani (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 475. Emphase de l'auteure.

²²³ C. T. Mohanty (2003c). « Sisterhood, Coalition, and the Politics of Experience » In. *Feminism Without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. London : Duke University Press. p.106. Emphase de l'auteure.

²²⁴ R. Felski (2000 [1997]). *Op. cit.*, p. 87.

Les féministes qui s'intéressent aux pratiques discursives qui concernent les différences sont guettées par le danger, selon Cherríe Moraga, de faire trop de travail théorique, et trop peu de travail pratique pour lutter contre les oppressions²²⁵. L'examen des structures de domination et leur confrontation seraient délaissés au profit de l'inclusion et de la célébration des différences et de l'hybridité²²⁶. Autrement dit, ce type d'utilisation du concept de différences délaierait le champ politique, notamment la manière de construire des solidarités, par son relativisme et son intérêt pour les pratiques discursives :

*[...] we note the problems of difference when it is detached from identification and leans towards a dynamic of fragmentation of all identities until everyone is left with the loneliness of separate, uniquely multifaceted and fluid identities/subjectivities [...] We look for ways of working self-critically with and across difference to open up possibilities of making connections, imagining new futures and acting with solidarity.*²²⁷

Pour nous, cet examen par les féministes s'impose, même si le risque de dépolitisation peut effectivement y être associé par moment. Il nous semble que cette dépolitisation est corollaire du caractère superficiel de certaines théorisations des différences²²⁸, qui mène à la reproduction de la violence épistémologique. Avec des théorisations qui traitent des relations de pouvoir reproduites entre les sujets à partir de pratiques discursives portant sur les différences, cette dépolitisation ne survient pas. Au contraire, on assiste à la politisation du concept de différence dans les théorisations féministes : « *The key issue, then, is not about 'difference' per se, but concerns the question of who defines difference, how different categories of women are represented within the discourses of 'difference', and whether 'difference, differentiates laterally or hierarchically.* »²²⁹. Cette attention aux pratiques discursives n'implique pas de penser nécessairement les différences en termes

²²⁵ C. Moraga (1983 [1981]). « La Güera » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 29.

²²⁶ Y. Yarbrow-Bejarano (1994). « Gloria Anzaldúa's Borderlands / La Frontera: Cultural Studies, "Difference," and the Non-Unitary Subject » In. *Cultural Critique*, No. 28. p. 6.

²²⁷ K.-K. Bhavnani & M. Coulson (2003). « Race » In. M. Eagleton (dir.). *A Concise Companion to Feminist Theory*. Oxford : Blackwell. p. 89.

²²⁸ I. Ang (2001 [1995]). « I'm a Feminist But... 'Other' Women and Postcolonial Feminism » In. K.-K. Bhavnani (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 396.

²²⁹ A. Brah (2001 [1996]). *Op. cit.*, p. 464.

« latéraux »; il demeure possible de critiquer l'oppression et la hiérarchie. L'examen des effets politiques des propres pratiques discursives des féministes « blanches » et « de couleur » est une pratique réflexive qui nous semble nécessaire : « *Indeed, how can a project such as feminist or anti-racism, or a class movement, mobilize itself as a political force for change if it did not start by interrogating the taken-for-granted values and norms which may legitimize dominance and inequality by naturalizing particular 'differences'?* »²³⁰.

Un autre élément de la critique de Moraga nous semble important : celui du danger de la fragmentation et de l'isolement des sujets, puisque Anzaldúa partage cette appréhension. Dans chacune de ses théorisations, elle souligne avec force l'idée d'interconnexion des sujets et elle vise leur affiliation²³¹. Elle mobilise d'ailleurs le concept de différence pour susciter cette affiliation. Le troisième chapitre sera l'occasion de revenir sur cet élément de critique.

2.2.1 De nouvelles pratiques discursives pour se réappropriier les théorisations des différences

La critique de Moraga, à l'égard de la dépolitisation qu'entraînerait « trop » de travail théorique ne semble pas être entièrement partagée par Anzaldúa, qui accorde beaucoup d'importance aux relations de pouvoir dans le milieu académique. En effet, elle critique la marginalisation des théorisations des femmes et des féministes « de couleur » qui dévient des conventions littéraires académiques²³². Pour Anzaldúa, il est primordial de s'ouvrir à de nouvelles formes de théorisations pour générer des théories et des concepts qui évitent de marginaliser les femmes « de couleur »²³³; il est primordial de prendre en compte les pratiques discursives qui viennent ébranler les conventions, puisque ces conventions

²³⁰ *Ibid.*, p. 466.

²³¹ I. Ang (2005). « Difference » In. T. Bennett, L. Grossberg & M. Morris (dirs.). *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Malden, MA : Blackwell Publishing. p. 84.

²³² G. E. Anzaldúa (1990a). *Op. cit.*, p. xxii.

²³³ G.E. Anzaldúa (2009). « Foreword to Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 230. Et G. E. Anzaldúa (1990a). *Op. cit.*, p. xxv.

contribuent à imposer le silence aux femmes et aux féministes « de couleur »²³⁴. Pour ces dernières, la difficulté à se faire entendre est immense, mais pas inexorable. En s'attaquant aux différentes formes de violence épistémologique – l'*altérisation*, la dés-historicisation et la primauté du genre –, elles peuvent se présenter comme des sujets dont la marginalisation et la délégitimation résultent d'une relation contingente fondée sur la violence. L'affirmation de la subjectivité des femmes et des féministes « de couleur », et la dénonciation simultanée de leur occultation, effectuée dans *This Bridge Called My Back* est de cet ordre, et cela constitue : « [...] *a dangerous act, a radical conversation, a revolutionary act.* »²³⁵.

Cet ouvrage constitue une conversation radicale et un acte révolutionnaire parce qu'il rassemble des contributions théoriques qui ne sont pas nécessairement livrées conformément aux conventions d'écriture et de discours admises par les féministes et les universitaires « blanches ». Cela contribue à développer des théorisations des différences et de la subjectivité sous de nouvelles formes²³⁶ :

*Much of this work is not academic, some of it is not 'literary' in any traditional sense, and it may or may not be considered political. It has, however, created another dimension of knowledge of the complexities of identities and subjectivities in the lives and imaginations of diverse women in diverse locations and has demonstrated how 'race', ethnicity, sexuality, dis/ability and age, for example, work within any woman's life. [...] Stories have become a significant means of destabilizing boundaries of difference, of speaking into silences and of opening up possibilities for making connections.*²³⁷

Défier les conventions qui régissent l'écriture et l'articulation de discours permet de montrer leur rôle dans la marginalisation des théorisations des féministes « de couleur » et de mettre en lumière leur rejet, justifié par leur forme romanesque, poétique ou

²³⁴ G. E. Anzaldúa (1990a). *Op. cit.*, p. xxii.

²³⁵ R. Bredin (2002). « So Far from the Bridge » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 325.

²³⁶ N. Alarcón (1990). *Op. cit.*, p. 356.

²³⁷ K.-K. Bhavnani & M. Coulson (2003). *Op. cit.*, p. 80-81.

biographique²³⁸. Ces formes ne doivent pas être comprises comme une simple volonté d'esthétisme, comme si l'écriture ou les discours académiques étaient naturels et que les autres formes n'étaient que fioritures additionnelles. Elles sont aussi une interruption et une perturbation de conventions qui renforcent une conception de la subjectivité et des différences que contestent les femmes et les féministes « de couleur ».

Ainsi, une œuvre comme *This Bridge Called My Back*, est une « conversation radicale » parce qu'à la fois les collaboratrices y dénoncent l'occultation qu'elles subissent, le silence auquel elles sont astreintes et qu'elles parlent haut et fort, affirmant leur subjectivité. Elles montrent la violence qui est nécessaire à leur mise sous silence et à leur qualification d'« Autre ». Le travail d'affirmation et de dénonciation est colossal, mais Alarcón demeure confiante dans la capacité des femmes et des féministes « de couleur » à imposer leur présence et à faire reconnaître l'importance de théoriser les différences :

*Though it is no small critical achievement to transform conceptual frames of intelligibility through the inclusion of a culturally produced category of difference, the fact remains that women of color, by our mere existence and self-inscription, continue to question those critical hermeneutics that silence the very possibility of another critical practice that does not foreclose inclusion or at least reveals awareness of the exclusions that make the construction of our work possible.*²³⁹

Pour beaucoup de féministes « de couleur », ce travail critique de théorisation des différences – de complexification des différences – est une question de survie :

Those of us who stand outside the circle of this society's definition of acceptable women; those of us who have been forged in the crucibles of difference; those of us who are poor, who are lesbians, who are black, who are older, know that survival is not an academic skill. It is learning how to stand alone, unpopular and

²³⁸ Alarcón note que les textes qui composent *This Bridge Called My Back* auraient été censurés ou rejetés si cet ouvrage avait voulu respecter les conventions linguistiques académiques. N. Alarcón (1990). *Op. cit.*, p. 363.

²³⁹ N. Alarcón (2003). « Anzaldúa's *Frontera*: Inscripting Gynetics » In. G. F. Arredondo, A. Hurtado, N. Klahn, O. Nájera-Ramírez & P. Zavella (dirs.). *Chicana Feminisms: A Critical Reader*. Durham : Duke University Press. p. 356.

sometimes reviled [...] It is learning how to take our differences and make them strengths.²⁴⁰

Chez Anzaldúa, le travail à effectuer sur les théorisations des différences n'est pas superflu, puisqu'il permet de contester les pratiques discursives qui entretiennent la marginalisation et l'exclusion des femmes et des féministes « de couleur »²⁴¹. Ce travail est nécessaire à leur « survie » : il vise à ce que leur représentation en tant que sujets ne soit pas affectée par la violence épistémologique²⁴². Il permet de mettre en lumière le caractère fluide et multiple de la subjectivité, ce qu'effacent l'*altérisation*, la dés-historicisation et la primauté du genre. Penser la subjectivité en ces termes permet de résister à ces formes de violence épistémologique et conséquemment, de lutter contre la marginalisation et l'exclusion des femmes et des féministes « de couleur » dans les théorisations féministes. Il s'agit donc de penser les différences, comme changeantes, contingentes, ouvertes à des re-définitions²⁴³. Cependant, cette mutation continue ne doit pas faire oublier : « [...] *the historical tenacity and material longevity of oppressive orders and structures* [...] »²⁴⁴. La marginalisation et l'exclusion qui résultent des théorisations des différences qui se répercutent dans la constitution de la subjectivité ne sont pas anodines et pas aisément remises en cause.

2.2.2 Obstacles aux nouvelles théorisations de la subjectivité et des différences

Pour Hall, en s'appuyant sur le travail d'Anzaldúa, il est possible de procéder à un renouvellement des théorisations des différences et de la subjectivité : « [...] what we do with our understanding of subjectivity *is clearly susceptible to some degree of control.* »²⁴⁵.

²⁴⁰ A. Lorde (1983 [1981]). « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 99. Notre emphase.

²⁴¹ G. E. Anzaldúa (1990a). *Op. cit.*, p. xxv.

²⁴² G. E. Anzaldúa (2009). « To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 164. Notre emphase.

²⁴³ G. E. Anzaldúa (2000a). « Doing Gigs: Speaking, Writing, and Change. An Interview with Debbie Blake and Carmen Abrego (1994) » In. A. KEATING (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 215.

²⁴⁴ I. Ang (2001 [1995]). *Op. cit.*, p. 402.

²⁴⁵ D. E. Hall (2004b). « The Politics of Identity » In. *Subjectivity*. New York : Routledge. p.113. Emphase de l'auteur.

Néanmoins, il faut reconnaître qu'il y a une difficulté conceptuelle et théorique qui fait obstacle à ces nouvelles théorisations²⁴⁶. C'est-à-dire que ces nouvelles théorisations, doivent être articulées et reconnues comme légitimes²⁴⁷. De nouvelles pratiques discursives qui ne laminent pas les différences doivent être élaborées et les théorisations qui en découlent doivent recevoir de la considération. Un objectif difficile à réaliser puisque les femmes et les féministes « de couleur » sont constituées comme « Autres », ce qui contribue à délégitimer leurs savoirs.

L'*altérisation* des femmes et des féministes « de couleur » entrave leur élaboration de nouvelles théorisations des différences et de la subjectivité. Néanmoins, Anzaldúa, et d'autres théoriciennes féministes postcoloniales, ont fait valoir que c'est justement en exploitant leur marginalité qu'elles peuvent le plus efficacement émettre et faire reconnaître ces théorisations. Autrement dit, c'est en tant que²⁴⁸ « femmes et féministes « de couleur » » marginalisées et exclues qu'elles articulent ces théorisations, tout en contestant les théorisations qui font d'elles des « femmes et des féministes « de couleur » »²⁴⁹. Elles ne pensent pas les catégories qui les marginalisent à partir d'une position d'extériorité. Ces catégories servent plutôt de point de départ pour leurs réflexions, qu'elles émettent en tant que partie prenante, en tant que partie occultée et reléguée à la marge, mais pas inexistante :

Theorists-of-color are in the process of trying to formulate "marginal" theories that are partially outside and partially inside the Western frame of reference (if that is possible), theories that overlap many "worlds." [...] In our mestizaje theories we create new categories for those of us left out or pushed out of the existing ones. We recover and examine non-Western aesthetics while critiquing Western aesthetics; recover and examine non-rational modes and "blanked-out" realities while critiquing rational, consensual reality; recover and examine indigenous languages while critiquing the "languages" of the dominant culture.

²⁴⁶ Y. Yarbro-Bejarano (1994). *Loc. cit.*, p. 6.

²⁴⁷ G. E. Anzaldúa (2000a). *Op. cit.*, p. 215.

²⁴⁸ Parce qu'il leur est impossible de se sortir de cette subjectivation et des relations de pouvoir conséquentes.

²⁴⁹ G. E. Anzaldúa, (2002b). *Op. cit.*, p. 541.

