

KU LEUVEN

FACULTY OF SOCIAL SCIENCES

MASTER EN MÉDIATION INTERCULTURELLE : IDENTITÉS, MOBILITÉS, CONFLITS

**L'APPROPRIATION DE LA RÉSISTANCE DANS LA VIE DES FEMMES
NAHUAS.**

Étude de cas des femmes de l'organisation Masehual Siamej Mosenyolchicauani. Communauté de
Cuahtamazaco. État de Puebla. Mexique

Promoter : Prof. Dr. NADIA FADIL
Second reader : Prof. Dr. A. CASSIMAN

MASTER THESIS
submitted to obtain the degree of Master of Science en mediation
interculturelle: identités, mobilités, conflits by
María Natalia
ZÚÑIGA CRUZ
academic year 2014-2015

Remerciements:

L'élaboration de ce travail n'aurait pas été possible sans la collaboration et soutien de plusieurs personnes auxquelles je remercie à continuation.

Tout d'abord, à Madame Nadia Fadil qu'avec sa sensibilité et clarté a toujours été disponible pour m'aider et diriger mon travail.

Je remercie particulièrement à l'organisation Masehual Siuamej Moseyolchicauani, spécialement à Ruffina Villa Hernández et Susana Mejía.

Également, je remercie de tout mon cœur à la famille Arroyo Pelico qui m'a ouvert les portes de son foyer pour partager avec moi sa vie.

Merci à mon frère Santiago, qui m'a appuyé pendant cette époque et qui m'a aidé avec les corrections du texte. Je remercie aussi le soutien de ma mère et mon père.

Je remercie à toutes les belles personnes que j'ai rencontrées pendant ces deux années et qui m'ont aidé à voir l'immensité et profondeur de cette planète à travers ses yeux.

Sommaire:

Introduction :	3
I. La naissance de l'organisation Masehual Sinamej Mosenyolchicauani.	8
1. Contexte socio-économique et culturel de la zone.....	8
2. La lutte des femmes indigènes.	11
a. L'organisation des femmes indigènes au Mexique.	12
b. Histoire et structure de Masehual Sinamej Mosenyolchicauani.	14
II. L' (auto-) reconnaissance et l'autodéfinition des femmes indigènes.	19
1. Prise de conscience d'une problématique de groupe.	19
2. Prise de conscience des droits	27
III. L'incorporation de l'indigène dans la société à travers des politiques néolibérales..	32
1. Les programmes conditionnels du néolibéralisme.....	32
2. Les traditions et coutumes à conserver dans le multiculturalisme.	35
IV. La résistance et les rôles de genre dans la culture de Cuahtamazaco.	42
1. La force de la féminité dans la religion et la santé.....	44
2. Le contrôle et maintien des règles entre les femmes.	48
Conclusion.....	53
Bibliographie :	55

Introduction :

Les femmes indigènes en Amérique latine sont confrontées à de nombreuses formes de domination qui se sont érigées et restructurées au fil du temps, et qui se reproduisent dans tous les espaces de leur vie. Face à de telles impositions, il existe des résistances multiples qui sont vécues, structurées et codifiées par chaque personne et groupe social. Aux fins des études anthropologiques, il est important d'analyser les mécanismes et formes selon lesquels chaque groupe vit cette domination et reconstruit sa propre résistance ; comprendre cette résistance est une forme de renforcer et légitimer ce contre-pouvoir.

Parler de la structure de domination et des résistances vécues par les femmes, implique d'une part comprendre comment les formes de la domination de sexe, « race » et classe s'intersectent, se combinent et se réorganisent dans leur contexte. D'autre part, il est question d'analyser la manière dont les formes de résistance sont reproduites, réélabores et assimilés à travers la culture et la vie quotidienne des femmes, afin de faire face aux divers rapports de domination.

Cette recherche vise l'étude des formes de résistance et domination qui existent dans la vie des femmes, et la manière dont celles-ci ont changé à partir de la présence d'une organisation de femmes paysannes et indigènes. *Masehual Siuamej Mosenyolchicauani* (Femmes indigènes qui travaillent ensemble et s'aident) est une organisation qui regroupe une centaine de femmes provenant de six communautés paysannes et nahuas situées dans la chaîne de montagne du nord, à l'intérieur de l'État de Puebla, au Mexique. Les femmes ont commencé à s'organiser entre elles au milieu des années 80', pour s'entraider dans la production et vente d'artisanat. Pourtant, l'activité économique gérée par les femmes, a été confrontée aux rapports de genre vécus à l'intérieur de la famille et la communauté. Ceci a conduit l'organisation à s'engager dans des sujets liés à l'égalité des sexes et des Droits Humains pour les femmes nahuas.

Ce travail veut alors comprendre comment l'organisation *Masehual Siuamej Mosenyolchicauani* influence la résistance des femmes nahuas. Comment ces femmes indigènes résistent aux diverses formes de domination ? De quelle manière assimilent-elles ce rapport à la résistance et restructurent ainsi leur genre et identité ?

Pour orienter cette étude, il a été nécessaire de fixer six objectifs. Étudier comment les femmes qui appartiennent à l'organisation *Masehual Siuamej Mosenyolchicauani* résistent et habitent dans la communauté Cuauhtamazaco. Deuxièmement, il y va d'analyser quelles sont les formes de domination existantes dans la vie quotidienne de ces femmes. Il est également important d'observer comment l'organisation est intervenue pour renforcer la résistance des femmes. Par ailleurs, on veut identifier le contexte dans lequel naît l'organisation. Il sera également nécessaire d'apprendre si la participation dans l'organisation produit un changement parmi les femmes. Finalement, ce travail veut

comprendre la manière dont les femmes assimilent la résistance dans la construction de leur genre, et cela selon leur propre culture.

Avec ces objectifs ayant été pris en compte, les hypothèses suivantes ont été élaborées :

Dans la structure de domination qu'existe à Cuatamazaco s'intersectent genre, classe et « race » ; or, depuis la présence de l'organisation, des formes diverses de domination existant dans cette région auraient changé grâce à la résistance des femmes de Masehual Siuamej Mosenyolchicauani.

Les femmes indigènes nahuas et paysannes doivent faire face aux diverses formes de domination, ce qui revient au fait que pour construire une organisation de femmes indigènes dans cette zone, il est question de tenir en compte tous les autres problèmes de race et de classe, ceci étant visible dans le positionnement politique même qui est soutenu par l'organisation.

Les femmes arriveraient à produire des changements dans la structure de domination, néanmoins, il y aurait plusieurs logiques de domination, reproduites et enseignées aux générations suivantes par les mêmes femmes, ce qui perpètrerait une domination masculine.

Le groupe de femmes indigènes nahuas et paysannes représente le groupe social le plus vulnérable qui se confronte à plusieurs formes de domination au sein de la société mexicaine ; ils existeraient ainsi des événements ponctuels dans la vie des femmes, leur entraînant vers un niveau encore plus fort de vulnérabilité à même l'apparition d'une résistance plus active. Ces événements auraient été autant de raisons importantes pour fonder l'organisation.

L'organisation utilise un type de discours par rapport à la domination et aux formes de résistance à entretenir. Or, afin que les femmes puissent intégrer ces résistances, elles devraient les restructurer et réélaborer à travers leurs propres symboles, catégories et voix, selon l'intérêt qui consisterait à assimiler tous ces éléments, dans une nouvelle construction critique du genre et de l'identité.

La structure de domination à l'œuvre dans la communauté correspond bien à celle déjà présente dans l'ensemble du Mexique ; les diverses formes de domination de la communauté seraient renforcées par des politiques particulières promues par l'État.

Ayant à l'esprit ces objectifs et hypothèses, il est question d'analyser l'information obtenue à travers un cadre théorique ; celui-ci permettra d'étudier les rapports de pouvoir structurés à la charnière de la résistance et la domination.

Dans la vie quotidienne s'expriment et mettent en scène les différents rapports de pouvoir ; ceux-ci interviennent dans la construction des rôles de genre. Les structures de domination seront continuellement imposées moyennant les corps des individus. Les premières critiques par quant aux rapports de domination existants entre les hommes et les femmes, ont été remis en question par le

féminisme états-unien. Ce féminisme était représenté par des femmes bourgeoises « blanches » qui mettaient en avant leurs difficultés et rapports de domination face aux hommes (également bourgeois et « blancs »), tout particulièrement dans les espaces propres au travail et à la famille. Elles se présentaient ainsi comme les porte-paroles de la « femme » face à la domination de l'« homme ». Les femmes afro-américaines ne se sentaient pas représentées dans ce cas de figure, les facteurs de « race » et de classe manquaient au moment d'assigner une forme particulière à la discrimination vécue. Chacune peut vivre en tant que femme ; ces facteurs étant indispensables au moment de comprendre la discrimination vécue par une femme afro-américaine. C'est ainsi que le Black Feminism met en avant le double ou triple positionnement vécu par les dominées. Elles ont contre elles toutes les autres formes de discrimination. C'est ainsi que naît par la suite le concept d'*intersectionnalité*. Utiliser cette perspective permettra de comprendre la domination ainsi que la résistance dans leur complexité inhérente, afin de mieux saisir les facteurs qui interviennent dans la construction du genre.

Pour poursuivre avec notre analyse, on partira aussi de la perspective de Chodorow, qui présente le genre comme processus de construction dans lequel chaque individu s'approprie de la culture et des expériences à travers les émotions qui sont vécues. Or, les femmes qui se confrontent à des rapports multiples de domination, éprouvent fréquemment plusieurs formes de mépris ; c'est à ce moment-là qu'on se servira de la perspective d'Axel Honneth qui explique comment le sentiment de mépris entraîne une lutte pour la reconnaissance. La perspective de cet auteur nous permettra d'analyser les positions et discours des membres des organisations sociales engagées dans une lutte pour la reconnaissance à partir de leur autodéfinition, ce qui pourrait permettre une éventuelle désaliénation.

Dans le cas de l'Amérique latine, et plus particulièrement du Mexique pour le cas de cette étude, il est important d'analyser les discours et positions des femmes indigènes, afin de comprendre les rapports de domination auxquels elles demeurent confrontées. À travers leurs discours, il est possible de distinguer dans quelle mesure, en tant que femmes indigènes, elles perçoivent et vivent la discrimination dans l'ensemble de la société mexicaine et à l'intérieur de leurs groupes. Elles parlent alors d'une double lutte à laquelle elles sont néanmoins confrontées. Il est alors important de renforcer la lutte contre le racisme vécu ; une telle expression de résistance sera d'autant plus forte que s'il y a une consolidation du groupe indigène. Le groupe indigène au Mexique est soumis à des fortes manifestations de discrimination, comme celle de leur invisibilité par l'imposition d'un discours dominant qui définissait la population mexicaine comme un ensemble homogène et métis, jusqu'au discours actuel qui renforce une identité essentialiste. Les formes d'exclusion de la population indigène sont réadaptées et actualisées à travers des nouvelles politiques qui répondent à une logique néolibérale.

En Amérique latine, la théorie féministe décolonial naît justement à partir de cette double ou triple discrimination par rapport à laquelle plusieurs femmes se sont confrontées. Cette position théorique aborde non seulement l'intersection de classe, race et sexe vécue par les femmes, mais essaie de voir aussi comment ces trois facteurs de domination se sont combinés et reproduits.

Le féminisme décolonial développé par María Lugones, parle de l'importance quant à l'abandon du concept de colonialité de genre, dans lequel les femmes sont présentées comme complètement dominées. Lugones explique qu'il est nécessaire de se référer à cette confrontation constante entre oppression et résistance qui travaille constamment au sujet. Sylvia Marcos relève l'importance de parler d'une femme-sujet, d'un sujet actif porteur de pouvoir. Il est alors nécessaire de rompre avec le discours qui renforce l'idée de la femme-objet victime et passive. La mise en avant de la résistance, tant de son existence que de sa force, doivent être mis en avant afin de pouvoir la renforcer. Le féminisme décolonial non seulement observe les formes de domination auxquelles doivent se confronter les femmes, mais incorpore aussi dans leurs systèmes d'analyse, des concepts qui appartiennent à chaque groupe.

Les diverses approches théoriques permettront d'analyser l'information obtenue. Le travail est fait avec les femmes qui appartiennent à l'organisation et proviennent de Cuahtamazaco. Observer une des six communautés qui font partie de l'organisation, permet de comprendre comment les formes de résistance et la structure de domination sont restructurées et reproduites dans la vie quotidienne. Il est aussi nécessaire de voir comment les rapports avec les autres femmes sont entretenus, aussi bien qu'avec la communauté et les membres de leur famille (particulièrement leurs maris). Par rapport à la temporalité, il sera nécessaire de connaître comment les différents rapports ont changé depuis que l'organisation existe, et comment ils se sont restructurés dans le présent. Le travail de terrain a eu une durée de 25 jours, dans lequel j'ai réalisé le travail d'observation participative, spécialement auprès d'une des femmes de l'organisation et de sa famille. Toute cette information a été récapitulée dans un journal de bord. J'ai également élaboré une histoire de vie à une des femmes de l'organisation, un focus group entre les membres de l'organisation, et des interviews à des femmes de l'organisation, aussi bien qu'à ses dirigeantes, aux familiers des femmes, et à une des autorités de la communauté.

Ce mémoire est composé de quatre chapitres. La première partie contextualise d'une part la réalité socioéconomique et culturelle de la communauté et, d'autre part, la lutte des femmes indigènes dans le pays, ce qui permet d'introduire et présenter le processus de l'organisation Masehual Siuamej Mosenyolchicauani. Le deuxième chapitre expose comment l'organisation participe dans la vie des femmes, afin de créer entre elles un lien qui contribue à leur prise de conscience sur les problématiques du groupe, aussi bien qu'au processus d'autoreconnaissance. Le troisième chapitre présente à quel point les politiques néolibérales actuelles renforcent et actualisent des formes

d'exclusion et de domination des communautés indigènes ; ceci étant en opposition claire aux luttes des femmes indigènes. Dans la dernière partie on observera comment les femmes construisent leur genre entre l'oppression et la résistance traversée par des symboles et récits de leur culture.

I. La naissance de l'organisation Masehual Sinamej Mosenyolchicauani.

La recherche porte sur la vie d'un groupe de femmes indigènes de la communauté de Cuahtamazaco qui appartient à l'organisation Masehual Sinamej Mosenyolchicauani. Or, avant de commencer avec l'analyse de ce cas particulier, il est nécessaire de présenter deux contextes: d'abord la situation socio-économique et culturelle de cette région ; ensuite la lutte des femmes indigènes au Mexique et, plus particulièrement, l'histoire et la structure de l'organisation Masehual Sinamej Mosenyolchicauani.

1. Contexte socio-économique et culturel de la zone.

Le Mexique, comme la plupart de l'Amérique Latine, est un pays avec des fortes inégalités socioéconomiques bâties sur une violente discrimination ethno-raciale. La marginalité et domination de la population indigène dans la société mexicaine est née dans la colonisation espagnole et s'est restructurée et renforcée tout au long de la période républicaine à travers divers mécanismes et stratégies. Mais la colonisation a non seulement organisé cette inégale structure socio-économique sur un fort racisme, mais elle a aussi utilisé des stratégies et mécanismes fortement sexualisés, qui ont garanti la domination de la femme. Selon le dernier recensement du 2010, le 15% de la population s'auto-définit comme indigène, ce qui représentait à l'époque 15,7 millions d'habitants¹. La grande majorité de la population indigène habite dans des communautés paysannes, elle possède des petites propriétés dans des régions très marginales qui sont difficilement atteignables. La population indigène est divisée en 52 groupes ethniques, étant le groupe nahuatl le plus nombreux².