*And we simultaneously combat the tokenisation and appropriation of our literatures and our writers / artists.*²⁵⁰

Les féministes « de couleur », entre autres, partent de cette position de marginalité en la mettant en relation avec son pendant « central » pour élaborer des théorisations. Elles utilisent leur position d'« Autre » pour faire reconnaître l'*altérisation* par laquelle elles sont définies comme « Autre » et pour critiquer les théorisations qui contribuent à délégitimer leurs savoirs et théorisations. C'est donc en partie sur les théorisations contestées que sont fondées les luttes des femmes et des féministes « de couleur » contre l'exclusion et la marginalisation : « *The political gesture of establishing an oppositional community is here one that both makes a difference, and is made possible by differences.* »²⁵¹. Cette contestation paradoxale est nécessaire, puisqu'il n'est pas possible d'occulter l'ancrage historique de ces théorisations et les relations de pouvoir qu'elles soutiennent²⁵². Néanmoins, cela ne doit pas faire oublier l'importance de contester les catégorisations établies, les formes de subjectivité admises, pour éviter de les reproduire naïvement et oublier de souligner leur fluidité²⁵³. En effet, la capacité des féministes « de couleur » à entreprendre ce travail critique vient justement de la fluidité des catégories, de leur nécessaire réitération. Bref, comme le note Kaplan, reprenant le travail de bell hooks, les femmes et les féministes « de couleur » peuvent articuler de nouvelles théorisations des différences et de la subjectivité en travaillant constamment sur la marge mince et mouvante qu'offrent les théorisations existantes, entre la répression et la résistance²⁵⁴.

²⁵⁰ G. E. Anzaldúa (1990a). *Op. cit.*, p. xxvi.

²⁵¹ S. Ahmed (1998). *Op. cit.*, p. 197.

²⁵² W. Mignolo (2000). *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Coll. « Princeton Studies in Culture / Power / History ». Princeton, New Jersey : Princeton University Press. p. 337.

²⁵³ T. M.-H. Trinh, (2006 [1991]). « No Master Territories » In. B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (dirs). *The Post-Colonial Studies Reader*. New York : Routledge. p. 196.

²⁵⁴ C. Kaplan (1994). « The Politics of Location as Transnational Feminist Practice » In. I. Grewal & C. Kaplan (dirs.). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis : University of Minnesota Press. p. 143.

2.2.3 Nouvelles théorisations des différences et de la subjectivité

Il est donc possible, quoique délicat, pour les théoriciennes « de couleur » d'élaborer de nouvelles théorisations des différences et de la subjectivité. Anzaldúa a proposé de concevoir les différences non pas comme la cause d'une séparation entre les sujets, mais plutôt comme une relation : une interconnexion. Ainsi, Anzaldúa permet de penser les différences comme n'étant pas des « particularismes » qu'il faut additionner à l'« universel » pour le compléter; mais comme étant le produit de pratiques discursives, de rapports sociaux, de relations entre les sujets²⁵⁵. Pour Keating, ces nouvelles théorisations n'ont pas établi un modèle d'analyse formel : « [...] *these differences are formidable; they cannot be fully understood or entirely anticipated.* »²⁵⁶. Il s'agit davantage d'examiner les relations de pouvoir pour comprendre comment l'articulation des (nombreuses) pratiques discursives mobilisant l'idée de « différence » établit des catégorisations qui fondent ou non des marginalisations. Il s'agit ensuite de présenter ces multiples pratiques discursives sans chercher à les réduire²⁵⁷. Ces théorisations ne doivent cependant pas amener à conclure que les différences ne permettent pas aux femmes et aux féministes d'être solidaires les unes des autres. Elles ne doivent pas non plus amener à « tolérer » les différences, comme si elles pouvaient être admises malgré leur caractère déviant, ce qui mènerait à les occulter de nouveau, ou qui laisserait croire qu'elles ne sont que source de division entre les sujets. Anzaldúa et d'autres féministes « de couleur » cherchent à élaborer des théorisations qui soulignent l'interconnexion des sujets malgré leurs différences, mais au travers de ces différences²⁵⁸ : «*As women, we have been taught to either ignore our differences or to view them as causes for separation and suspicion rather than as forces for change. [...] The failure of the academic feminists to recognize difference as a crucial strength is a failure to reach*

²⁵⁵ Y. Yarbro-Bejarano (1994). *Loc. cit.*, p. 6.

²⁵⁶ A. Keating (2009a). *Op. cit.*, p. 85.

²⁵⁷ N. Alarcón (1990). *Op. cit.*, p. 356.

²⁵⁸ R. Aanerud (2002). *Op. cit.*, p. 73.

beyond the first patriarchal lesson. Divide and conquer, in our world, must become define and empower. »²⁵⁹.

Anzaldúa insiste sur le risque que cette interconnexion comporte : « *Nothing is more difficult than identifying emotionally with a cultural alterity, with the Other. [...] One has to leave the permanent boundaries of a fixed self, literally "leave" oneself and see oneself through the eyes of the Other.* »²⁶⁰. Elle souligne que ce risque est inévitable pour bâtir des ponts avec les autres sujets, pour reconnaître l'interconnexion. Elle note aussi que les catégorisations ambiguës sont frustrantes et déstabilisantes, même pour les *nepantleras*²⁶¹. Nous suggérons que c'est l'intérêt dans un projet commun, la lutte contre l'exclusion et la marginalisation sur la base des différences, qui permet aux sujets de franchir ce pas. Il ne s'agit donc pas de postuler un point commun qu'ont chacune des sujets, si ce n'est une valeur politique partagée. Cette valeur politique pour Anzaldúa, est indissociable de la spiritualité, comprise comme un amour porté aux autres sujets, une volonté d'œuvrer à leur bien-être, puisqu'elles sont reliées entre elles et à soi.

Prendre ce risque, c'est donc adopter la conception relationnelle du monde élaborée par Anzaldúa. Et cette idée d'interconnexion vise à développer une conception de la subjectivité qui rende possible la création de solidarités entre les sujets. Pour elle, l'intérêt n'est pas d'élaborer des théorisations précises, absolues de la subjectivité – ce qui peut parfois être frustrant –, mais de les laisser ouvertes à l'ambiguïté, la fluidité, la multiplicité :

The mestiza is invaluable as a metaphor for hybrid subjectivity, in my view, because it captures both the desire for identity and the impossibility of it. One identifies with it expressly because of the impossibility of theorizing generally and

²⁵⁹ A. Lorde (1983 [1981]). « The Master's Tools Will Never Dismantle The Master's House » In. C. Moraga et G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 99-100.

²⁶⁰ G. E. Anzaldúa (1990b). « En rapport, In Opposition: Cobrando cuentas a las nuestras » In. G. E. Anzaldúa (dir.). *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. 144. Emphase de l'auteure.

²⁶¹ G. E. Anzaldúa (2002a). « Preface : (Un)natural Bridges, (Un)safe spaces » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 3.

*in advance how different axes of identity mesh with and/or resist others as they produce either an individuated or collective subject. [...] the mestiza works allegorically to convey the ways in which hybrid subjectivity unsettles unitary categories, destabilizes subjectivity and undermines any hierarchization of oppression.*²⁶²

En utilisant une figure qui déstabilise les catégories, elle ne cherche pas à ébranler les liens entre les sujets. Au contraire, elle invite à adopter sa conception relationnelle de la subjectivité : son idée d'interconnexion des sujets pour créer ces liens de solidarité au travers des différences. Avec Lorde, elle propose de faire des différences une force de lutte politique²⁶³. Pour bien comprendre, la position défendue par Anzaldúa ne signifie pas qu'il faille cesser de tenir compte des différences, mais elle implique de cesser de se tourner inconditionnellement vers les politiques identitaires. Comme le souligne Keating : « *Identity politics has been extremely useful: we've invented and found specific names and labels that affirm us, give us self-confidence, agency, a sense of belonging, a place to call "home."* But at some point – no matter how effective these labels seem to be – they will fail us. They will be walls rather than doorways. »²⁶⁴. Anzaldúa ne rejette pas ces catégories, comme nous l'avons souligné, elles sont advenues historiquement, donc tenter de les rejeter et de modifier à son gré ou prétendre y arriver est vain : il vaut mieux travailler à partir d'elles pour les élargir et pour en proposer d'autres conceptions. Elle propose de tenir compte des différences, sans s'enfermer dans une impasse.

2.3 Une force de lutte politique basée sur la solidarité

Pour Anzaldúa, ces nouvelles théorisations des différences et de la subjectivité permettent de fonder une force de lutte politique qui ne repose pas sur l'idée d'unité mais sur celle de

²⁶² M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 50.

²⁶³ A. Lorde (1983 [1981]) « The Master's Tools Will Never Dismantle The Master's House » In. C. Moraga et G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 99.

²⁶⁴ A. Keating (2002b). « Forging El Mundo Zurdo: Changing Ourselves, Changing the World » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 529. Emphase de l'auteure.

solidarité. La théoricienne présente l'unité comme étant homogénéisante, monolithique : comme une oblitération des différences²⁶⁵ :

*This idea [unity] implies that we can't live separately yet be connected. But we can! We can live separately, connect, and be together. But I'd rather call it "in solidarity," "in support of," "en conocimiento," rather than "united." Unity always privileges one voice, one group. En conocimiento . . . everybody has their own space and can say their own thing and recognize that here's another group that has their own thing and say their own thing, but there are connections, commonalities as well as differences. And the differences don't get erased and the commonalities don't become all-important; they don't become more important than the differences or vice versa.*²⁶⁶

Pour Anzaldúa, l'unité et la solidarité sont mutuellement exclusives, et la poursuite de l'une entrave l'atteinte de l'autre²⁶⁷. Autrement dit, l'effacement des différences nuit à la création de liens de solidarité parce qu'elle masque les relations de pouvoir entre les sujets tout en les perpétuant. L'idée d'unité implique qu'il faille être identique, ou laissée en plan. L'idée de solidarité implique de créer des alliances qui permettent : « *to live fearlessly with and within difference* »²⁶⁸, sans balayer les dissensions et les conflits.

Chez Anzaldúa, la solidarité est une affinité qui se développe dans le *conocimiento* et qui pousse des sujets différentes à s'organiser entre elles et à se soutenir dans leurs luttes politiques. C'est la prise de conscience de l'appartenance à un tout, la prise de conscience de l'interconnexion de chacune des sujets qui motive cette alliance : « *Viewed from this broader perspective, differences become less threatening. We don't need to break the world into rigid categories and hide behind masks of sameness which demand that we define ourselves in opposition to others.* »²⁶⁹. Dans cette solidarité, les points communs entre les sujets ne relèvent pas uniquement de leurs expériences identiques : « *Instead,*

²⁶⁵ G. E. Anzaldúa (2000a). « Making Choices: Writing, Spirituality, Sexuality, and the Political. An Interview with AnaLouise Keating (1991) » In. A. Keating (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews/Entrevistas*. New York : Routledge, p. 157.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ N. Alarcón (1990). *Op. cit.*, p. 364.

²⁶⁸ T. M.-H. Trinh (1989). *Op. cit.*, p. 84.

²⁶⁹ A. Keating (2002b). *Op. cit.*, p. 522.

commonalities indicate complex points of connection that negotiate among sameness, similarity, and difference – a potent mixture brewed from all three.»²⁷⁰. La solidarité proposée par Anzaldúa n'est pas un moyen de chercher les points communs pour incorporer les différences dans un ensemble plus large; elle permet de comprendre cet ensemble comme disparate et de penser que ces différences sont le fruit de relations de pouvoir contingentes. La solidarité est possible au travers des différences à cause de leur dimension relationnelle; les femmes et les féministes « blanches » peuvent lutter contre le racisme, même si elles ne sont pas marginalisées par cette expérience, puisqu'elles sont partie prenante de cette relation de pouvoir. Cette dimension relationnelle révèle pour Anzaldúa une responsabilité de toutes dans le sort de chacune, puisque toutes y sont liées²⁷¹.

Pour résumer dans les mots de Keating : « *To be sure, we have no maps, no clear-cut plans, and no definitive solutions.* »²⁷². Malgré tout, l'intérêt pour l'interconnexion telle que la propose Anzaldúa demeure. En effet, nous avons montré en quoi ses théorisations des différences et de la subjectivité permettent de contester la violence épistémologique. De surcroît, l'interconnexion permet de contester l'idée que seules les sujets marginalisées aient à lutter contre leur marginalisation; elle en donne aussi la responsabilité aux sujets privilégiés. Elle tend vers la création d'alliances en fonction de valeurs politiques, plutôt qu'en fonction de la subjectivité. Non pas que les sujets puissent dépasser ou remplacer leur subjectivité ou encore que celle-ci ne soit pas déterminante dans les savoirs et les formes de résistance des sujets²⁷³. Comme l'ont souligné les militantes du *Combahee River Collective*, les alliées les plus faciles à trouver sont souvent celles qui partagent une expérience

²⁷⁰ *Ibid.* p. 519.

²⁷¹ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « Foreword to the Second Edition » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. iv.

²⁷² A. Keating (2009a). *Op. cit.*, p. 95.

²⁷³ L. M. Alcoff (2000). « Who's Afraid of Identity Politics ? » In. P. M. L. Moya & M. R. Hames-Garcia, (dirs.). *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*. Berkeley : University of California Press. p. 334-335.

similaire et l'interprètent de la même façon²⁷⁴. Toutefois, la subjectivité ne devrait pas représenter une frontière à la création d'alliances. Elle ne devrait pas être comprise comme naturelle, unitaire et immuable²⁷⁵ :

*I have been terrified of writing this essay because I will have to own up to the fact that I do not exclude whites from the list of people I love, two of them happen to be gay males. For the politically correct stance we let color, class, and gender separate us from those who would be kindred spirits. So the walls grow higher, the gulfs between us wider, the silences more profound.*²⁷⁶

Anzaldúa a défendu cette position à différentes époques de sa vie²⁷⁷. Elle est demeurée profondément convaincue de la capacité des sujets à entrer en dialogue, à communiquer pour forger des alliances, malgré le danger de recouvrement des différences (ou de violence épistémologique) souligné par de nombreuses féministes « de couleur ». Des incommensurabilités peuvent frapper ce dialogue, mais cela ne devrait pas être considéré comme un échec : « [...] *these moments of ultimate failure of communication should not be encountered with regret, but rather should be accepted as the starting point for a more modest feminism* [...] »²⁷⁸. C'est-à-dire qu'il importe de formuler des théorisations féministes qui, pour éviter de réitérer des formes de violence épistémologique, ne tentent pas de « résoudre » les différences pour présenter une subjectivité faussement unitaire qui entrave l'idée d'interconnexion.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 313-314.

²⁷⁵ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 160.

²⁷⁶ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « La Prieta » In .C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 206.

²⁷⁷ Voir notamment G. E. Anzaldúa (2009). « The New Mestiza Nation : A Multicultural Movement » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 210. Et G. E. Anzaldúa (2002b). *Op. cit.*, p. 570.

²⁷⁸ I. Ang (2001 [1995]). *Op. cit.*, p. 396-397.

CHAPITRE III

UNE POLITIQUE DE L’AFFILIATION POUR LUTTER CONTRE L’EXCLUSION

[...] it is the consideration of the excluded evoked by the name Chicana that provides the position for multiple cultural critiques: between and within, inside and outside, centers and margins²⁷⁹.

Nous avons proposé, dans le second chapitre, de résister à la violence épistémologique à l’aide d’une conception multiple et fluide de la subjectivité, comme le fait Anzaldúa. Nous nous intéresserons, dans ce chapitre, aux limites de cette résistance, ce qui nous amènera à présenter le projet politique d’Anzaldúa : *El Mundo Zurdo*²⁸⁰ qui est mis en place par une politique de l’affiliation. Nous soutiendrons qu’il n’est pas possible de résister aux attaques menées au niveau épistémologique en prétendant occuper une position d’extériorité par rapport au processus de subjectivation. En conséquence, la proposition de résistance de l’intérieur, offerte par Anzaldúa, nous semble la plus efficace pour lutter contre l’exclusion. Pour traiter des limites de cette résistance, nous utiliserons les théorisations féministes poststructuralistes et des féministes « de couleur », puisque ce sont celles qui se sont le plus attardées à remettre en question la subjectivité soi-disant universelle proposée par les féministes « blanches »²⁸¹. Finalement, nous exposerons la manière dont la politique de

²⁷⁹ N. Alarcón (1999). « Chicana Feminism: In the Tracks of “The” Native Woman » In. C. Kaplan, N. Alarcón & M. Moallem (dirs.). *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham : Duke University Press. p. 64.

²⁸⁰ Nous proposons de traduire ce concept par : « monde à l’envers », voir la section 3.2.2 à cet effet.

²⁸¹ M. Lloyd (2005). *Beyond Identity Politics : Feminism, Power & Politics*. London : Sage Publications. p. 31.

l'affiliation d'Anzaldúa, son projet politique, permet de résister aux trois formes de violence épistémologique, identifiées au chapitre précédent.

3.1 Résister à la violence épistémologique

La solidarité que propose Anzaldúa implique une politisation de la subjectivité. C'est-à-dire que la solidarité s'établit sur la base de la subjectivité non parce que celle-ci possède une essence propre, mais plutôt parce qu'elle est constituée par des pratiques discursives – des pratiques politiques. Comme le souligne C. T. Mohanty :

*I believe the unity of women is best understood not as a given, on the basis of a natural/psychological commonality; it is something that has to be worked for, struggled toward – in history. What we need to do is articulate ways in which the historical forms of oppression relate to the category "women" and not to try to deduce one from the other. And it is here that a formulation of feminist solidarity or coalition makes sense [...]*²⁸²

Chez les féministes poststructuralistes également, la constitution de la subjectivité n'est pas un motif pour délaissier le champ du politique, mais au contraire, une raison de s'y investir avec force²⁸³ : d'étudier les pratiques discursives qui constituent la subjectivité et de reconnaître sa propre implication dans l'articulation de ces pratiques, que ce soit pour les contrer ou au contraire, pour les soutenir.

À l'instar d'Anzaldúa, les féministes poststructuralistes ont proposé de transformer la conception féministe de la subjectivité²⁸⁴. Nous soutenons que cette transformation vise à résister aux formes de violence épistémologique identifiées dans le chapitre précédent. Toutefois, cette résistance reste contenue : les sujets ne peuvent inventer une position

²⁸² C. T. Mohanty (2003c). « Sisterhood, Coalition, and the Politics of Experience » In. *Feminism Without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. London : Duke University Press. p. 116.

²⁸³ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 11.

²⁸⁴ Voir notamment N. Alarcón (1996). « Conjugating Subjects in the Age of Multiculturalism » In. A. Gordon & C. Newfield (dirs). *Mapping multiculturalism*. Minneapolis, Minn : University of Minnesota Press. p. 135. Et M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 27.

d'extériorité à partir de laquelle elles résistent aux pratiques discursives qu'elles interpellent. Pour les féministes poststructuralistes, le processus d'assujettissement en tant que tel rend impossible cette position d'extériorité. Ces dernières et les féministes postcoloniales ont également insisté sur le concept de positionnalité qui montre les limites d'une résistance à partir d'une telle position. La conception relationnelle de la subjectivité pose également des limites à ce type de résistance.

3.1.1 Limites à la résistance de l'extérieur à la violence épistémologique

Suivant les théorisations de l'assujettissement de Foucault, les féministes poststructuralistes se sont intéressées au concept de subjectivation. Pour ces dernières, le sujet est constitué par des pratiques discursives : sans elles, il n'y a pas de sujet. Pour les féministes poststructuralistes, le sujet n'est pas antérieur aux pratiques discursives, qui sont des pratiques politiques. En ce sens, il n'y a pas de sujet qui puisse briguer une position d'extériorité par rapport à la subjectivation pour la contester. Pour lutter contre les pratiques discursives qui entretiennent des formes de violence épistémologique, les sujets doivent (ré)articuler ces pratiques qui (ré)itèrent leur subjectivité, plutôt que de prétendre les balayer. C'est parce que la subjectivité n'est jamais complètement achevée, qu'elle doit toujours être réitérée, qu'il est possible pour les sujets de résister à certaines pratiques discursives et à leurs effets. Comme le soutient Butler : « *That subject is neither a ground nor a product, but the permanent possibility of a certain resignifying process, one which gets detoured and stalled through other mechanisms of power, but which is power's own possibility of being reworked.* »²⁸⁵. Bref, suivant les théorisations de la subjectivation des féministes poststructuralistes, les sujets qui contestent les pratiques discursives ne sont pas exemptes des effets de ces mêmes pratiques, c'est-à-dire leur propre subjectivation.

²⁸⁵ J. Butler (1995 [1991]). « Contingent Foundations : Feminism and the Question of "Postmodernism" » In. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell & N. Fraser (dirs.). *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*. New York : Routledge. p. 47.

Les théoriciennes postcoloniales et certaines féministes poststructuralistes utilisent le concept de positionnalité de manière similaire. En effet, elles soutiennent qu'il n'existe pas de position d'extériorité qui permette d'échapper à la subjectivation. Plus spécifiquement, elles affirment que les identités, à la fois multiples et fluides, représentent des positions occupées par les sujets dans des rapports sociaux : « *To say that we have an identity is just to say that we have a location in social space, a hermeneutic horizon that is both grounded in a location and an opening or site from which we attempt to know the world.* »²⁸⁶. En ce sens, Alcoff souligne qu'il est incohérent de chercher à occuper une position d'extériorité²⁸⁷. Le positionnement des sujets s'opère par un ensemble de pratiques discursives et des processus historiques, jamais monolithiques ou totaux, qui façonnent la subjectivité et un environnement dont le sujet fait partie²⁸⁸. Ceci implique à la fois que les sujets ne préexistent pas aux relations de pouvoir contingentes qui les constituent et que leurs positionnements demeurent malgré tout les seuls sites de résistance possibles²⁸⁹. Par exemple, dans le cas du racisme, cela suggère que les « différences raciales » existent parce que des sujets articulent des pratiques discursives racistes qui constituent ces différences en prétendant qu'elles préexistent aux rapports politiques²⁹⁰. Plus encore, cela implique que les subjectivités racialisées sont constituées par des pratiques discursives qui rendent les sujets étrangers les unes aux autres et dés-historicisent la subjectivation²⁹¹. Ainsi, les théoriciennes poststructuralistes et postcoloniales qui utilisent le concept de positionnalité visent à historiciser la subjectivité pour faire apparaître les pratiques discursives qui l'ont constituée,

²⁸⁶ L. M. Alcoff (2000). « Who's Afraid of Identity Politics ? » In. P. M. L. Moya & M. R. Hames-Garcia (dirs.). *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*. Berkeley : University of California Press. p. 335.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ J. W. Scott (1992). « Multiculturalism and the Politics of Identity » In. *October*, Vol. 61. p. 16.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 14-15.

²⁹⁰ D. T. Goldberg (1993). *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford : Blackwell. p. 56. Cet argument fait notamment l'objet du texte « Contingent Foundations » de J. Butler : J. Butler (1995 [1991]). « Contingent Foundations : Feminism and the Question of "Postmodernism" » In. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell & N. Fraser (dirs.). *Op. cit.*, p. 35-57.

²⁹¹ D. T. Goldberg (1993). *Op. cit.*, p. 207.

ou du moins pour rappeler que la subjectivité relève de processus historiques traversés par des relations de pouvoir²⁹².

De plus, ces théoriciennes utilisent le concept de positionnalité pour traiter de la difficulté de résister à la violence épistémologique, lorsqu'elles soutiennent qu'il est rattaché à la possibilité pour les sujets d'émettre des discours critiques de cette violence²⁹³. Elles explorent les manières dont la réitération de pratiques discursives produisant de l'exclusion permet de les contester; les manières de souligner leur violence pour l'apaiser et pas seulement la répéter. Nous soutenons qu'il est nécessaire et souhaitable de révéler cette violence occultée puisque ce n'est qu'à partir d'elle qu'il devient possible pour les sujets de la résoudre. Cela implique bien sûr de la réitérer d'une certaine façon, mais lorsqu'elles sont occultées, elles ne le sont pas moins. Pour contester la violence épistémologique, des savoirs critiques doivent s'articuler à des pratiques discursives, ce qui est possible puisque les pratiques discursives dominantes ne sont jamais monolithiques et absolues. Ainsi, des pratiques discursives critiques peuvent émerger pour résister aux attaques épistémologiques, mais elles ne sont jamais produites à partir d'une position d'extériorité. Ces pratiques critiques sont celles qui contestent les savoirs admis comme légitimes et en proposent d'autres, comme le fait Anzaldúa avec son concept de *conocimiento* : « *It is time for us to move beyond confining parameters of what qualifies as knowledge. When we refuse to consider the value of knowledge that is rooted in the body, in the psyche, in paralogical experience, we fail to challenge colonialist, post-Renaissance, Euro-Western conceptions of reality.* »²⁹⁴.

²⁹² J. W. Scott (1992). *Op. cit.*, p. 16.

²⁹³ C'est la problématique présentée par G. C. Spivak dans « Can the Subaltern Speak? » : G. C. Spivak (2006 [1995]). « Can the Subaltern Speak? » In. B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (dirs). *The Post-Colonial Studies Reader*. New York : Routledge. p. 28-38.

²⁹⁴ G. E. Anzaldúa (2009). « Foreword to Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit » In. A. Keating (dir.). (2009b). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. p. 230.

Résister à la violence épistémologique à partir d'une position d'extériorité s'avère problématique parce que cela suppose que la subjectivité contestée n'est que négative et qu'elle se suffit à elle-même : qu'elle n'est pas constituée en relation avec d'autres. Les féministes « de couleur » ont fait un travail important pour valoriser leur subjectivité et la présenter comme une source de fierté et de force²⁹⁵, ce qui permet d'en rappeler la fluidité. Chez les poststructuralistes, la possibilité de valoriser la subjectivité est liée à la nécessité de sa répétition, inhérente au processus de subjectivation. La subjectivité n'a pas de valeur en soi : elle l'acquiert par les pratiques discursives, qui sont, comme nous l'avons souligné, ancrées dans un contexte historique. Les « différences » ne sont perceptibles que dans la mesure où elles sont relationnelles; elles n'acquièrent de valeur que parce qu'elles sont constituées en opposition ou par contraste.

Bref, la subjectivité est relationnelle. Cela signifie, puisqu'elle n'a pas de valeur intrinsèque, qu'il est possible d'y donner une valeur et un sens différent, qui permette de résister à la violence épistémologique. Néanmoins, cela implique aussi, vu son caractère relationnel, que cette recomposition doit passer par l'articulation de pratiques discursives qui défient à la fois les rapports politiques qui ont mené à la subjectivation et leurs effets : la distribution des positions qu'ils concèdent. Si le sens n'est jamais complètement fixé et qu'il est toujours possible de le contester, il n'est pas moins opérationnel. Cette reformulation ne peut se faire que par les sujets, donc d'une position de l'intérieur.

3.1.2 Repenser la subjectivité en lien avec la politique de l'affiliation

Pour Anzaldúa, tout changement politique doit d'abord s'opérer au niveau de la subjectivité²⁹⁶. La politique de l'affiliation implique donc une constitution consécutive de

²⁹⁵ S. Bickford (1997). « Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship » In. *Hypatia*, Vol. 12, No. 4. p. 119. Voir notamment les théoriciennes de la *standpoint theory* comme Patricia Hill Collins.

²⁹⁶ G. E. Anzaldúa (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco : Spinsters / Aunt Lute. p. 109.

celle-ci : elle doit permettre de faire des différences entre les sujets une source d'affiliation, plutôt qu'une source de séparation. Nous avons soutenu que la subjectivité multiple et fluide, telle que théorisée par Anzaldúa, permet de théoriser les différences pour les comprendre de manière relationnelle. Cette subjectivité permet de créer des alliances sans présupposer une identité commune et figée des sujets qui en font partie : ces alliances sont le résultat de pratiques discursives qui mettent en évidence les relations entre les sujets et qui participent ainsi à la constitution même de leur subjectivité²⁹⁷.

La politique de l'affiliation, comme *El Mundo Zurdo*, n'est pas une finalité politique, mais plutôt un processus de réitération de la subjectivité et de renégociation du vivre-ensemble. En effet, la subjectivité est liée au vivre-ensemble : « [...] *as an effect of politics; an effect generated in exclusionary and power-invested ways.* »²⁹⁸ La subjectivité est constituée dans et par des pratiques discursives qui placent certains sujets au centre et en marginalisent d'autres, rejettent la prétention de certaines à une subjectivité légitime, interdisent ou autorisent des (re)théorisations de la subjectivité. Avec le concept de *nepantla*, Anzaldúa envisage les transformations de la subjectivité comme un processus douloureux et difficile, mais n'élabore pas d'autres limites à cette transformation. Seules les limites liées à l'engagement individuel des sujets dans ce processus semblent faire obstacle, pour Anzaldúa, à la *nepantla*. Nous soutenons qu'il y a davantage de limites à la transformation de la subjectivité, et conséquemment à la résistance à la violence épistémologique et ce, même à partir d'une position de l'intérieur.

3.1.3 Limites à la résistance de l'intérieur à la violence épistémologique

Premièrement, les transformations liées à la subjectivité sont limitées par son ancrage historique. C'est-à-dire que la subjectivité est constituée par des pratiques discursives liées à un contexte historique, politique et social particulier. Les possibilités de resignification de

²⁹⁷ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 163.