Cuahtamazaco est une communauté indigène nahuatl située dans la mairie de Cuetzalan, état de Puebla. La population est d'environ 1100 habitants³. Cuetzalan se situe dans la Sierra Norte de Puebla (la Chaîne de montagne du nord), qui correspond au sud de la grande Sierra Madre Oriental (Chaîne de montagne mère orientale). La communauté se situe à une altitude de 740 m. C'est une région subtropicale humide avec une brume très épaisse et une végétation très dense, produites grâce aux températures supérieures aux 20°, ainsi qu'aux importantes précipitations tout au long de l'année. Ces conditions font de cette zone une région très fertile pour la production agricole.

Au niveau de l'organisation familiale dans la communauté, il est possible de distinguer un héritage par le lignage masculin ainsi qu'une logique de patrilocalité. Celle-ci dure plusieurs années jusqu'à ce que la famille puisse avoir une certaine indépendance économique pour pouvoir trouver un nouveau

¹ INEGI (Institut National de Statistique et Géographie) <http://www.inegi.org.mx/>

² Information du site web officiel de la CDI (Commission nationale de Développement pour les peuples Indigènes). <http://www.cdi.gob.mx/>

³ <http://www.nuestro-mexico.com/terminos.php>. Projection fait par ce site par rapport au recensement de la population fait en 2010 par INEGI.

domicile. Cette distribution au niveau de la résidence confère une certaine importance à la famille élargie et c'est cette organisation au niveau des relations de parenté qui garantit des liens plus forts à l'intérieur de la communauté. Le nahuatl est la langue plus utilisée spécialement par les adultes, car les nouvelles générations parlent de plus en plus l'espagnol. Un problème très récurrent à l'intérieur des familles est la violence familiale, envers les femmes et les enfants.

Dans la région de Cuetzalan vivent plusieurs ethnies différentes : totonacos, tepehuas, otomis et nahuas, cette dernière étant la communauté la plus répandue dans la zone. Les populations indigènes habitent dans différentes communautés situées autour de Cuetzalan, le centre urbain habité spécialement par la population métisse, groupe souvent appelé par la population indigène « les hommes de raison ». Mejía (2010) explique que cette organisation de la population dans l'espace, c'est-à-dire d'un centre habité par la population métisse et des communautés indigènes autour a commencé pendant l'époque de la Révolution Mexicaine. Pendant cette époque il y a eu de nombreuses vagues migratoires de métisses qui se sont installés et appropriés du centre urbain de Cuetzalan et ainsi du pouvoir économique et politique de chaque région. Cette appropriation de l'espace de la part des métisses a contribué à l'expulsion des habitants indigènes du centre vers les zones des montagnes et des ravins. Mejía précise qu'une telle appropriation de l'espace et de la terre est venue à la suite d'une série de mensonges et d'escroqueries qui ont mené la population indigène possède des petites parcelles de terre dans les pentes les plus accentuées. Selon les habitants de la communauté les propriétés ont entre 1 et 5 hectares, personne ne possède plus à Cuahtamazaco.

Dans la première moitié du XX siècle la production agricole était très variée. Elle était destinée à l'alimentation des familles de toute cette région. Mais à partir des années 50, il y a eu une importante hausse du prix du café au niveau international, ce qui a incité les commerçants à persuader les paysans pour produire essentiellement du café (Mejía : 2010). Actuellement toutes les familles dépendent de la vente du café. Il reste une petite production d'autres aliments, principalement du maïs qui est la base de l'alimentation de cette région, mais uniquement destinée à l'alimentation de la famille.

Afin de faire face à cette instabilité économique, une grande partie des familles de la région font partie de «Tosepan Titataniske» (Ensemble on pourra vaincre). Cette organisation est née suite à une forte crise économique où les prix ont augmenté violemment et les produits de consommation basique sont devenus inaccessibles. Celle-ci était la situation commune qu'ont dû traverser les habitants d'une vingtaine de communautés de cette région de l'état de Puebla. C'est ainsi que dans l'année 1977 naît l'organisation. Les familles se sont organisées pour pouvoir acheter ensemble les produits dans les commerces du centre urbain. Tosepan Titataniske est maintenant une coopérative agricole très importante dans la région, elle est composée d'environ 22000 familles et actuellement son activité principale consiste dans l'amélioration de la production du café, ainsi que de sa commercialisation dans d'autres pays.

Puisque l'économie est basée sur un seul produit agricole, l'économie de ces familles paysannes est instable. C'est ainsi qu'en 1989 il y a eu une forte baisse dans le prix du café (Mejía: 2010), ainsi qu'une perte d'une récolte de café à cause d'une gelée en 91 qui a brûlé et tué toutes les plantes. Cette forte crise a entraîné une forte migration des hommes vers les villes de Puebla ou Mexico, afin de travailler principalement dans la construction. Petra et Juan, un couple d'époux de Cuatamazaco, raconte comment sa famille a traversé les difficultés de cette période :

Juan : En 1991 tombe une gelée qui a fini avec tout ici dans la région, avec les caféières, il n'y avait pas de travail, parce que comme le café était fini, il n'y avait plus de travail [...] On était beaucoup à partir, on émigrerait, on est sorti pour travail à Puebla, autres sont allés vers d'autres Etats, quelques-uns vers Mexico et d'autres sont allés vers les États-Unis. [...] Moi j'étais allé vers Puebla, je suis allé pour travailler pendant une période, pas très longue, mais comme moi je ne sais pas faire beaucoup de choses pour travailler, là je suis allé dans le travail de construction et elle est restée ici. En arrivant là-bas je gagnais très peu d'argent, et comme là-bas c'est le centre, pour pouvoir manger j'avais besoin d'acheter, alors presque toute ce que je gagnais j'utilisais pour manger là-bas, pour elle j'envoyais très peu, elle pouvait presque rien acheter avec ça.

Petra : 50 pesos

Juan : dans cette époque-là je gagnais entre 125 pesos et 150 pesos chaque semaine... et moi je dépensais là-bas 100 pesos, j'envoyais 50 pesos

Petra : et ça ne me suffisait pas du tout.

Juan : alors elle devait travailler.⁴

C'est ainsi que suite à cette perte de production des caféières à cause de la gelée, il y a eu une importante migration vers les centres urbains. Mais comme la vie dans ces villes était beaucoup plus onéreuse, l'argent que Juan gagnait n'était pas suffisant pour aider à la survie d'une famille de cinq membres. Face à cette problématique, les femmes ont commencé à travailler de plus en plus aussi en dehors de la maison. Elles devaient alors sortir de cet espace attribué aux femmes pour se déplacer dans l'espace public masculin. Ces changements étaient difficiles à accepter par les hommes. À travers le récit de Juan, il est possible de comprendre ce changement :

Je n'aurais pas voulu qu'elle travaille mais le besoin était ça. Parce qu'ici pour nous on croit que celui qui doit ramener l'argent pour la famille c'est nous les hommes, mais on a vu que ce n'était pas suffisant, donc elle devait faire quelque chose pour avoir de l'argent, c'est ce qu'on a vu, si moi je ne donne pas ce dont on a besoin, elle devait chercher d'une autre manière.⁵

Les femmes expliquent qu'elles vendaient auparavant de forme indépendante car elles avaient toujours vécu dans une situation de pauvreté. Elles vendaient surtout dans les communautés des habits qu'elles produisaient (huipiles⁶, blouses...). Mais pendant cette période les problèmes économiques étaient devenus si graves qu'elles devaient sortir très fréquemment pour augmenter les ventes et pouvoir survivre. Elles ont commencé à vendre de plus en plus aux touristes qui allaient à Cuetzalan.