²⁹⁸ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 6. Emphase de l'auteure.

différentes formes de subjectivité sont contraintes par ce contexte : il n'est pas possible d'en faire table rase. La transformation de la subjectivité n'admet pas n'importe quelle modification ni ne donne n'importe quel sens à la subjectivité. Celle-ci doit être en lien avec son contexte historique, sans quoi elle ne peut s'inscrire en tant que réitération d'une pratique discursive antérieure. Les transformations de la subjectivité, comme elles s'effectuent à partir d'une position de sujet, pour modifier des pratiques discursives sur la subjectivité, doivent pouvoir s'inscrire en filiation avec des pratiques antérieures. Ainsi, toutes les tentatives de resignification ne sont pas efficaces : elles doivent notamment tenir compte des rapports de pouvoir inégalitaires, des exclusions et des marginalisations en jeu, pour faire apparaître cette filiation.

Cette limitation à la transformation de la subjectivité engendre un écueil : celui de réifier et de renforcer les catégories sur lesquelles sont fondées des exclusions par des politiques identitaires qui se bornent à valoriser les formes de subjectivité marginalisées. Anzaldúa, à propos du mouvement des personnes en situation de handicap, écrit : « *We get locked in a position of reclaiming power from the sources that produced a sense of powerlessness in the first place. [...] The "disability" movement, like other identity-based movements, may be effective for short-term political gains, but will it attain long-term visions of social justice?* »²⁹⁹. Alors que le problème politique tient à la relation entre des sujets, ce type de politique identitaire, bien qu'utile à certains égards, ne porte que sur un seul des termes de la relation et non sur la relation en elle-même. Le terme dominant s'en sort indemne, sans être identifié comme faisant partie du problème³⁰⁰. Bref, le problème avec les politiques identitaires est que celles-ci sont des pratiques discursives qui tendent à réifier les subjectivités marginalisées pour les revaloriser, plutôt que de les transformer, de souligner

²⁹⁹ G. E. Anzaldúa (2009) « Disability and Identity » In. A. Keating (dir.). (2009b). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. p. 302.

³⁰⁰ P. Purtschert & K. Meyer (2009). « Différences, pouvoir, capital : réflexions critiques sur l'intersectionnalité » In. E. Dorlin (dir.) *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses universitaires de France. p. 132.

leur caractère fluide et multiple pour favoriser l'affiliation et la résistance à la marginalisation. Autrement dit, elles n'accordent pas à la subjectivité un caractère relationnel comme le propose Anzaldúa.

Deuxièmement, les transformations de la subjectivité sont limitées, en ce sens qu'elles ne permettent pas de « libérer » les sujets de toutes formes de marginalisation et d'exclusion, de leur donner accès à une subjectivité « naturelle », pré-politique. Pour les féministes poststructuralistes, l'intérêt n'est pas de voir si la conception dominante de la subjectivité correspond ou non à cette subjectivité « naturelle ». Celle-ci a, suivant une conception modérée de l'épistémologie poststructuraliste, peu d'intérêt car elle n'est pas celle qui prévaut dans les rapports sociaux présents; ou, suivant une conception radicale de l'épistémologie poststructuraliste, n'existe simplement pas, car les sujets ne peuvent être constituées que dans des rapports politiques³⁰¹. C'est pourquoi l'intérêt des poststructuralistes porte sur l'exclusion :

*There is no essential self that is distorted or denied by social, economic or political structures, only a variety of subjects constituted by and constituting themselves through the interplay of competing discourses and practices. These subjects may be differentially positioned, such that some are authorized to speak while others are deemed incompetent, and where the knowledge of some is deemed superior to the knowledge of others, thereby creating matrices of inequality and patterns of pathology and normality that encode populations.*³⁰²

Les pratiques discursives qui visent à résister à différentes formes de violence épistémologique peuvent elles-mêmes engendrer de nouvelles marginalisations et exclusions. Ces pratiques discursives disciplinent aussi les sujets : elles les subjectivent et donc les *assujettissent*³⁰³. C'est le propre de cette position de résistance de ne pas proposer une subjectivité complètement libre des rapports de pouvoir. Tant qu'il y a assujettissement,

³⁰¹ M. Maynard (2001 [1994]). « 'Race', Gender and the Concept of 'Difference' in Feminist Thought » In. K.-K. Bhavnani (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 126-127.

³⁰² M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 23.

³⁰³ Voir la page 11 du premier chapitre pour la distinction entre subjectivation et assujettissement.

il y a des distinctions qui sont établies entre les sujets. Pour Hall : « *All the social movements which have tried to transform society and have required the constitution of new subjectivities, have had to accept the necessarily fictional, but also the fictional necessity, of the arbitrary closure which is not the end, but which makes both politics and identity possible.* »³⁰⁴. L'idée que la subjectivité ne puisse jamais être absolue, mais qu'elle doive absolument être, implique qu'il y ait une critique continue des formes de violence épistémologique qui l'affectent.

Ainsi, la politique ne concerne pas le retrait des sujets des relations de pouvoir, mais la critique et le réarrangement constant de ces relations. Autrement dit, les pratiques discursives critiques ne sont pas importantes en raison de leur remplacement effectif des pratiques discursives hégémoniques, mais plutôt en raison du doute qu'elles sèment quant à la validité et la désirabilité des pratiques discursives hégémoniques et en raison au travail de contestation politique qu'elles permettent³⁰⁵. Comme l'illustre Rosi Braidotti : « [...] *these practices open up in-between spaces where new forms of subjectivity can be explored. In other words, it is not the parody that will kill the phallogocentric posture, but rather the power vacuum that parodic politics may be able to engender.* »³⁰⁶. Cette contestation, mise en place par le *mestizaje* chez Anzaldúa, permet de jeter les bases d'une subjectivité multiple et fluide pour résister à la violence épistémologique; une subjectivité cohérente avec sa politique de l'affiliation. Le travail critique, qui doit continuellement être effectué pour débusquer les formes de violence épistémologique, doit s'appliquer non seulement aux pratiques discursives hégémoniques, mais aussi aux pratiques discursives critiques. Comme nous l'avons souligné, pour Anzaldúa *El Mundo Zurdo* n'est pas une fin en soi : il doit

³⁰⁴ S. Hall. (1997 [1987]). « Minimal Selves » In. A. Gray & J. McGuigan (dirs.). *Studying Culture: An Introductory Reader*. New York : Arnold. p. 137.

³⁰⁵ J. Butler (1995 [1991]). « Contingent Foundations : Feminism and the Question of "Postmodernism" » In. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell & N. Fraser (dirs.). *Op. cit.*, p. 50.

³⁰⁶ R. Braidotti (1994). *Nomadic Subjects : Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York : Columbia University Press. p. 7.

continuellement faire l'objet d'un travail critique pour éviter de prêter flanc aux trois formes de violence épistémologique.

3.2 *El Mundo Zurdo* : une politique de l'affiliation pour lutter contre l'exclusion

La politique de l'affiliation est fondamentalement une proposition de vivre-ensemble qui vise à lutter contre l'exclusion. Nous avons soutenu, dans le deuxième chapitre, que les théorisations des différences sont susceptibles d'entraîner différentes formes de violence épistémologique. Anzaldúa et d'autres féministes « de couleur » proposent de théoriser les différences pour en faire une source d'alliances, plutôt que de les comprendre comme des déviations, des sources de divergence et de distanciation. Nous présenterons dans cette section la politique de l'affiliation d'Anzaldúa, d'abord en la mettant en lien avec les théorisations postcoloniales et avec la politique de la reconnaissance; ensuite en présentant les principales caractéristiques du *Mundo Zurdo* et finalement nous montrerons en quoi cette politique de l'affiliation implique de repenser la subjectivité, pour lutter contre la violence épistémologique et l'exclusion qui en découle.

3.2.1 La politique de l'affiliation d'Anzaldúa : ses liens avec les théorisations postcoloniales et de la reconnaissance

La politique de l'affiliation d'Anzaldúa est liée à ses concepts de *mestiza*, de *nepantla*, de *conocimiento* et d'activisme spirituel, présentés dans le premier chapitre. Cette proposition politique émerge de ses théorisations, qu'elles se rattachent davantage à la subjectivité comme les concepts de *mestiza* et de *nepantla* ou qu'elles soient plutôt liées à la compréhension et à la transformation du monde, comme les concepts de *conocimiento* et d'activisme spirituel. Ces concepts amènent à une conception relationnelle (du monde, de la subjectivité et des différences) qui se reflète dans la littérature postcoloniale par les concepts d'hybridité et de métissage, entre autres. Comme le remarque Felski :

Such concepts as hybridity, creolization, and métissage, while not uncontested within postcolonial studies, strike me as offering the most viable alternative to the current doxa of difference. [...] Instead of endorsing a drift toward an ever greater atomization of identity, such metaphors allow us to conceive of multiple, interconnecting axes of affiliation and differentiation. Affiliation, I would stress, does not preclude disagreement but, rather, provides its necessary precondition; it is only in the context of shared premises, beliefs, and vocabularies that dissent becomes possible.³⁰⁷

Bref, la politique de l'affiliation d'Anzaldúa, comme différentes propositions d'hybridité qui émergent de la littérature postcoloniale, vise à créer une communauté au travers des différences.

Il importe de souligner qu'Anzaldúa n'utilise pas le concept d'hybridité. Elle emploie celui de *mestizaje* en lien avec son concept de *mestiza*. Toutefois, ces concepts se ressemblent, puisqu'ils mettent en lumière les interactions continues entre des entités culturelles – elles-mêmes en mutation – qui les transforment en y intégrant certains éléments. Cette intégration a pour effet de modifier le sens des éléments « indigènes » et « exogènes ». Autrement dit, l'hybridité et le *mestizaje* ont en commun d'être des pratiques discursives qui, en réitérant des éléments à propos de cultures « indigènes », jusque là tenues à l'écart, intègrent des éléments « exogènes ». Cela a pour effet de modifier le sens accordé tant aux éléments « mixtes » qu'aux éléments « indigènes » et « exogènes ». De cette façon, ces pratiques discursives mettent en lumière le potentiel de résistance à la violence épistémologique qui découle d'une position « d'intériorité », par les sujets positionnées dans les rapports sociaux. Dans les mots de Smith :

So "hybridity" can become a term not for the mixing of once separate and self-contained cultural traditions, but rather for the recognition of the fact that all culture is an arena of struggle, where self is played off against the purportedly "other," and in which the attempts of the dominant culture to close and patrol its

³⁰⁷ R. Felski (2000 [1997]). « The Doxa of Difference » In. E. Allen & J. A. Howard (dirs.). *Provoking Feminisms*. Chicago : University of Chicago Press. p. 82. Emphase de l'auteure.

*hegemonic account are threatened by the return of minority stories and histories, and by strategies of appropriation and reevaluation.*³⁰⁸

Autrement dit, les concepts d'hybridité et de *mestizaje* permettent de comprendre les différences sur un mode relationnel : ils permettent de dévier la forme de violence épistémologique liée à la prise en compte des seules différences de l'Autre. Ils rappellent qu'aucune pratique discursive n'est totale, qu'il est possible pour les sujets de rendre visibles les marginalisations et de contester les pratiques discursives qui les engendrent. L'hybridité et le *mestizaje*, comme la politique de l'affiliation d'ailleurs, ne sont *pas* des pratiques qui homogénéisent ou font la synthèse des entités culturelles et des différences des sujets : « *Hybridity here has interrogative effects, it is a sign of challenge and altercation, not of congenial amalgamation or merger.* »³⁰⁹. Ce sont des pratiques de politisation des différences et des positions : elles révèlent leur fondement dans les pratiques discursives hégémoniques et articulent des pratiques de résistance. L'hybridité et le *mestizaje* soulignent : « [...] *the fundamental uneasiness inherent in our global condition of togetherness-in-difference.* »³¹⁰, soit la difficulté de traiter des différences en termes relationnels. Ainsi, associer l'hybridité et le *mestizaje* à des pratiques d'homogénéisation est inapproprié, si l'on souhaite respecter le sens que lui accordent les théoriciennes postcoloniales et Anzaldúa. Au contraire, pour elles, il n'est pas possible d'effectuer cette homogénéisation : d'abord parce que certaines différences sont irréconciliables et ensuite parce que le sens attribué aux différences circule constamment. La mutation des éléments « indigènes » et « exogènes » et la répétition des pratiques discursives à leur propos empêchent d'en figer, d'en isoler et d'en capter complètement le sens, ce qui s'avérerait nécessaire pour assimiler et homogénéiser ces éléments.

³⁰⁸ A. Smith (2004). « Migrancy, Hybridity and Postcolonial Literary Studies » In. N. Lazarus. (dir.). « Introducing Postcolonial Studies » In. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 252. Emphase de l'auteur.

³⁰⁹ I. Ang (2001). « Conclusion: Together-in-Difference (The Uses and Abuses of Hybridity) » In. *On Not Speaking Chinese: Living Between Asia and the West*. New York : Routledge. p. 198.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 200. Emphase de l'auteure.

Anzaldúa propose donc, avec sa politique de l'affiliation, un mode de vivre-ensemble qui cherche à contrer l'exclusion et la violence épistémologique. Pour elle, cela implique qu'il ne s'agit pas d'une forme politique d'unité ou d'homogénéisation des sujets. Cette proposition peut être associée à un tournant dans la compréhension de la justice en science politique, qui a déplacé l'intérêt des théoriciennes d'une politique de la (re)distribution des positions et des ressources à une politique de la reconnaissance des sujets³¹¹. L'intérêt pour l'articulation de pratiques discursives concernant la subjectivité, l'identité et les différences marque ce tournant, de même que l'attention portée à l'exclusion et à la marginalisation³¹². Ajoutons que les théorisations de la pluralisation, du vivre-ensemble dans les différences, paraissent participer de ce tournant.

3.2.2 *El Mundo Zurdo*

La politique de l'affiliation d'Anzaldúa est une forme politique de coalition, basée sur la solidarité entre les sujets. La base de cette solidarité et de cette coalition est la volonté commune de lutter contre différentes sources de marginalisation et d'exclusion. *El Mundo Zurdo* n'est pas constitué de sujets qui se comprennent nécessairement les unes les autres, mais elles s'y efforcent et savent que ce n'est qu'ensemble qu'elles peuvent résister à l'exclusion :

Only together can we be a force. [...] We are the queer groups, the people that don't belong anywhere, not in the dominant world nor completely within our own respective cultures. Combined we cover so many oppressions. But the overwhelming oppression is the collective fact that we do not fit, and because we do not fit we are a threat. Not all of us have the same oppressions, but we empathize and identify with each other's oppressions. We do not have the same ideology, nor do we derive similar solutions. Some of us are leftists, some of us practitioners of magic. Some of us are both. But these different affinities are not

³¹¹ S. Thompson (2006). *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*. Cambridge : Polity. p. 2-3. Ce qui ne signifie pas que les enjeux liés à la distribution des positions dans la société ne sont plus étudiés ou problématisés. Voir à ce propos : I. Ang (2001). *Op. cit.*, p. 200.