La migration reste très importante, il y a autant de migrations définitives que temporelles ; c'est-à-dire que les hommes migrent pour certains mois et qu'ils retournent à la communauté. La plupart des

⁴ Juan et Petra, Cuatamazaco, 14/012015. Traduction littérale de l'entretien.

⁵ Juan, Cuatamazaco, 14/012015 Traduction littérale de l'entretien.

⁶ Le huipil est un vêtement traditionnel utilisé par les femmes en-dessus des blouses.

travaux qu'ils réalisent sont dans le domaine de la construction. Actuellement, dans les flux migratoires, il y a aussi des femmes qui travaillent spécialement en tant que femme de ménage.

Toute cette zone possède de bonnes ressources d'eau grâce aux pluies fréquentes, mais dans les deux dernières années on constate une préoccupation récurrente entre les communautés par rapport aux possibles intérêts quant à la mise en place de centrales hydroélectriques ou d'exploitation minière à grande échelle. La préoccupation est présente car dans des secteurs proches à Cuetzalan, ces activités se sont déjà aménagées. Le danger de ces activités est surtout par rapport à la possible contamination de l'eau.

Les difficultés socio-économiques vécues par cette communauté, mettent en évidence les problèmes que traverse le groupe indigène et paysan au Mexique en général. La population indigène a été complètement mise de côté, d'une part à travers un discours d'homogénéisation qui parlait au nom d'une société mexicaine uniquement métisse. Ce discours a occulté la population indigène. Masson parle d'un « racisme assimilationniste » et elle explique que:

« Derrière l'image égalitariste du métissage mexicain, présenté comme l'avancée vers une « fusion des peuples », se profile en réalité l'idéologie de blanchiment, qui projette dans le métissage la minimisation ou la dissolution de la « trace indienne » et par ce biais l'amélioration de la race. » (Masson ; 186:2009)

Ce discours a non seulement produit une exclusion de la « trace indienne », mais avant tout de l'indigène en soi. Le niveau d'exclusion vécu tout au long de l'histoire a été même renforcé. Par la suite, il y eut un discours ayant visé l'introduction de la figure de l'indigène par une image complètement folklorisée, ce qui a également renforcé l'exclusion car il n'existe pas un discours qui remet en cause la situation socioéconomique de la population indigène. C'est dans ce scénario d'exclusion envers la vie paysanne et indigène, de violence envers les femmes, que naissent et se consolident différentes organisations des femmes indigènes et dans ce cas particulier, l'organisation Masehual Sinamej Mosenyolchicauani.

2. La lutte des femmes indigènes.

L'histoire des luttes et des organisations des femmes indigènes fait partie d'un processus important dans tout le pays, là où les liens entre les femmes des diverses ethnies se sont tissés. L'organisation et la structure de Masehual Sinamej Mosenyolchicauani partent et s'alimentent de ces luttes au plan national. Etudier le cas de cette organisation nous permet de comprendre d'une part l'exclusion et les difficultés auxquelles les femmes indigènes doivent se confronter dans le Mexique et d'autre part, de voir à quel point ce nouveau discours se matérialise dans la structure d'une organisation.

a. L'organisation des femmes indigènes au Mexique.

Afin de comprendre le travail organisationnel des femmes indigènes au Mexique et de reconstruire leur processus, il a été nécessaire d'utiliser principalement le travail de Aida Hernández Castillo (2000).

Le mouvement indigène au Mexique a commencé dans les années 70, moyennant les critiques au discours qui légitimait l'idée d'une société mexicaine métisse et homogène. De telles critiques étaient accompagnées d'une remise en question des problèmes en rapport à l'accès à la terre, ainsi qu'à plusieurs sujets politiques et culturels. Ces demandes se consolident et deviennent ainsi plus visibles dans le Congrès Indigène de Chiapas dans l'année 1974, événement ayant devenu très important dans le processus des luttes indigènes. La théologie de la libération a joué un rôle significatif dans la prise de conscience des populations indigènes quant aux rapports de domination vécus ; les représentants de ce courant de l'église se prononçaient souvent autour de sujets liés au racisme et aux inégalités sociales. Mais cette remise en question des inégalités a permis aux femmes de se questionner et d'analyser les relations de domination vécues avec les hommes.

Cette critique aux relations de genre que les femmes indigènes subissent, a aussi été faite par différentes ONG féministes qui travaillaient dans les zones rurales ; celles-ci aidaient à mettre en place des projets productifs pour les femmes et parallèlement, fournissaient des ateliers de réflexion où elles traitaient les sujets de genre. La première organisation qui a commencé ces activités avec les femmes paysannes et indigènes fut Comaletzin A.C. qui est née en 1987.

Dans l'année 1994 l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN) fait son apparition publique. Les porte-parole de ce nouveau discours étaient aussi des femmes qui dénonçaient la domination subie par leur groupe en termes de racisme et d'exclusion sociale, elles réclamaient les droits de leurs communautés, mais exigeaient tout aussi bien leurs droits en tant que femmes exclues. Marcos (2011) souligne aussi que la participation des femmes au sein du mouvement donne une forme particulière à cette rébellion indigène. Cette auteur met aussi en avant qu'en décembre 1993, dans le premier document public de l'organisation, il y avait déjà la loi Révolutionnaire des femmes ; celle-ci précise : « *les femmes nous demandons équité dans notre relation avec les hommes, mais nous partageons aussi avec les hommes de notre groupe les discriminations et les mépris.* » (Marcos ; 77 : 2011)⁷ L'auteur met en exergue dans son analyse, la manière dont il est possible de distinguer à ce moment-là l'intersectionnalité d'ethnie et genre dans cette loi des femmes.

Pour pouvoir bien nuancer cette situation de domination, il est nécessaire de comprendre comment les acceptations de sexe, race et classe traverse la figure de la femme. C'est ainsi que naît le concept

⁷ Traduction personnelle.

d'*intersectionnalité*. Selon Kimberlé Crenshaw l'*intersectionnalité* permet d'avertir la « *manière dont le positionnement des femmes de couleur, à l'intersection de la race et du genre, rend leur expérience concrète de la violence conjugale, du viol et des mesures pour y remédier, (expérience concrète) qualitativement différente de celle des femmes blanches* » (Crenshaw; 54: 2005). L'*intersectionnalité* représente alors un outil d'analyse qui permet d'observer tous les facteurs qui interviennent dans les relations de pouvoir. Ainsi, il est possible de mieux comprendre la situation de domination dans laquelle est placée chaque femme. Mais il est nécessaire de voir au-delà du simple croisement de ces facteurs, car le plus important est d'appréhender comment la race, le sexe et la classe se combinent, se tissent et se reproduisent dans la réalité de chaque personne.

Après ces premières participations actives des femmes zapatistes en 1994, l'organisation des femmes indigènes se consolide de plus en plus au niveau national avec la participation de diverses ethnies, c'est ainsi que pour l'année 1997 il y eut le Premier Congrès National des Femmes Indigènes à Oaxaca. L'objectif du congrès était claire : réclamer ses droits, dénoncer les abus et proposer des changements dans leurs situations de femmes indigènes. (Marcos : 2011) Dans ce congrès la participation des femmes zapatistes fut fondamentale, la commandante Ramona a déclaré : « Les femmes indigènes nous avons aussi levé notre voix et nous disons : Plus jamais un Mexique sans nous. Plus jamais une rébellion sans nous. Plus jamais une vie sans nous. » (Commandante Ramona en Marcos ; 85 : 2011).