³¹² S. Thompson (2006). *Op. cit.*, p. 3-7.

*opposed to each other. In El Mundo Zurdo I with my own affinities and my people with theirs can live together and transform the planet.*³¹³

Le concept de *Mundo Zurdo* fait appel à un espace imaginaire où sont réunies des sujets différentes les unes des autres, des sujets définies comme « Autres » et leurs alliées. Ce concept peut être représenté par une pièce tissée qui est retournée pour faire apparaître les mailles qui en relient chacun des points, pour faire apparaître l'interconnexion des sujets : c'est un monde de l'envers. Selon Anzaldúa, la formation de coalitions est nécessaire pour susciter des changements d'ordre politique et pour lutter efficacement contre l'exclusion³¹⁴. Ce monde de l'envers est un lieu de réflexion privilégié pour ce faire.

Pour Anzaldúa, *El Mundo Zurdo* n'est pas nécessairement un espace « sécuritaire » pour les sujets qui y sont. C'est un espace qui permet de résister à la marginalisation à partir d'une position de sujet, ce qui est cohérent avec les théorisations des féministes poststructuralistes. C'est une coalition qui implique que les sujets ne s'allient pas uniquement sur la base de l'identité, mais plutôt en vue d'atteindre un objectif politique commun de résistance à la marginalisation. Également, cette coalition implique que les sujets tentent d'ouvrir les frontières de leurs groupes, ce qui peut être pénible et douloureux pour les elles³¹⁵. Bref, pour Anzaldúa il serait faux de croire que le monde de l'envers est idéal et confortable : c'est un espace politique de résistance qu'elle privilégie, pas un lieu libéré de rapports politiques.

C'est la politique de l'affiliation qui permet de créer cet espace politique. Cette politique implique que les sujets s'ouvrent aux différences et qu'elles adoptent cette idée de Susan

³¹³ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « La Prieta » In. C. Moraga et G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York : Kitchen Table / Women of Color Press. p. 209.

³¹⁴ *Id.* (1983 [1981]). « Sans titre, introduction à la section El Mundo Zurdo: The Vision » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 196.

³¹⁵ G. E. Anzaldúa, G. (2002a). « Preface : (Un)natural Bridges, (Un)safe spaces » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 2.

Guerra : « *I am because we are. Whithout expecting sameness.* »³¹⁶ Il ne s'agit pas de penser que les sujets entrent dans une relation fusionnelle ou que l'interconnexion s'opère au détriment de l'autonomie des sujets :

*En conocimiento . . . everybody has their own space and can say their own thing and recognize that here's another group that has their own thing and say their own thing, but there are connections, commonalities as well as differences. And the differences don't get erased and the commonalities don't become all-important; they don't become more important than the differences or vice versa.*³¹⁷

La politique de l'affiliation, telle que la pense Anzaldúa, vise à ce que les sujets prennent conscience de leur interconnexion aux autres sujets, c'est-à-dire qu'elles développent une compréhension relationnelle du monde. L'affiliation est intrinsèquement liée pour Anzaldúa, à la spiritualité des sujets, c'est-à-dire à leur dévouement à cette idée de relation profonde entre les sujets et au sens éthique qui en découle. Cela guide leurs actions et leur militantisme, non seulement contre les formes d'exclusion les plus prenantes pour elles, mais aussi celles qu'elles connaissent moins bien et celles qu'elles renforcent. *El Mundo Zurdo* est donc l'espace dans lequel l'activisme spirituel d'Anzaldúa se manifeste avec force³¹⁸.

Ce monde de l'envers révèle aussi l'importance pour Anzaldúa de la transformation de la subjectivité – par l'adoption d'une conception relationnelle du monde – pour susciter toute forme de changement politique : « *I believe that by changing ourselves we change the world, that traveling El Mundo Zurdo path is the path of a two-way movement – a going deep into the self and an expanding out into the world, a simultaneous recreation of the self*

³¹⁶ S. Guerra citée par : A. Keating (2002b). « Forging El Mundo Zurdo: Changing Ourselves, Changing the World » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions far Transformation*. New York : Routledge. p. 519.

³¹⁷ G. E. Anzaldúa (2000b). « Making Choices: Writing, Spirituality, Sexuality, and the Political. An Interview with AnaLouise Keating (1991) » In. A. Keating (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 157.

³¹⁸ A. Keating (2002b). *Op. cit.*, p. 521. À cet effet, voir tout particulièrement : G. E. Anzaldúa (2009). « The Coming of El Mundo Surdo » In. A. Keating (dir.) (2009b). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. p. 36-37.

and a reconstruction of society. »³¹⁹ Elle présente cette transformation de la subjectivité par son concept de *nepantla*, présenté au premier chapitre, et insiste sur l'importance d'opérer les changements d'abord au niveau de la subjectivité et ensuite au niveau social, pour assurer leur succès³²⁰. Autrement dit, les pratiques discursives de résistance ne peuvent avoir d'effets que si elles sont relayées par des sujets qui sont constituées en résistance par rapport aux pratiques discursives marginalisantes et à la violence épistémologique.

Pour Anzaldúa, cette subjectivité constituée en résistance contre la violence épistémologique et la marginalisation est une subjectivité multiple qui favorise l'affiliation dans les différences. Elle représente une possibilité de résistance qui ne requiert pas une position extérieure. En effet, *El Mundo Zurdo* n'est pas un espace dans lequel les sujets sont en position d'extériorité; ce n'est pas un espace de réclusion. Au contraire, c'est un espace politique d'affiliation dans lequel les sujets – constituées dans et par les pratiques discursives porteuses de violence épistémologique – articulent des pratiques discursives de résistance et sont constituées par ces dernières. D'ailleurs, Anzaldúa présente *El Mundo Zurdo* comme : « *The pull between what is and what should be.* »³²¹.

Pour Anzaldúa, cette affiliation, parce qu'elle implique une ouverture à des sujets différents de soi, qui ne comprennent pas nécessairement les violences épistémologiques et les exclusions que d'autres ressentent, est difficile, menaçante : « *To bridge is to attempt community, and for that we must risk being wounded.* »³²². L'affiliation permet de dénoncer ces violences et ces exclusions, de les confronter pour favoriser une meilleure appréhension des différences, une ouverture et une attention à celles-ci, qui permette de résister à la

³¹⁹ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « La Prieta » In. C. Moraga et G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 208.

³²⁰ Y. Yarbro-Bejarano (1994). « Gloria Anzaldúa's Borderlands / La Frontera: Cultural Studies, "Difference," and the Non-Unitary Subject » In. *Cultural Critique*. No. 28, p. 23.

³²¹ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « La Prieta » In. C. Moraga et G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 208. Emphase de l'auteure.

³²² G. E. Anzaldúa (2002a). *Op. cit.*, p. 3.

réitération de pratiques discursives marginalisantes. Il ne s'agit pas d'un travail facile et Anzaldúa le souligne à plusieurs reprises³²³.

Pourtant, c'est par cette pratique qu'elle croit possible de lutter contre l'exclusion. C'est par la construction d'alliances au travers des différences qu'il est possible de résister à la marginalisation. Et pour Anzaldúa, ces alliances constituent des espaces politiques dans lesquels les sujets doivent apprendre à se sentir « chez elles » : « *You realize that "home" is that bridge, the in-between place of nepantla and constant transition, the most unsafe of all spaces.* »³²⁴. C'est l'espace qu'elles doivent investir si elles adoptent sa conception relationnelle du monde : c'est l'espace de l'interconnexion, de la transformation de la subjectivité et de l'activisme spirituel, qui motive l'investissement des sujets³²⁵.

Le monde de l'envers n'est pas un espace politique auquel les sujets parviennent au bout d'un processus de transformation : il fait partie de cette transformation et n'est pas pré-déterminé. La politique de l'affiliation, bien que ce soit le projet politique d'Anzaldúa, est en elle-même un processus de transformation qui ne tend pas à une finalité politique : l'affiliation est toujours à reprendre, à reconstruire³²⁶. Anzaldúa n'essaie pas de définir précisément *El Mundo Zurdo*, ni de circonscrire outre mesure les transformations qui pourront s'y produire, justement pour éviter d'en faire un projet téléologique³²⁷. Si elle le

³²³ Entre autres : G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « La Prieta » In. C. Moraga et G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 208.; G.E. Anzaldúa (2009). « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 147. Et G. E. Anzaldúa (2002b). « now let us shift . . . the path of conocimiento . . . inner work, public acts » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 557.

³²⁴ *Ibid.*, p. 574.

³²⁵ *Ibid.*, p. 572.

³²⁶ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « La Prieta » In. C. Moraga et G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 208.

³²⁷ A. Keating (2009a). « From Intersections to Interconnections: Lessons for Transformation from *This Bridge Called My Back: Radical Writings by Women of Color* » In. M. T. Berger & K. Guidroz (dirs.). *The Intersectional Approach: Transforming the Academy Through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill : University of North Carolina Press. p. 93.

faisait, elle entraverait le travail critique d'affiliation qui doit y être accompli en permanence.

3.2.3 Résister à la primauté du genre

Ce travail critique débute par la reconnaissance que certaines féministes « blanches » articulent parfois des pratiques discursives qui contribuent à discréditer ou à occulter les théorisations des féministes « de couleur », notamment en élaborant leurs théorisations à partir d'une conception figée et unitaire de la subjectivité. En effet, à l'origine des théorisations de la subjectivité des féministes « blanches » se trouvent leurs expériences à elles de la féminité (de milieux spécifiques, notamment le milieu universitaire) qui sont généralisées pour s'étendre à toutes les femmes, notamment les femmes « de couleur ». Lorsque les féministes « blanches » mobilisent la catégorie « femmes », elles mobilisent une définition de celle-ci, qui ne rend pas compte des expériences que des féministes et des femmes « de couleur » considèrent importantes.

Nous croyons donc que ce travail critique implique d'admettre l'incommensurabilité – le fait qu'il soit parfois impossible d'évaluer et de comparer – de certaines différences et oppressions et leur impact sur la subjectivité, pour éviter de réitérer la violence épistémologique liée à la primauté du genre³²⁸. Ien Ang défend l'idée que cette incommensurabilité n'est pas une barrière infranchissable aux théorisations féministes et à l'élaboration de projets politiques communs : « [...] *acknowledgement and acceptance of moments of incommensurability are crucial if we are to make the most, politically and theoretically, of the condition of complicated entanglements in which we find ourselves.* »³²⁹. Ang soutient que l'incommensurabilité est un moment où la communication est entravée

³²⁸ Ang note que le colonialisme, l'impérialisme et le nationalisme, entre autres, sont des processus historiques qui créent des divisions entre les femmes et que de dénier ces divisions constitue un acte de violence symbolique. I. Ang (2001 [1995]). « I'm a Feminist But... 'Other' Women and Postcolonial Feminism » In. K.-K. Bhavnani (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 408.

³²⁹ I. Ang (2000). « Comment on Felski's "The Doxa of Difference": The Use of Incommensurability » In. E. Allen & J. A. Howard (dirs.). *Provoking Feminisms*. Chicago : University of Chicago Press. p. 128.

entre les sujets parce qu'il leur manque une expérience commune, mais qui par ailleurs les motive à poursuivre cette communication, à « pourchasser une compréhension totale qui n'est toutefois jamais atteinte »³³⁰. Cette idée se conjugue bien à celle de construction de ponts, qui doivent sans cesse être refaits, élaborée par Anzaldúa. En ce sens, l'affiliation construit une solidarité au travers des différences entre les femmes et les féministes sans supposer leur unité : « *It seems to me that through extensive coalitions, various "hermanidades" may be created – not one sisterhood but many. We don't all need to come together, juntas (total unity may be another utopian myth). Some of us can gather in affinity groups, small grassroots circles and others can bridge more broadly.* »³³¹. Elle permet aux féministes d'élaborer des pratiques discursives rendant compte de la multiplicité et de la fluidité de la subjectivité. Ces pratiques rendent à la fois possible l'affiliation entre différents sujets et leur résistance active, continue, à une forme de violence épistémologique – la primauté du genre – qui affecte la subjectivité des femmes et des féministes « de couleur ».

Résister à cette forme d'attaque contre la subjectivité n'entraîne pas le rejet des théorisations féministes, dans lesquelles le genre a une part centrale en tant que facteur d'analyse. Cela amène plutôt à penser que les théories féministes qui s'appuient uniquement sur le genre comme piste d'analyse sont insuffisantes pour expliquer différentes exclusions et marginalisations. Ang exprime cette idée en utilisant l'expression de « partialité du féminisme », qui implique de reconnaître les limites du champ politique féministe³³². Cela ne signifie pas de le délaisser pour en trouver un autre qui serait plus universel : cela implique de reconnaître les limites qui sont transposées aux analyses et aux théorisations si on veut éviter qu'elles produisent de la violence épistémologique³³³. Cela implique aussi de développer des théorisations féministes qui tiennent compte de la

³³⁰ *Ibid.*, p. 129-130.

³³¹ G.E. Anzaldúa (2009). « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 150.

³³² I. Ang (2001 [1995]). *Op. cit.*, p. 407-408.

³³³ *Ibid.*

consubstantialité des relations de pouvoir, dans lesquelles se constitue la subjectivité : elles ne peuvent être désenchevêtrées pour en faire primer une sur d'autres puisque : « [...] en se déployant, les rapports sociaux de classe, de genre, de « race », se reproduisent et se co-produisent mutuellement. »³³⁴. Cette démarche, non-cartographiée, nous semble cohérente avec la conception relationnelle du monde défendue par Anzaldúa, puisqu'elle engendrerait des analyses tenant compte de l'interconnexion des sujets et des relations de pouvoir dans et par lesquels elles sont constituées.

Reconnaître la partialité du féminisme ayant le genre pour seul facteur d'analyse et l'incommensurabilité des expériences d'oppression découle selon nous d'une volonté de révéler la dimension politique des théorisations de la subjectivité. Elle vise à prendre acte des critiques adressées depuis des décennies par les féministes « de couleur » aux féministes « blanches » :

*Our white allies or colleagues get a hurt look in their eyes when we bring up their racism in their interactions with us and quickly change the subject. Tired of our own "theme song" (Why aren't you dealing with race and class in your conference, classroom, organization?) and not wanting to hurt them and in retaliation have them turn against us, we drop the subject and, in effect, turn the other cheek. Women-of-color need these and other manipulations named so that we can make our own articulations. Colored and whitewomen doing coalition work together will continue to reflect the dominated/dominator dichotomy UNLESS whitewomen have or are dealing with issues of racial domination in a "real" way. It is up to them how they will do this.*³³⁵

En admettant la dimension politique relative aux théorisations de la subjectivité, les féministes pourront s'attarder à lutter contre les formes d'exclusion et de marginalisation que leurs propres théorisations reproduisent lorsqu'elles se prétendent représentatives de la totalité des expériences des femmes.