Hernández Castillo (2000) explique que les femmes indigènes luttent à l'intérieur du mouvement indigène national pour poursuivre leur dénonce de la domination économique et le racisme qu'oppriment la population indigène du Mexique. Cet auteur avertit aussi qu'en même temps les femmes indigènes travaillent pour avoir leur propre discours et pratique politique qui correspondent le mieux à leurs réalités socioculturelles, et qui remettent en question *le sexisme et l'essentialisme des organisations indigènes*, ainsi que *l'ethnocentrisme du féminisme hégémonique*.

Cette perspective ne renvoie pas juste à une construction identitaire intersectionnelle. Tout le monde ne s'accorde pas autour du concept d'*intersectionnalité* et de son analyse. Purtschert et Meyer (2009 : 139) expliquent que « *le problème posé dans le débat intersectionnel n'est pas la formation d'identités individuelles, mais la production sociale d'inégales possibilités d'action. Par conséquent, l'enjeu est la reconstitution des dimensions structurelles de cette production.* » Il est alors nécessaire de distinguer les rapports de pouvoir à l'œuvre dans la structure sociale, afin de pouvoir nuancer aussi les formes diverses de discrimination qui produisent l'exclusion des femmes indigènes. C'est justement dans ce type de discours qu'une remise en question de cet aspect structurel existe, tout en opérant un renvoi à cette critique du *sexisme et essentialisme des organisations indigènes* et à *l'ethnocentrisme du féminisme hégémonique*.

Les femmes indigènes sont alors à la recherche d'un nouveau et propre discours qui puisse véritablement répondre à leurs problèmes concernant la race, classe et sexe. Ce discours féministe indigène ne devra pas répondre à une simple intersection, il sera plutôt celui qui se veut construit, réalimenté et renommé dans l'interrelation de ces facteurs, c'est-à-dire à partir de la situation de la femme à l'intérieur d'un groupe qui subit des discriminations socioculturelles, et qui a été folklorisé et essentialisé. C'est justement cette essentialisation qui limite aux agents originaux de chaque culture leur capacité d'assumer une forme choisie par eux-mêmes ; c'est pour cela que les femmes indigènes luttent aussi pour avoir le droit de reconstruire leur propre culture par elles-mêmes.

b. Histoire et structure de Masehual Sinamej Mosenyolchicauani.

Après avoir vu le travail d'organisation des femmes indigènes dans le pays, on analysera dans cette partie le processus vécu par l'organisation Masehual Sinamej Mosenyolchicauani de Cuetzalan. L'histoire de l'organisation et sa structure se sont basées principalement sur les récits de Rufina Villa Hernandez, une des femmes indigènes qui a eu un rôle fondamental dans l'évolution de l'organisation ; Susana Mejía, une des « conseillères » qui a accompagné aux femmes dans la consolidation de l'organisation.

La situation économique des familles paysannes de Cuetzalan était assez restreinte, ce que le mari pouvait toucher de la production agricole de leurs petites parcelles, ne suffisait pas au maintien de la famille. Les femmes décident alors de commencer avec la vente d'habits traditionnels aux touristes qui allaient à Cuetzalan, afin de pouvoir gagner un peu d'argent. Mais à un moment donné les femmes qui étaient déjà très nombreuses, ont plutôt décidé de s'organiser et s'entre-aider, car ceux qui achetaient les produits d'artisanat ne voulaient pas respecter les prix à la base proposés ; au début les clients cherchaient toujours des réductions ce qui ne permettait pas aux femmes l'obtention des bénéfices souhaitée. Dans cette même époque des étudiantes d'agronomie de l'université UAM Xochimilco (Université Autonome Métropolitaine) sont arrivées dans la zone pour faire son service social avec l'organisation Tosepan. Ce groupe d'étudiantes a arrangé des ventes dans leur université à Mexico et 25 femmes artisanes se sont organisées pour pouvoir vendre leurs produits là-bas. Les ventes ont eu tellement de succès, au point de non seulement réussir à tout vendre avec des prix cette fois-ci adéquats, mais elles ont pu rapporter trois ou quatre fois la totalité de ce qu'elles vendaient habituellement au centre de Cuetzalan. Tel fut le succès que les femmes se sont rendu compte de l'importance du travail collectif. Après cela les femmes ont commencé à s'organiser en 1985 et ont formé Masehual Sinamej Mosenyolchicauani (Femmes qui travaillent ensemble et s'aident.).

Les femmes de l'organisation allaient ainsi dans les différentes communautés indigènes de Cuetzalan pour proposer aux femmes leur intégration au groupe ; celui-ci a été un travail très intense. Rufina explique ainsi :

“On croyait que c’était un projet qui pouvait aussi aider aux autres, c’est-à-dire on ne trouvait pas juste que seulement nous on soit bénéficiées mais que si nous pouvions nous aider économiquement c’était bon aussi que cela soit aussi pour les autres. On a commencé par une période de capacitation, par rapport à la capacitation on a fait des ateliers pour améliorer la qualité et plusieurs cours de couture. C’était alors important que si quelqu’un voulait entrer dans le groupe et ne savait pas faire son travail qu’elles apprennent aussi à bien le faire pour qu’elles puissent aussi vendre »⁸

C’est ainsi qu’entre 1986 et 1990 le groupe est arrivé à avoir 300 femmes de neuf communautés (Mejía:2010). Les gelées que les communautés de la zone ont vécu au début des années 90’ ont poussé plus de femmes à travailler et donc s’intégrer au groupe. L’organisation aidait ses intégrantes avec les matières premières, d’ailleurs ceci fut un des aspects qui leur a motivé le plus ; en même temps elles suivaient des ateliers de couture de la part de femmes qui avaient plus d’expérience. Le groupe encourageait aussi d’autres projets liés aussi aux activités paysannes, spécialement concernant l’élevage d’animaux.

Dans ce processus les étudiantes universitaires devenaient conseillères de l’organisation, elles faisaient un accompagnement de toute sa transformation. Jusqu’à présent elles poursuivent avec cette fonction en faveur du groupe. Dès le début Susana Mejía et Marta Mercado donnaient des ateliers aux femmes, elles traitaient entre autres des sujets liés à la production, aux ventes de l’artisanat, puis parlaient souvent des sujets liés à la violence que ces femmes vivaient dans leurs familles. Rufina explique par rapport à cette période :

“Dans les premières réunions qu’on avait avec les étudiants, on a commencé à voir quels étaient nos problèmes. Alors nous avons décidé que nous allions pas juste travailler dans la production et la vente, mais qu’on devait aussi voir les façons d’améliorer nos problèmes, et c’était à partir de ça que nous avons commencé à donner des ateliers d’alphabétisation, c’est-à-dire à enseigner à lire et à écrire aux collègues qui n’étaient jamais aller à l’école. On travailler aussi dans les sujets de droits humains, de santé, de l’environnement »⁹

Susana expliquait que les femmes suivaient la méthode de l’éducation populaire, participative, dont les problématiques provenaient des inquiétudes qu’elles considéraient importantes ; ainsi le groupe découvre quant à la question de la violence de genre, qu’il y a là un sujet important à traiter. Cette violence s’exprime sur des domaines divers, il y a eu une violence physique très répandue, des maris qui ne permettaient pas aux femmes sortir de leurs maisons ni participer dans le groupe. Rufina explique précisément que le problème le plus fréquent, concernant le fonctionnement de l’organisation, était celui de la restriction pour sortir de la maison : « *parce qu’il n’y avait pas l’habitude que les femmes sortent de la maison pour se réunir, pour avoir des capacitations et on croyait que la femme devait être uniquement à la maison pour aider, pour faire le travail des enfants, les grands-parents et tout ça...* » L’organisation commence alors à développer des ateliers où elles traitaient uniquement les problèmes de genre. Dans un premier temps, c’étaient les étudiantes qui

⁸ Rufina Villa Hernández. Cuetzalan. 13/01/2015. Traduction littérale.

⁹ Rufina Villa Hernández. Cuetzalan. 13/01/2015. Traduction littérale.

donnaient ces ateliers, mais au fur et à mesure que les femmes commençaient à analyser ces sujets dans leurs vies, tout en agençant leur propre forme au discours, pour s'approprier finalement de celui-ci, qu'elles ont poursuivi avec l'organisation des ateliers dans les différentes communautés. Les hommes critiquaient beaucoup l'existence de ces activités. Ces critiques et ateliers font partie justement des changements internes que les féministes indigènes visent justement à changer à l'intérieur de leur groupe, de leurs relations avec les hommes indigènes, et de leur culture.

L'organisation avait besoin d'un espace pour pouvoir entretenir ses réunions et même exposer ses produits, c'est ainsi qu'en 1986 Tosepan leur donne un espace et leur prête de l'argent, les femmes entrent dans Tosepan en portant le nom de la Commission d'Artisanat de Tosepan. Pourtant le groupe d'artisanat commence à avoir des problèmes à l'intérieur de Tosepan. Tout d'abord, les hommes de Tosepan critiquaient beaucoup les ateliers car ils traitaient des sujets de genre, aussi liés à la santé, où elles parlaient de questions liées au corps et à la sexualité. Les hommes n'aimaient pas les conseillères que les femmes avaient et voulaient imposer leurs conseillères. En même temps les femmes ne se sentaient pas écoutées ni intégrées dans les réunions de Tosepan, leurs opinions n'étaient pas prises en compte. Le conflit le plus grave a eu lieu lorsque le groupe des femmes a réussi à obtenir un budget pour ses projets (artisanat, santé, capacitation, potagers familiaux...) de la part d'un organisme externe, à ce moment Tosepan a demandé une contribution. Les hommes soutenaient que les femmes devaient donner de l'argent à l'organisation vu qu'elles faisaient partie de celle-ci ; mais elles ne pouvaient pas, car le budget devait plutôt être utilisé sous les termes qui avaient été précisés à l'avance. Dans cette époque du conflit, Rufina Villa était la représentante et c'était elle qui a dû spécialement se confronter ; elle expliquait qu'il y avait un contrôle permanent des hommes sur ses activités. Ainsi les femmes ont été expulsées de Tosepan, sans pouvoir même récupérer l'artisanat qu'elles avaient laissé dans l'établissement de l'organisation. C'est ainsi que en 1992 elles deviennent indépendantes avec son organisation Masehual Siuamj Mosenyolchicauani.

L'organisation doit se consolider indépendamment, les conseillères poursuivent leur accompagnement, en même temps que des nouvelles conseillères s'incorporent avec une position plus engagée par rapport aux sujets liés au genre (violence de genre, santé sexuelle et reproductive), les différentes conseillères accompagnent au groupe dans des époques distinctes. Masehual Siuamj Mosenyolchicauani commence ainsi à créer des liens avec des organisations de femmes paysannes et indigènes, d'abord avec celles de la même région, puis au niveau national et même international depuis 1994. C'est ainsi qu'elles s'incorporent à la Coordination Nationale de Femmes Indigènes et aussi au Congrès National de Indigène. Elles développent aussi des liens avec les zapatistes, spécialement avec les femmes, les commandantes Ramona et Esther. Masehual Siuamj Mosenyolchicauani a reçu à Cuetzalan le groupe des zapatistes dans l'année 1994. Ces liens permettent alors de renforcer leur position politique et discours dans un contexte national, elles s'alignent avec un propos qui a une double résistance : d'une part qui proteste par rapport à

l'exclusion de la population indigène à l'échelle nationale et d'une autre, qui se révèle face à la situation de domination que vivent les femmes à l'intérieur du groupe indigène. Rufina remarque qu'à l'heure actuelle cette activité, ainsi que les liens avec les autres organisations, sont très faibles.

Après quelques années d'accompagnement, en 1996, les conseillères décident de partir de l'organisation car elles considéraient que les dirigeantes indigènes devaient maintenant conduire complètement l'organisation. Les conseillères leur expliquent ainsi qu'elles seront toujours disponibles pour leur fournir de l'aide. Elles décident d'accompagner d'une manière plus générale plusieurs organisations qui traitent la violence de genre, tout en conformant une nouvelle organisation en 1998 dénommée CADEM, qui maintenait en même temps un lien avec Comaletzin, c'est-à-dire, la première association civile de femmes paysannes et indigènes au niveau national.

CADEM avait comme objectif celui de traiter les problèmes liés à la violence de genre, tout en aidant des diverses organisations de la région. CADEM a poursuivi parallèlement ses activités avec des ateliers sur les droits humains et violence de genre ; c'est à ces moments où les femmes provenant de différentes organisations se sont rencontrées, y inclût les représentantes de Masehual Siuamej. En même temps les femmes demandaient un espace pour pouvoir faire leurs dénonces, car elles ne se sentaient pas défendues ni soutenues par les juges de la zone. Au même moment, la CDI (la Commission pour le Développement des peuples Indigènes) décide de faire un programme pilote dans plusieurs états, l'idée étant celle de conformer des endroits pour traiter les sujets liés au genre, mais particulièrement pour assister aux femmes abusées et prévenir la violence de genre. C'est ainsi qu'en 2003 naît CAMI (Casa de la Mujer Indígena: Maison de la femme indigène). Pourtant ce projet proposé par la CDI était dirigé et coordonné par les organisations de femmes indigènes de la zone. Les femmes de Masehual Siuamej considèrent que CAMI est « leur fille ».

Actuellement une des activités les plus importantes de l'organisation est Tasetlotzin, l'hôtel du groupe. Cette activité est né avec le propos de créer une autre source économique:

« une des préoccupations de Mashual a été celle de produire du travail entre les intégrantés ou dans ses familles, afin que nos frères aient plus besoin d'aller dans les villes, alors c'est pour ça l'idée de l'hôtel, pour qu'on puisse encore générer des espaces de travail, et qu'on puisse continuer ici à Cuetzalan. Et en plus quand nous le faisons pas il y a d'autres qui viennent et le font et là nous sommes juste ses travailleuses, et ce que nous on veut c'est d'être nous-mêmes nos propres patronnes, et qu'on ne soit pas les travailleuses des autres gens qui viennent de dehors. »¹⁰

Il est important de voir ici qu'il existe un travail organisé surtout pour faire face aux problèmes économiques, pour assurer une meilleure situation financière aux familles, afin que ses membres n'aient plus besoin de migrer dans les centres urbains. Plusieurs femmes de l'organisation sont partenaires de l'hôtel, elles reçoivent alors un revenu, en même temps qu'il s'agit d'un espace pour qu'elles et ses familiers puissent avoir un emploi. Comme l'hôtel produit un revenu pour

¹⁰ Rufina Villa Hernández. Cuetzalan. 13/01/2015. Traduction littérale.

l'organisation, Masehual Siuamej peut faire des prêts aux femmes sans aucune charge. Les installations de l'hôtel sont aussi utilisées pour exposer et vendre l'artisanat.