³³⁴ D. Kergoat (2009). « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux » In. E. Dorlin (dir.) *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses universitaires de France. p. 112.

³³⁵ G.E. Anzaldúa (2009). « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 146. Emphase de l'auteur.

3.2.4 Résister à la dés-historicisation

Le travail critique à accomplir dans *El Mundo Zurdo*, doit, tout en reconnaissant la prégnance des marginalisations qui s’ancrent dans la subjectivité, postuler que la subjectivité s’ancre bel et bien dans un contexte historique particulier. Les pratiques discursives qui constituent la subjectivité ne font pas référence à une « nature vraie »; elles sont construites et contingentes. À propos de la « race », Hall écrit : « *The fact is 'black' has never been just there either. It has always been an unstable identity, psychically, culturally and politically. It, too, is a narrative, a story, a history. Something constructed, told, spoken, not simply found.* »³³⁶. Autrement dit, la subjectivité est constituée par des pratiques discursives qui s’inscrivent dans le temps et dans des débats particuliers. En ce sens, ces pratiques discursives ne sont pas particulières à chacune des sujets : elles forment des sujets collectifs qui ont une densité historique, une part d’histoire commune : « *When I say "I," usually I mean "I in a plural way." If you come from a Chicana/Latina identity, it's an identity that's in part collective and relational, so that the "I" doesn't stand by itself. Behind the "I" is the community, it's a plural kind of I.* »³³⁷.

Le travail critique qui doit être exécuté dans le monde de l’envers doit favoriser une résistance à la marginalisation et à l’exclusion en ébranlant la légitimité accordée aux relations de pouvoir entre les sujets telles qu’elles sont instituées : « [...] *it makes more sense to [...] tell ourselves that [...] the project of history is not to reify identity but to understand its production as an ongoing process of differentiation, relentless in its repetition, but also – and this seems to me the important political point – subject to redefinition, resistance and change.* »³³⁸. La capacité des sujets à réitérer des pratiques discursives qui réarticulent leur subjectivité ne nous semble prendre naissance que lorsque

³³⁶ S. Hall. (1997 [1987]). *Loc. cit.*, p. 135.

³³⁷ G. E. Anzaldúa (2000c). « Doing Gigs: Speaking, Writing, and Change. An Interview with Debbie Blake and Carmen Abrego (1994) » In. A. Keating (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 222.

³³⁸ J. W. Scott (1992). *Loc. cit.*, p. 19.

l'on révèle la constitution de la subjectivité par des pratiques discursives ancrées dans un contexte historique, social et politique donné.

Ces pratiques discursives critiques sont elles aussi ancrées dans un contexte historique particulier, ce qui implique qu'elles ont une filiation aux pratiques discursives hégémoniques – elles y réfèrent – sans pour autant les reproduire³³⁹. Comme Lorde le formule : « *I am not only a casualty, I am also a warrior.* »³⁴⁰. Les sujets ne sont pas simplement déterminées par les pratiques discursives hégémoniques; ces pratiques doivent être réitérées par les sujets et cela leur donne l'occasion d'en articuler des critiques. Et lorsqu'elles articulent ces pratiques, les sujets sont constituées par elles : elles ne sont déjà plus les mêmes sujets qu'avant cette confrontation. Elles ne peuvent plus revenir à cette position de victime; en devenant des guerrières, les sujets changent les relations de pouvoir auxquelles elles prennent part.

3.2.5 Résister à l'*altérisation*

Finalement, le travail critique effectué dans *El Mundo Zurdo*, doit permettre de résister à l'*altérisation*. Cela signifie que les différences ne peuvent pas être pensées comme des couples oppositionnels déterminés exclusivement par les sujets occupant une position « centrale »; les pratiques discursives des sujets occupant des positions marginales à propos des différences sont tout aussi légitimes et significatives. Il est possible de résister à la mise à distance de certains sujets, qui s'effectue par la théorisation des différences, en concevant celles-ci en termes relationnels. Pour ce faire, Anzaldúa utilise le concept de « *nos/otras* », « nous » en espagnol, qu'elle décompose en deux parties : « nous » et « autres », tout en les liant par un « pont »³⁴¹, la barre oblique, pour montrer qu'elles sont en relation,

³³⁹ S. Bickford (1997). *Loc. cit.*, p. 122.

³⁴⁰ A. Lorde (1984). p. 41, citée par : S. Bickford (1997). *Loc. cit.*, p. 127.

³⁴¹ G. E. Anzaldúa (2002b). *Op. cit.*, p. 570.

dépendantes l'une de l'autre pour pouvoir former le sujet collectif « nous »³⁴². Elle effectue ainsi dans le langage la mise en relation des sujets qu'elle observe autour d'elle dans le sud des États-Unis³⁴³. Ce concept lui permet d'illustrer sa conception relationnelle du monde, mais plus encore il lui permet d'énoncer le mode de relation qu'elle espère dans *El Mundo Zurdo* : « Now "us" and "them" are interchangeable. Now there's no such thing as an "other." The other is in you, the other is in me. »³⁴⁴. S'il paraît difficile d'en arriver à une interconnexion aussi profonde, la politique de l'affiliation semble néanmoins un bon point de départ. Elle permet aux sujets, et pas seulement les « Autres », de bâtir des ponts pour se réunir : « A bridge [...] is not just about one set of people crossing to the other side; it's also about those on the other side crossing to this side. »³⁴⁵.

Également, cette résistance à la mise à distance des « Autres » implique de cesser de les réduire à un seul attribut, de voir comment certaines sujets défient les catégorisations dualistes en n'étant ni tout à fait de l'un ni tout à fait de l'autre – comme les *mestizas* – et d'appréhender la multiplicité de la subjectivité. Il ne s'agit pas d'abolir ces catégories, mais de comprendre quels en sont les effets politiques, quelles exclusions elles engendrent. Cela permet d'évaluer les possibilités de réarticuler ces pratiques discursives pour contrer l'exclusion, notamment en articulant ces pratiques avec les « Autres ». Il ne s'agit pas d'abolir ces catégories, mais de les rendre plus fluides, de rendre les frontières de l'exclusion plus floues, ce qui permettrait à notre avis de critiquer plus facilement les pratiques discursives en révélant leur contingence politique : en montrant qu'elles ne sont pas naturelles et immuables en rendant visible la manière dont les sujets sont impliqués dans leur réitération. Cela permet finalement aux sujets de s'affilier, de respecter leurs différences tout en ne les concevant pas comme étant naturelles et figées : « *It's about*

³⁴² G. E. Anzaldúa (2000c). *Op. cit.*, p. 215.

³⁴³ G. E. Anzaldúa (2000e). « Toward a Mestiza Rhetoric: Gloria Anzaldúa on Composition, Postcoloniality, and the Spiritual. An Interview with Andrea Lunsford (1996) » In. A. Keating, (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 254.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ G. E. Anzaldúa (2002a). *Op. cit.*, p. 4.

honouring people's otherness in ways that allow us to be changed by embracing that otherness [...] Diversity of perspectives expands and alters the dialogue, not in an add-on fashion but through a multiplicity that's transformational, such as in mestiza consciousness. »³⁴⁶. L'élaboration de pratiques discursives avec les « Autres », qui permet de transformer à la fois leur subjectivité et la nôtre vu leur mise en relation, nous apparaît comme la manière la plus efficace de lutter contre l'*altérisation* et la marginalisation qui en découle.

3.3 Une vision politique

En examinant les limites de la transformation de la subjectivité à partir d'une position d'intériorité, et surtout en examinant comment Anzaldúa théorise une politique de l'affiliation dans ces limites, il est possible de mettre en lumière la manière dont sa conception de la subjectivité multiple et fluide s'arrime avec sa politique de l'affiliation. En fait, cette politique se fonde sur l'idée d'interconnexion d'Anzaldúa : elle admet le caractère relationnel de la subjectivité et des différences. Elle permet donc d'envisager les différences comme n'étant pas des menaces à la subjectivité (« naturelle » et fixe), mais plutôt comme en étant constitutives, ce qui la fait apparaître comme multiple et fluide. Les différences demeurent toutefois contingentes : elles sont articulées par des pratiques discursives ayant un ancrage historique, mais surtout elles reflètent et alimentent des relations de pouvoir entre les sujets. Conceptualiser les différences de cette manière permet de remettre en question ces relations de pouvoir³⁴⁷ et de comprendre l'enchevêtrement, l'interconnexion, des sujets afin de rechercher une affiliation au travers de ces différences³⁴⁸. Cela met de l'avant une vision du politique dans laquelle les transformations et les renégociations, la construction de ponts, sont un travail de tous les instants.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ J. W. Scott (1992). *Loc. cit.*, p. 14.

³⁴⁸ I. Ang (2001). *Op. cit.*, p. 194.

La politique de l'affiliation d'Anzaldúa n'a donc rien d'un appel dépolitisé à la tolérance entre les sujets et à un amour *New Age*, qui au fond, ne ferait que dissoudre les différences dans un tout homogène : « [...] *we are wary of the ways concepts like multiculturalism, difference, and diversity [...] can, and have, been used against us, making it seem as though difference and diversity are power neutral, thus diluting or stripping these terms of their emancipatory potential.* »³⁴⁹. Il ne s'agit pas non plus d'un projet de communauté métissée naturellement harmonieuse : dans le monde de l'envers, les relations de pouvoir, avec l'ancrage historique qu'elles supposent, sont identifiées, (re)nommées et les sujets cherchent à résister aux marginalisations et aux exclusions qu'elles engendrent³⁵⁰. La politique de l'affiliation est plutôt une politique critique des pratiques discursives qui font des différences des sources de division, de marginalisation et de hiérarchie entre les sujets, tout en masquant leur interconnexion.

La politique de l'affiliation, inspirée par l'activisme spirituel, vise à faire comprendre l'interconnexion des sujets au travers des différences : « *El Mundo Zurdo also points beyond the potential impasse of postmodern destabilization by formulating an expansive, integrative model of self and world that preserves not only self-representation's feasibility but also the creation of alliances, solidarity, and community by acknowledging spirit as the vital connecting link.* »³⁵¹. En ce sens, la politique de l'affiliation permet de résister aux différentes formes de violence épistémologique et de lutter contre l'exclusion et la marginalisation qui en résultent. Elle est, avec le projet politique qui y est associé – *El Mundo Zurdo* –, une proposition de coalition répondant à la question formulée par Ang :

³⁴⁹ G. E. Anzaldúa (2009). « The New Mestiza Nation: A Multicultural Movement » In. A. Keating (dir.). (2009b). *Op. cit.*, p. 205.

³⁵⁰ I. Ang (2001). *Op. cit.*, p. 197.

³⁵¹ A. Levine (2005). « Champion of the Spirit: Anzaldúa's Critique of Rationalist Epistemology » In. A. Keating (dir.). (2005). *EntreMundos / AmongWorlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*. New York : Palgrave Macmillan. p. 183.

« *How, in short, can we live together-in-difference?* »³⁵². Cette proposition est à la fois respectueuse des différences et critique des relations de pouvoir qu'elles entraînent dans la constitution de la subjectivité : « *Coalitions enact a particular kind of political togetherness, one that is not restricted by established group identity but not dismissive of it either. Coalitions, then, are an example of a specifically democratic intersubjectivity; that is, of political relations between partially constituted and partially constituting subjects in a context of variegated power.* »³⁵³. Cette communauté politique se veut fondée sur le désir commun des sujets de lutter contre les différentes formes de marginalisation et d'exclusion, et pour Anzaldúa, les sujets tirent ce désir de leur activisme spirituel. C'est-à-dire que les sujets croient en leur interconnexion et conçoivent donc qu'elles doivent lutter ensemble contre l'exclusion qu'elles subissent ou qu'elles reproduisent³⁵⁴. Pour mener cette lutte, les sujets remettent en question les pratiques discursives qui fondent des marginalisations et exclusions et elles en articulent des critiques visant à (re)constituer les subjectivités, afin qu'elles ne donnent pas prise à ces marginalisations. Cet ancrage spirituel ne dénote donc pas une dépolitisation, au contraire : « *The vision of our spirituality provides us with no [...] escape hatch tempting us to "transcend" our struggle. We must act in the everyday world.* »³⁵⁵.

Le travail de (re)constitution de la subjectivité n'est jamais achevé, non seulement en regard des théorisations poststructuralistes de la subjectivité, mais aussi parce que ces nouvelles pratiques discursives critiques peuvent elles-mêmes mener à de nouvelles exclusions et marginalisations auxquelles il conviendra de résister : « L'attitude autocritique consiste donc à partir du principe que l'on procède soi-même à des exclusions, sans pouvoir les

³⁵² I. Ang (2001). *Op. cit.*, p. 193.

³⁵³ S. Bickford (1997). *Loc. cit.*, p. 123.

³⁵⁴ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « La Prieta » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 208.

³⁵⁵ G. E. Anzaldúa (1983 [1981]). « Sans titre, introduction à la section El Mundo Zurdo: The Vision » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *Op. cit.*, p. 195.

déterminer à l'avance.»³⁵⁶. En ce sens, la vision du politique que sous-tend le projet d'Anzaldúa est non-programmatique, c'est-à-dire qu'elle est guidée par la volonté de lutter contre l'exclusion sans établir de programme politique précis³⁵⁷. C'est une politique de critique, de contestation de l'exclusion qui ne détermine pas à l'avance quelles sont les formes d'exclusion contre lesquelles elle sera mobilisée, quels codes éthiques elle défendra, comment les pratiques discursives critiques permettront de déstabiliser les relations de pouvoir. Cette politique pourrait même se retourner contre elle-même, si des sujets établissaient que la lutte contre l'exclusion est un code éthique qu'il ne convient plus de défendre.

³⁵⁶ P. Purtschert & K. Meyer (2009). *Op. cit.*, p. 135.

³⁵⁷ M. Lloyd (2005). *Op. cit.*, p. 176.