Un autre sujet sur lequel le groupe travaille beaucoup, est celui de l'environnement et la protection de la terre. C'est particulièrement Rufina qui donne beaucoup d'importance aux sujets liés à l'environnement. Cela répond au lien fort que ces femmes en tant que paysannes ont su tisser avec la terre et l'environnement ; c'est-à-dire qu'il y va là d'une relation avec la nature, non seulement à partir d'un côté productif, mais aussi symbolique et culturel.

Masehual Siuamej Mosenyolchicauani est maintenant composée de six groupes de femmes, qui proviennent de six communautés de la région. Un de ces groupes provient de Cuahtamazaco, qui a été un des premiers à s'intégrer dans l'organisation.

II. L' (auto-) reconnaissance et l'autodéfinition des femmes indigènes.

Cette recherche part de l'analyse des récits des femmes de Cuahatamazaco qui appartiennent à l'organisation Masehual Siaumej Mosenyolchicauani. A travers ces narrations, il sera possible de comprendre dans quelle mesure leur genre et leur identité se sont construits, afin de saisir également, à même leur intégration dans l'organisation et les changements vécus. On observera quels sont les points en commun qui se détachent de ces narrations, afin de pouvoir reconstruire et déterminer les formes de domination à l'œuvre dans le contexte socioculturel quotidien de ces femmes. Il est nécessaire de distinguer les relations de domination mises en avant par les femmes et qui font partie de leur vie familiale et communautaire. Dans une première partie de ce chapitre on étudiera les divers mécanismes de domination existants et desquels les femmes prennent conscience en tant qu'une problématique de groupe. Dans la deuxième partie, on analysera le travail que les femmes ont fait avec l'organisation Masehual Siaumej Mosenyolchicauani. On observera par rapport aux diverses relations de domination vécues par ces femmes indigènes, que le travail de l'organisation est particulièrement centré sur la domination en termes de genre dans un contexte plus familial et communautaire. C'est ainsi que dans cette deuxième partie, l'analyse visera les changements vécus par les femmes depuis leur réunion autour de l'organisation.

1. Prise de conscience d'une problématique de groupe.

Cuahatamazaco, comme toutes les communautés indigènes de cette région de Cuetzalan, a une situation économique très limitée. Les rôles de genre jouent un rôle très important dans la structure socioculturelle de la communauté. Au fil du temps les difficultés économiques deviennent plus complexes, ce qui entraîne des changements au sein des familles, notamment quant aux rôles traditionnellement répartis aux femmes et aux hommes.

Avant de nous centrer sur l'analyse du processus qui aboutit à la construction de genre, il est nécessaire de préciser que la définition de genre à laquelle le présent travail se souscrit, demeure celle donnée par Chodorow, là où elle énonce : « *that gender is an ongoing emotional creation and intrapsychic interpretation of cultural meanings and of bodily, emotional, and self-other experience, all mediated by conscious and unconscious fantasy.* » (Chodorow ; 540-541 :1995). Le genre est alors un processus de construction personnelle, dans lequel l'individu s'approprié de ses diverses expériences et incorpore la culture par le biais des émotions vécues. Ainsi, la culture se présente non pas comme un mécanisme rigide, mais plutôt comme une structure qui se résinifie et reconfigure à travers la subjectivité de chaque individu.

Même si la construction du genre des cinq femmes interviewées est un processus personnel, il est possible de distinguer que de tels récits de vie ont plusieurs aspects en commun déterminés à leur

tour par leurs trajectoires familiales et communautaires, et qui correspondent à la culture de leur groupe social.

La plupart des femmes ont construit leur nouvelle famille nucléaire quand elles avaient à peu près 15 ans, elles ont quittées la maison de leurs parents pour habiter ensuite avec la famille de leurs maris. Au début, la femme devait rester à la maison et uniquement l'homme sortait au travail, étant données les grandes difficultés économiques que toutes ces familles devaient affronter, les revenus des hommes étaient insuffisants. María Concepción raconte par rapport à cette époque :

Avant quand la femme ne devait pas sortir, celui qui gagnait c'était l'homme, c'était pas suffisant. Même avant que la semaine finisse il n'y avait plus de sucre, ni d'haricots, ni du maïs. Dès que nous commençons à travailler, nous achetions déjà une partie, une réserve, ce que nous pouvions. Moi, j'ai beaucoup travaillé, j'étais lavandière, je travaillais dans les maisons, je ramenaient mon fils avec moi, j'allais les samedis et dimanche, j'allais en marchant à Cuetzalan, car il n'y avait pas des bus dans cette époque-là (María Concepción; Cuetzalan 20/12/2014)¹¹

Au fil du temps, les difficultés économiques deviennent de plus en plus complexes, ce qui entraîne des changements dans les familles, notamment dans les rôles et comportements qui ont été accomplis par les femmes et les hommes. Bourdieu définit « *les « genres » en tant qu'habitus sexués* » (14 : 1998), étant les habitus des « *systèmes de schèmes de perception, de pensée et d'action* » (Bourdieu; 14; 1998) que chaque individu exprime et renforce inconsciemment dans sa vie quotidienne, cet habitus pénètre dans le corps. Or, Cassey explique : « *To be located, culture also has to be embodied. Culture is carried into places by bodies. To be encultured is to be embodied to begin with.* » (Cassey;1996:34); ainsi, une fois que cette culture se corporalise, elle s'exprime dans un espace déterminé, là où les rôles sont accomplis. Tel que María Concepción l'explique, la femme devait rester dans la maison et c'était uniquement l'homme qui devait sortir ; l'espace étant « genré », le domaine du public se masculinise, tandis que le privé se féminise. Or, la difficulté économique de la famille pousse la femme à travailler en tant que lavandière, femme de ménage, c'est-à-dire des travaux axés sur une division sexuelle traditionnelle, où ces « *fonctions convenant aux femmes se situent dans le prolongement des fonctions domestiques* » (Bourdieu ; 101 : 1998). Les activités des femmes restent demeurent toutefois circonscrites à l'espace de la maison, notamment dans celui des maisons des familles métis du centre de Cuetzalan. Dans leurs travaux, elles côtoient toujours des patronnes métisses, avec lesquelles elles entrent dans une relation directe de domination selon des facteurs de classe et de race. En même temps María Concepción ramène avec elle, en dehors de l'espace domestique, son rôle de mère tout en portant son fils ; ceci montre à quel point le soin des enfants demeure rattaché à la figure de la femme.

Ce que les femmes parvenaient à gagner contribuait peu à l'alimentation de la famille, elles en gardaient une bonne partie de cet argent pour l'école de ses enfants. Les femmes combinaient ces

¹¹ Traduction littéral de l'entretien.

activités économiques avec la production et vente de huipiles ou blouses, et de l'artisanat en général. María Concepción avait commencé cette activité quand elle avait 22 ans. Ces ventes étaient orientées aux autres femmes indigènes, voire aux touristes. Les touristes qui achètent l'artisanat à Cuetzalan sont généralement des touristes nationaux métis qui ne respectent pas les conditions commerciales demandées par les femmes indigènes ; dans ce rapport économique le racisme intervient aussi, et situe aux vendeuses dans une situation de désavantage, là où les acheteurs s'imposent par rapport au prix final. Quand la femme sort dans cet espace publique, plus précisément lorsqu'elles vont vers le centre de Cuetzalan, elles se confrontent là d'une manière plus directe aux situations de racisme et de violence de classe, tant avec les patronnes comme avec les acheteurs qui sont toujours des métis provenant d'une couche sociale plus élevée.

Pendant les années 80' l'organisation Masehual Sinamej Mosenyolchicauani commençait à s'organiser et rassembler un nombre accru de femmes des diverses communautés de Cuetzalan, c'était le cas de plusieurs femmes de Cuahtamazaco. Ces dernières ont précisé que Doña Rufi, Adriana, Petra Huamait, Juana María Nicolasa Chepe, Ofelia Pastrana, Susana et Ceci, c'est-à-dire les dirigeantes et conseillères de l'organisation, allaient souvent pour présenter l'organisation. Petra fut la première femme de Cuahtamazaco à s'intégrer, par la suite c'était elle qui socialisait les projets de l'organisation dans sa communauté.