CONCLUSION

En nous plongeant dans les théorisations d'Anzaldúa, publiées entre 1981 et 2009, et en nous appuyant sur un corpus complémentaire composé de féministes poststructuralistes et de féministes « de couleur », nous avons voulu en faire ressortir l'originalité et la pertinence pour lutter contre l'exclusion des sujets. Ses théorisations concernent la subjectivité et les différences et s'appuient sur l'idée d'interconnexion nourrissant son projet politique : *El Mundo Zurdo*. La force du travail d'Anzaldúa est de résister à une conception fragmentée de la subjectivité qui ébranle la possibilité de mobilisations collectives en faisant appel à l'activisme spirituel des sujets. À notre avis, la subjectivité multiple et fluide que la théoricienne chicana propose permet de résister à différentes formes de violence épistémologique qui engendrent de l'exclusion. De plus, elle alimente une politique de l'affiliation qui permet de lutter contre l'exclusion.

Cette politique est un outil théorique permettant de lutter efficacement contre l'exclusion des sujets, puisqu'elle s'y intéresse dès la constitution de la subjectivité et la théorisation des différences. L'intérêt de la démarche d'Anzaldúa par rapport à celles des féministes poststructuralistes repose sur l'idée d'interconnexion des sujets. En effet, elle propose de résister à l'exclusion en soulignant que l'interconnexion permet de fonder des forces de lutte politique ne dépendant pas d'une subjectivité qui lamine les différences. Anzaldúa théorise la subjectivité et les différences de façon à résister aux attaques épistémologiques et à générer des coalitions hétérogènes, afin de combattre l'exclusion.

La politique de l'affiliation d'Anzaldúa implique que les sujets embrassent leur interconnexion et fassent le pont avec d'autres. Il s'agit d'un travail risqué, qui place des sujets marginalisées dans une position vulnérable, en leur demandant de s'affilier avec des sujets qui contribuent à leur marginalisation. C'est le travail qui a été entrepris avec *This Bridge Called My Back* : une prise de parole des féministes « de couleur » destinée à

susciter un dialogue, notamment avec les féministes « blanches » universitaires, à propos du faux universalisme du sujet « femmes » présenté dans leurs théorisations.

Ce travail est à risque pour une autre raison : celles qui entreprennent cette conversation courent le risque d'être considérées comme des traîtresses par d'autres femmes et féministes « de couleur ». Anzaldúa met en garde les théoriciennes « de couleur », leur rappelant qu'elles peuvent elles-mêmes contribuer à l'invisibilisation des femmes « de couleur » : qu'elles peuvent abandonner leur « communauté » pour leur avancement personnel :

*I can write this, and yet I realize that many of us women of color who have strung degrees, credentials, and published books around our necks like pearls that we hang onto for dear life are in danger of contributing to the invisibility of our sister-writers. "La Vendida," the sell-out. The danger of selling out one's own ideologies. For the Third World woman who has, at best, one foot in the feminist literary world, the temptation is great to adopt the current feeling fads and theory fads, the latest half truths in political thought, the half-digested new age psychological axioms that are preached by the white feminist establishment.*³⁵⁸

Les femmes et les féministes « de couleur » qui font le pont risquent d'être accusées de trahison, de corruption de « leur » conception du monde³⁵⁹ parce que leur interprétation introduit des éléments exogènes dans celle-ci. En prenant la parole et en s'adressant aux féministes « blanches », ces passeuses risquent d'interpréter « leur » conception du monde d'une manière qui semble inauthentique pour d'autres femmes et féministes « de couleur » ou encore d'y introduire des éléments qui n'en relèvent pas, selon certaines³⁶⁰.

Ce danger de trahison en couvre donc un autre, dénoncé par Sara Suleri : celui de présenter une image naturelle, authentique et uniforme des féministes et des femmes « de couleur »

³⁵⁸ G. E. Anzaldúa (2009) « Speaking in Tongues » In. A. Keating (dir.). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. p. 28. Emphase de l'auteure.

³⁵⁹ N. Alarcón (1994). « Traddutora, Traditora : A Pragmatic Figure of Chicana Feminism » In. I. Grewal & C. Kaplan (dirs.). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis : University of Minnesota Press. p. 117.

³⁶⁰ Voir à ce sujet : N. Alarcón (1994). *Op. cit.*, p. 110-135.

qui ne puisse être remise en doute par des féministes « de couleur » elles-mêmes³⁶¹. Les critiques adressées par les femmes et les féministes « de couleur » ne doivent pas faire oublier qu'elles occupent une position qui s'est construite en résistance à l'exclusion opérée par la catégorie « femmes et féministes » ne référant qu'aux expériences des femmes et des féministes « blanches ». En effet, la catégorie des « féministes « de couleur » a été constituée par occultation et a été utilisée par les sujets laissées en plan pour dénoncer leur marginalisation et affirmer leur subjectivité. Celle-ci a été constituée par des pratiques discursives dans un contexte socio-historique précis et elle demeure fluide et sujette à des réarticulations, présentes et futures³⁶², puisque son contenu n'est jamais complètement figé et que les frontières qui la délimitent sont ambiguës, sujettes à des mutations³⁶³.

Naturaliser la catégorie des « femmes et des féministes « de couleur » », en affirmant que certaines théoriciennes ne la représentent pas de manière authentique, ne permet pas de critiquer les attaques épistémologiques qui l'affectent. Au contraire, cela implique de la violence épistémologique. Également, le faux universalisme de certaines théorisations féministes de la subjectivité pointe leur incomplétude et les formes de violence épistémologiques qu'elles reproduisent et qui contribuent à la marginalisation des femmes et des féministes « de couleur ». Cette naturalisation et ce faux universalisme se rejoignent donc tous deux en ce qu'ils ont recours à la violence épistémologique pour présenter des conceptions marginalisantes de la subjectivité. La figure de la *mestiza* vient déstabiliser ces

³⁶¹ D. Bahri (2004). *Op. cit.*, p. 215. Et C. Moraga « Sans titre, introduction à la section Between the Lines: On Culture, Class, and Homophobia » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York : Kitchen Table / Women of Color Press. p. 105-106.

³⁶² G. E. Anzaldúa (2000c). « Doing Gigs: Speaking, Writing, and Change. An Interview with Debbie Blake and Carmen Abrego (1994) » In. A. Keating (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 215.

³⁶³ Il suffit de penser à l'inclusion parfois litigieuse des femmes et des féministes « asiatiques » dans la catégorie des « femmes et des féministes « de couleur » ». Y. Yamada (1983 [1981]). « Invisibility is an Unnatural Disaster: Reflections of an Asian American Woman » In. C. Moraga & G. E. Anzaldúa (dirs.). (1983 [1981]). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York : Kitchen Table / Women of Color Press. p. 35-40. Et à l'effort qu'ont fait les directrices de *This Bridge We Call Home* pour inclure davantage de collaboratrices « asiatiques ». G. E. Anzaldúa (2002a). « Preface : (Un)natural Bridges, (Un)safe spaces » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 5.

conceptions, par sa fluidité et sa multiplicité : elle ébranle la première par le métissage et les renégociations qu'elle entraîne; elle fait de même avec la deuxième en montrant qu'elle relègue des sujets, nombreuses, aux marges de la représentation. Bref, cette figure transgresse ces conceptions de la subjectivité³⁶⁴. En effet, la *mestiza* se manifeste en mobilisant des caractéristiques admises et représentées dans ces conceptions naturalisées et fausement universelles, mais elle renvoie immédiatement à d'autres caractéristiques qui sont occultées. De plus, cette figure témoigne des transformations historiques qui affectent la subjectivité. Ces transformations se produisent au fil des réitérations de pratiques discursives à propos de la subjectivité. Elles s'inscrivent dans un contexte politique, ce qui signifie qu'il est possible de réarticuler les pratiques discursives de manière à ce qu'elles ne contribuent pas à la marginalisation de différents sujets³⁶⁵.

Le problème politique que la conception de la subjectivité d'Anzaldúa nous amène à soulever concerne la performativité de la conception unitaire et homogène, générée dans la violence épistémologique : elle contribue à marginaliser des sujets. La théoricienne chicana incite à réfléchir aux problèmes d'exclusion à partir de la conception de la subjectivité. Nous nous permettons de citer à nouveau ce passage de *Borderlands / La Frontera* : « *The struggle has always been inner, and is played out in the outer terrains.* »³⁶⁶. Les pratiques discursives générant de l'exclusion ne sont pas l'apanage des théoriciennes. Elles sont relayées et réarticulées par différents sujets, qu'elles soient ou non liées au milieu académique. Néanmoins, nous soutenons que les théoriciennes ont un devoir particulier de contestation de ces pratiques qui entraînent l'exclusion de sujets, notamment celles qui, sous couvert culturel, promeuvent des idéaux sexistes et racistes. Les relations de pouvoir articulées et consolidées par ces pratiques discursives, et notamment celles qui circulent dans le milieu académique, doivent faire l'objet d'une attention particulière des politologues et des féministes. Ces théoriciennes peuvent contribuer de cette manière à

³⁶⁴ E. Alsultany (2002). « *Los Intersticios: Recasting Moving Selves* » In. G. E. Anzaldúa & A. Keating (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 110.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 109.

³⁶⁶ G. E. Anzaldúa (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco : Spinsters / Aunt Lute. p. 109.

lutter contre l'exclusion, dès le niveau épistémologique, pour réarticuler les pratiques discursives véhiculant une conception de la subjectivité mettant sous attaque certains sujets.

Nous pensons que cette lutte épistémologique est essentielle pour engager le projet politique d'Anzaldúa : *El Mundo Zurdo*. Ce travail critique ne s'achève pas avec l'avènement de ce monde de l'envers, plutôt il y prend de l'expansion et devient le cœur de la vie politique; de la négociation perpétuelle du vivre-ensemble. Ainsi, le travail de cette théoricienne permet de répondre à la question : « [...] *in a context of inequality and oppression, how are multiple "we's" to be democratically part of the same public thing? What can make possible democratic communication with differentially placed other?* »³⁶⁷. Le monde de l'envers, conséquent avec les théorisations et les postulats d'Anzaldúa, repose sur son idée d'interconnexion des sujets et est alimenté par la dimension spirituelle, centrale chez cette féministe chicana. Les sujets vivent ensemble et tissent des liens de solidarité *au travers* de leurs différences. Leur solidarité et leur spiritualité les entraînent à s'affilier avec d'autres sujets, à construire des alliances et des coalitions hétérogènes leur permettant de résister à l'exclusion. Ces autres sujets ne sont pas les « Autres » : ce sont davantage des prochaines. *El Mundo Zurdo* n'admet pas l'*altérisation*, il s'actualise à partir d'un rapport plus étroit entre les sujets : l'interconnexion. Pour les théoriciennes, ce projet politique implique de bâtir des ponts, non pas sur le dos des « Autres », mais avec leurs prochaines, en reconnaissant les attaques et les exclusions contre lesquelles elles se doivent de lutter.

³⁶⁷ S. Bickford (1997). « Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship » In. *Hypatia*, Vol. 12, No. 4. p. 117.

BIBLIOGRAPHIE

Féministes poststructuralistes

- AHMED, S. (1998). *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. 222 p.
- ALCOFF, L. M. (1989). « Cultural Feminism Versus Post-Structuralism : The Identity Crisis in Feminist Theory » In. MALSON, M. R. & al. (dirs). *Feminist Theory in Practice and Process*. Chicago : University of Chicago Press. p. 295-326.
- (2000). « Who's Afraid of Identity Politics ? » In. MOYA, P. M. L., & HAMES-GARCIA, M. R. (dirs.). *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*. Berkeley : University of California Press. p. 312-344.
- ANDERSON, L. (2006). « Autobiography and the Feminist Subject » In. ROONEY, E. (dir.). *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 119-135.
- BARVOSA-CARTER, E. (2001). « Strange Tempest: Agency, Poststructuralism, and the Shape of Feminist Politics to Come » In. *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, Vol. 6, No. 1-2. p. 123-137.
- BENHABIB, S., BUTLER, J., CORNELL, D. & FRASER, N. (1995). *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*. New York : Routledge. 176 p.
- BENHABIB, S. (1999). « Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation » In. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 24, No. 2. p. 335-361.
- BICKFORD, S. (1997). « Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship » In. *Hypatia*, Vol. 12, No. 4. p. 111-131.
- BRAIDOTTI, R. (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York : Columbia University Press. 280 p.
- BUTLER, J. & SCOTT, J. W. (1992). « Introduction » In. BUTLER, J. & SCOTT, J. W. (dirs.). *Feminists Theorize the Political*. New York : Routledge. p. xiii-xvii.

- BUTLER, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford : Stanford University Press. 218 p.
- DE LAURETIS, T. (1990). « Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness » In. *Feminist Studies*, Vol. 16, No. 1. p. 115-150.
- FELSKI, R. (2000 [1997]). « The Doxa of Difference » In. ALLEN, E. & HOWARD, J. A. (dirs.). *Provoking Feminisms*. Chicago : University of Chicago Press. p. 71-92.
- FROW, J. (2005). « Discourse » In. BENNETT, T., GROSSBERG, L. & MORRIS, M. (dirs.). *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Malden, MA : Blackwell Publishing. p. 91-93.
- HALL, D. E. (2004a). « Introduction » In. *Subjectivity*. New York : Routledge. p. 1-15.
- (2004b). « The Politics of Identity » In. *Subjectivity*. New York : Routledge. p. 78-117.
- (2004c). « Postmodernism and the Question of Agency » In. *Subjectivity*. New York : Routledge. p. 118-130.
- HALL, S. (1996). « Introduction : Who Needs "Identity" ? » In. HALL, S., & DU GAY, P. (dirs.). *Questions of Cultural Identity*. London : Sage. p. 1-17.
- (1997 [1987]). « Minimal Selves » In. GRAY, A. & MCGUIGAN, J. (dirs.). *Studying Culture: An Introductory Reader*. New York : Arnold. p. 134-138.
- HEKMAN, S. (1991). « Reconstituting the Subject: Feminism, Modernism, and Postmodernism » In. *Hypatia*, Vol. 6, No. 2. p. 44-63.
- LEAVY, P. L. (2007). « Feminist Postmodernism and Poststructuralism » In. HESSE-BIBER, S. N., & LEAVY, P. L. (dirs.). *Feminist Research Practice: A Primer*. Thousand Oaks : SAGE Publications. p. 83-108.
- LLOYD, M. (2005). *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics*. London : Sage Publications. 198 p.
- MILLER, N. K. (1989). « Changing the Subject » In. WEED, E. (dir.). *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*. New York : Routledge. p. 3-16.
- PROBYN, E. (1990). « Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local » In. NICHOLSON, L. J. (dir.). *Feminism / Postmodernism*. New York : Routledge. p. 176-189.
- ROONEY, E. (1989). « What Is to Be Done » In. WEED, E. (dir.). *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*. New York : Routledge. p. 230-239.

SCOTT, J. W. (1992). « Multiculturalism and the Politics of Identity » In. *October*, Vol. 61. p. 12-19.

----- (2001). « Fantasy Echo: History and the Construction of Identity » In. *Critical Inquiry*, Vol. 27, No. 2. p. 284-304.

WEEDON, C. (1997 [1987]). *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Oxford : Blackwell. 180 p.

----- (2003). « Subjects » In. EAGLETON, M. (dir.). *A Concise Companion to Feminist Theory*. Oxford : Blackwell. p. 111-132.

Gloria E. Anzaldúa et les commentatrices de son œuvre

AANERUD, R. (2002). « Thinking Again: This Bridge Called My Back and the Challenge to Whiteness » In. ANZALDÚA, G. E. & KEATING, A. (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 69-77.

ALARCÓN, N. (1990). « The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism » In. ANZALDÚA, G. E. (dir.). *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. 356-369.

----- (2003). « Anzaldúa's *Frontera*: Inscribing Gynetics » In. ARREDONDO, G. F., HURTADO, A., KLAHN, N., NÁJERA-RAMÍREZ, O. & ZAVELLA, P. (dirs.). *Chicana Feminisms: A Critical Reader*. Durham : Duke University Press. p. 354-369.

ANZALDÚA, G. E. (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco : Spinsters / Aunt Lute. 203 p.

----- (1990a). « Haciendo caras, une entrada » In. ANZALDÚA, G. E. (dir.). *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critlcal Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. xv-xxviii.

----- (1990b). « En rapport, In Opposition: Cobrando cuentas a las nuestras » In. ANZALDÚA, G. E. (dir.). *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. 144-148.

- . (2000a). « Making Choices: Writing, Spirituality, Sexuality, and the Political. An Interview with AnaLouise Keating (1991) » In. KEATING, A. (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 151-176.
- . (2000b). « Quincentennial: From Victimhood to Active Resistance. Inés Hernández y Gloria E. Anzaldúa (1991) » In. KEATING, A. (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 177-194.
- . (2000c). « Doing Gigs: Speaking, Writing, and Change. An Interview with Debbie Blake and Carmen Abrego (1994) » In. KEATING, A. (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 211-233.
- . (2000d). « Writing: A Way of Life. An Interview with María Henríquez Betancor (1995) » In. KEATING, A. (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 235-249.
- . (2000e). « Toward a Mestiza Rhetoric: Gloria Anzaldúa on Composition, Postcoloniality, and the Spiritual. An Interview with Andrea Lunsford (1996) » In. KEATING, A. (dir.). *Gloria E. Anzaldúa: Interviews / Entrevistas*. New York : Routledge. p. 251-280.
- . (2002a). « Preface : (Un)natural Bridges, (Un)safe spaces » In. ANZALDÚA, G. E. & KEATING, A. (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 1-5.
- . (2002b). « now let us shift . . . the path of conocimiento . . . inner work, public acts » In. ANZALDÚA, G. E. & KEATING, A. (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 540-578.
- BREDIN, R. (2002). « So Far from the Bridge » In. ANZALDÚA, G. E. & KEATING, A. (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 325-329.
- KEATING, A. (2002a). « Charting Pathways, Marking Thresholds . . . A Warning, An Introduction » In. ANZALDÚA, G. E. & KEATING, A. (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p.6-20.
- . (2002b). « Forging El Mundo Zurdo: Changing Ourselves, Changing the World » In. ANZALDÚA, G. E. & KEATING, A. (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 519-530.
- . (dir.). (2005). *EntreMundos / AmongWorlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*. New York : Palgrave Macmillan. 281 p.

----- (2009a). « From Intersections to Interconnections: Lessons for Transformation from *This Bridge Called My Back: Radical Writings by Women of Color* » In. BERGER, M. T. & GUIDROZ, K. (dirs.). *The Intersectional Approach: Transforming the Academy Through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill : University of North Carolina Press. p. 81-99.

----- (dir.). (2009b). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham : Duke University Press. 361 p.

MORAGA, C., & ANZALDÚA, G. E. (dirs.). (1983 [1981]). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York : Kitchen Table / Women of Color Press. 261 p.

YARBRO-BEJARANO, Y. (1994). « Gloria Anzaldúa's Borderlands / La Frontera: Cultural Studies, "Difference," and the Non-Unitary Subject » In. *Cultural Critique*, No. 28. p. 5-28.

Féministes « de couleur »

ALARCÓN, N. (1994). « Traductora, Traditora : A Pragmatic Figure of Chicana Feminism » In. GREWAL, I. & KAPLAN, C. (dirs.). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis : University of Minnesota Press. p. 110-135.

----- (1996). « Conjugating Subjects in the Age of Multiculturalism » In. GORDON, A., & NEWFIELD, C. (dirs.). *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis, Minn : University of Minnesota Press. p. 127-148.

----- (1999). « Chicana Feminism: In the Tracks of "The" Native Woman » In. KAPLAN, C., ALARCÓN, N. & MOALLEM, M. (dirs.). *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham : Duke University Press. p. 63-71.

ALSULTANY, E. (2002). « *Los Intersticios*: Recasting Moving Selves » In. ANZALDÚA, G. E. & KEATING, A. (dirs.). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York : Routledge. p. 106-110.

ANG, I. (2000). « Comment on Felski's "The Doxa of Difference": The Use of Incommensurability » In. ALLEN, E. & HOWARD, J. A. (dirs.). *Provoking Feminisms*. Chicago : University of Chicago Press. p. 127-133.

----- (2001 [1995]). « I'm a Feminist But... 'Other' Women and Postcolonial Feminism » In. BHAVNANI, K.-K. (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 394-409.

- (2001). « Conclusion: Together-in-Difference (The Uses and Abuses of Hybridity) » In. *On Not Speaking Chinese: Living Between Asia and the West*. New York : Routledge. p. 193-201.
- (2005). « Difference » In. BENNETT, T., GROSSBERG, L. & MORRIS, M. (dirs.). *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Malden, MA : Blackwell Publishing. p. 84-87.
- BAHRI, D. (2004). « Feminism in / and Postcolonialism » In. LAZARUS, N. (dir.) In. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 199-220.
- BHAVNANI, K.-K. (2000). « Introduction » In. BHAVNANI, K.-K. (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 1-13.
- BHAVNANI, K.-K. & COULSON, M. (2003). « Race » In. EAGLETON, M. (dir.). *A Concise Companion to Feminist Theory*. Oxford : Blackwell. p. 73-92.
- BRADY, M. P. (2006). « Double-Crossing the Border » In. CHABRAM-DERNERSESIAN, A. (dir.). *The Chicana/o Cultural Studies Reader*. New York : Routledge. p. 150-158.
- BRAH, A. (2001 [1996]). « Difference, Diversity, Differentiation » In. BHAVNANI, K.-K. (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 456-478.
- CHOW, R. (2006). « Poststructuralism: Theory as Critical Self-Consciousness » In. ROONEY, E. (dir.). *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 195-210.
- CRENSHAW, K. (2006 [2002]). « Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color » In. GREWAL, I. & KAPLAN, C. (dirs.). *Introduction to Women's Studies : Gender in a Transnational Word*. Boston : McGraw-Hill. p. 200-206.
- DAVIS, A. Y. (1996). « Gender, Class, and Multiculturalism: Rethinking "Race" Politics » In. GORDON, A. & NEWFIELD, C. *Mapping multiculturalism*. Minneapolis, Minn : University of Minnesota Press. p. 40-48.
- DORLIN, E. (2009). « Introduction : vers une épistémologie des résistances » In. DORLIN, E. (dir.) *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses universitaires de France. p. 5-18.
- FRIEDMAN, S. S. (1998a). « "Beyond" White and Other: Narratives of Race in Feminist Discourse » In. *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton : Princeton University Press. p. 36-66.

- (1998b). « "Beyond" Difference: Migratory Feminism in the Borderlands » In. *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton : Princeton University Press. p. 67-104.
- GARCÍA, A. M, (2006 [2002]). « The Development of Chicana Feminist Discourse » In. GREWAL, I. & KAPLAN, C. (dirs.). *Introduction to Women's Studies: Gender in a Transnational Word*. Boston : McGraw-Hill. p. 207-210.
- GREWAL, I. & KAPLAN, C. (1994). « Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity » In. GREWAL, I. & KAPLAN, C. (dirs.). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis : University of Minnesota Press. p. 1-33.
- KAPLAN, C. (1994). « The Politics of Location as Transnational Feminist Practice » In. GREWAL, I. & KAPLAN, C. (dirs.). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis : University of Minnesota Press. p. 137-152.
- KERGOAT, D. (2009). « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux » In. DORLIN, E. (dir.) *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses universitaires de France. p. 111-125.
- LUFT, R. E. (2009). « Intersectionality and the Risk of Flattening Difference: Gender and Race Logics, and the Strategic Use of Antiracist Singularity » In. BERGER, M. T. & GUIDROZ, K. (dirs.). *The Intersectional Approach: Transforming the Academy Through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill : University of North Carolina Press. p. 100-117.
- MASSON, S. (2009). « Sexe, race et colonialité : point de vue d'une épistémologie postcoloniale latino-américaine et féministe » In. DORLIN, E. (dir.) *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses universitaires de France. p. 183-200.
- MAYNARD, M. (2001 [1994]). « 'Race', Gender and the Concept of 'Difference' in Feminist Thought » In. BHAVNANI, K.-K. (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 121-133.
- McCLINTOCK, A. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York : Routledge. 449 p.
- MOHANTY, C. T. (2003a). « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses » In. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. London : Duke University Press. p. 17-42.

- . (2003b). « Cartographies of Struggle: Thirld World Women and the Politics of Feminism » In. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. London : Duke University Press. p. 43-84.
- . (2003c). « Sisterhood, Coalition, and the Politics of Experience » In. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. London : Duke University Press. p. 106-123.
- MOYA, P. M. L., (2000). « Postmodernism, "Realism," and the Politics of Identity : Cherríe Moraga and Chicana Feminism » In. MOYA, P. M. L., & M. R. HAMES-GARCIA (dirs.). *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*. Berkeley : University of California Press. p. 67-101.
- PURTSCHERT, P. & MEYER, K. (2009). « Différences, pouvoir, capital : réflexions critiques sur l'intersectionnalité » In. DORLIN, E. (dir.) *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses universitaires de France. p. 127-146.
- RATTANSI, A. (1995). « Just Framing: Ethnicities and Racisms in a "Postmodern" Framework » In. NICHOLSON, L. J., & SEIDMAN, S. (dirs.). *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 250-286.
- RUSSO, A. (2009). « Epilogue: The Future of Intersectionality: What's at Stake » In. BERGER, M. T. & GUIDROZ, K. (dirs.). *The Intersectional Approach: Transforming the Academy Through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill : University of North Carolina Press. p. 309-318.
- SMITH, A. (2004). « Migrancy, Hybridity and Postcolonial Literary Studies » In. LAZARUS, N. (dir.). « Introducing Postcolonial Studies » In. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 241-261.
- SPELMAN, E. V. (2001 [1988]). « Gender and Race: The Ampersand Problem in Feminist Thought » In. BHAVNANI, K.-K. (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 74-88.
- SPIVAK, G. C. (2006 [1995]). « Can the Subaltern Speak? » In. ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (dirs.). *The Post-Colonial Studies Reader*. New York : Routledge. p. 28-38.
- . (2006 [1998]a). « Feminism and Critical Theory » In. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York : Routledge. p. 102-123.
- . (2006 [1998]b). « A Literary Representation of the Subaltern: A Women's Text from the Thirld World » In. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York : Routledge. p. 332-370.

- TRINH, T. M.-H. (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Indianapolis : Indiana University Press. 173 p.
- (2001 [1991]). « Bold Omissions and Minute Depictions » In. BHAVNANI, K.-K. (dir.). *Feminism & 'Race'*. Oxford : Oxford University Press. p. 161-170.
- (2006 [1991]). « No Master Territories » In. ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (dirs.). *The Post-Colonial Studies Reader*. New York : Routledge. p. 196-198.
- UTTAL, L. (1990). « Inclusion Without Influence: The Continuing Tokenism of Women of Color » In. ANZALDÚA, G. E. (dir.). *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. 42-45.
- VARMA, R. (2006). « On Common Ground ? : Feminist Theory and Critical Race Studies » In. ROONEY, E. (dir.). *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Cambridge, UK : Cambridge University Press. p. 232-260.
- VERA, H. & DE LOS SANTOS, E. (2005). « Chicana Identity Construction: Pushing the Boundaries » In. *Journal of Hispanic Higher Education*, Vol. 4. p. 102-113.
- YUVAL DAVIS, N. (2009). « Intersectionality and Feminist Politics » In. BERGER, M. T. & GUIDROZ, K. (dirs.). *The Intersectional Approach: Transforming the Academy Through Race, Class, and Gender*. Chapel Hill : University of North Carolina Press. p. 44-60.
- ZINN, M. B., CANNON, L. W., HIGGINBOTHAM, E. & DILL, B. T. (1990). « The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies » In. ANZALDÚA, G. E. (dir.). *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute. p. 29-41.

Autres références

- BHABHA, H. K. (2006 [1985]). « Signs Taken for Wonders » In. ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (dirs.). *The Post-Colonial Studies Reader*. New York : Routledge. p. 38-43.
- (2006 [1995]). « Cultural Diversity and Cultural Differences » In. ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (dirs.). *The Post-Colonial Studies Reader*. New York : Routledge. p. 155-157.
- CARLIER, J. (2001). « Introduction » In. HADOT, P., CARLIER, J. & DAVIDSON, A. I. *La philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Coll. « Itinéraires du savoir ». Paris : Albin Michel. p. 7-15.

- CASTORIADIS, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil. 538 p.
- GOLDBERG, D. T. (1993). *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford : Blackwell. 313 p.
- HADOT, P. (2001). « Le discours philosophique comme exercice spirituel » In. HADOT, P., CARLIER, J. & DAVIDSON, A. I. *La philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Coll. « Itinéraires du savoir ». Paris : Albin Michel. p. 143-157.
- MAFFIE, J. (2007). « Nepantla Examined » In. *The Centrality of Nepantla in Conquest – Era Nahua Philosophy* [En ligne] http://www.enkidumagazine.com/eventos/chimalpahin/art/0003_CH08.htm (page consultée le 12 avril 2010).
- MIGNOLO, W. (2000). *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Coll. « Princeton Studies in Culture / Power / History ». Princeton, New Jersey : Princeton University Press. 371 p.
- THOMPSON, S. (2006). *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*. Cambridge : Polity. 211 p.