Pour quelques femmes, leur intégration à l'organisation a été une possibilité pour démarrer une activité économique qui puisse aider leurs familles. Masehual Sinamej fournissait aux femmes la matière première (les fils à coudre), celle a été une des raisons ayant motivée leur participation ; de plus, l'organisation donnait des cours de couture pour améliorer la production et assurer ainsi, l'accès des femmes aux mêmes conditions matérielles et de savoir faire, afin d'élaborer les vêtements et l'artisanat. Un des grands atouts rencontrés dans le groupe, a été celui de la coordination des ventes. Au moment où les femmes commencent à s'organiser et à travailler en groupe, elles peuvent ensemble mieux maintenir un prix fixe, afin d'obtenir un véritable bénéfice dans leur production. Ainsi, en travaillent ensemble elles arrivent à faire face au racisme qu'elles ont vécu au moment de la commercialisation, elles peuvent alors mieux résister à l'imposition des acheteurs métis du centre. L'organisation motivait aussi d'autres projets comme l'élevage d'animaux (porcs ou chèvres). Avec ces activités elles deviennent alors plus indépendantes et peuvent éviter le fait d'être employées.

Les nouvelles activités développées au sein de l'organisation sont plutôt commerciales, ce qui veut dire que les femmes s'engagent dans une activité productive n'ayant pas été auparavant destinée pour elles. Ce sont maintenant les femmes qui produisent et imposent certaines conditions dans l'échange de ses produits, elles parviennent à avoir un rôle plus actif dans le fonctionnement du marché économique, elles peuvent décider ce qu'il faut produire, comment le faire, et quel prix demander. Tel que Bourdieu l'explique, c'est l'homme qui entretient le capital social, symbolique et

économique ; mais ces nouvelles conditions étant acquises, les femmes ont désormais un rôle plus actif, si l'on compare celui-ci à celui préalablement passif qui leur avait objectivé.

Les femmes ont toujours eu la possibilité de faire des prêts à l'organisation sans aucun taux d'intérêt, tout en sachant qu'elles n'en pouvaient pas facilement solliciter un, étant donnée leur pauvreté. L'adhésion des femmes à l'organisation était plus significative pendant des époques où la production agricole diminuait et les problèmes économiques devenaient plus critiques.

Une fois les femmes intégrées à l'organisation, elles devaient assister aux ateliers, aux réunions de l'organisation ; sortir de la maison représentait en soi un changement dans les pratiques. Ces nouveaux actes faisaient apparaître des conflits, spécialement avec les maris et les parents ; l'espace public a été toujours masculinisé, si les femmes sortaient vers Cuetzalan et circulaient dans cet espace public, elles ne pouvaient le faire qu'en compagnie de leur mari.

Le père d'Aurora, une femme interviewée, mettait en avant qu'à partir d'une certaine heure il y a beaucoup d'hommes alcoolisés, qu'uniquement les hommes peuvent rester dehors, et que les femmes ne doivent plus se déplacer dans cet espace. Il a également précisé que les femmes auparavant ne sortaient pas beaucoup. Les hommes réclament pourtant la présence des femmes au foyer pour qu'elles puissent leur donner à manger. Cette division spatiale était toujours plus radicale pendant la nuit, les commentaires masculins qui censuraient la présence des femmes dans ce moment de la journée, étaient beaucoup plus forts ; plusieurs maris accusaient leurs épouses de menteuses et de vouloir sortir pour chercher des hommes, pas pour travailler. Comme Bourdieu explique « *Les « attentes collectives » [...] sont inscrites dans la physionomie de l'environnement familial, sous la forme de l'opposition entre l'univers public, masculin, et les mondes privés, féminins, entre la place publique (ou la rue, lieu de tous les dangers) et la maison* » (Bourdieu; 64: 1998) Contrairement à l'homme, si une femme se retrouve dans la rue dans cet espace public masculinisé, elle doit avoir une raison claire (le travail) pour ne pas être sanctionnée, car si cet ordre imposé par rapport aux espaces publics et privés s'avère transgressé, la présence des femmes sera jugée comme un désir d'être à la recherche des « propriétaires » de cet espace.

Butler définit le genre comme un acte performatif: "*gender proves to be performative - that is, constituting the identity it is purported to be. In this sense, gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed.*" (Butler; 1990: 24). C'est ainsi que l'exigence existe par rapport aux femmes, de devoir uniquement leur présenter sur scène si les actes attribués correspondent bien au rôle assigné au genre féminin (rester à la maison, donner à manger).

Au fur et à mesure que l'organisation se développait, les hommes se montraient plus tolérants lorsque les femmes allaient en compagnie d'autres femmes ; ceci était une stratégie pour se protéger entre les femmes par rapport aux interdictions socioculturelles. Parallèlement à ces stratégies, les femmes se

confrontaient avec leurs maris et tout en mettant en avant la façon dont ces nouvelles activités allaient contribuer à l'économie de la famille. Même pour les femmes, ces changements étaient difficiles d'assimiler ; pendant les réunions, elles demandaient de sortir plus vite dans la crainte que leurs maris puissent se fâcher.

Au fur et à mesure que les femmes partageaient plus de temps entre elles dans l'organisation, elles parlaient sur leur vie, de leurs problèmes et elles s'identifiaient les unes aux autres. Franchir l'isolement à l'intérieur de l'espace domestique dans lequel elles avaient vécu, leur permettait de remettre en question les relations avec leur mari. Ici, il est possible d'opérer un lien avec la notion d'isolement dont Foucault parle en *Surveiller et punir*, lorsqu'il explique que « *l'isolement des condamnés garantit qu'on peut exercer sur eux, avec le maximum d'intensité, un pouvoir qui ne sera pas balancé par aucune autre influence; la solitude est la condition première de la soumission totale* » (Foucault ; 240 : 1975). Même s'il n'est pas possible de parler ici d'une soumission totale, l'isolement est important pour que les hommes puissent exercer leur domination sans que les femmes contestent. Cet isolement montre une solitude qui se construit sur un double enfermement, qui interdit d'une part la circulation de la femme dans l'espace public, mais contraint tout aussi bien la circulation de sa parole, de ses histoires.

Au moment où les femmes commençaient à parler entre elles au sein du groupe, quant à leur vie familiale et intime, elles prenaient du recul et se questionnaient sur leurs conflits en commun. Les femmes ont expliqué à juste titre que le fait de partager les mêmes souffrances et problèmes, était une des raisons qui les avait rapproché le plus les unes des autres, ainsi entre elles, elles vivent un processus d'identification, celui-ci renforce aussi par lien et la solidarité à l'intérieur du groupe.

Un des problèmes les plus graves et fréquents que ces femmes ont partagé, est celui la violence domestique. María Concepción racontait que les femmes arrivaient aux réunions ou aux ateliers, blessées et frappées au visage. La violence domestique s'avérant un problème que les femmes de la région ont subi depuis très longtemps et quotidiennement, une violence vécue en solitude, par l'isolement ; l'interdiction de faire circuler le thème de leurs soucis, pesait donc au moment de reproduire la violence. María Concepción explique que vivre cette violence en solitude est plus douloureux et dangereux, elle détaille l'expérience d'une amie très proche :

Parce que plusieurs femmes qui ont eu des problèmes, elles n'ont pas extériorisées et elles ne sont plus avec nous... C'était mon amie très proche, elle est décédée parce que depuis que chacune est allée vivre avec son mari on ne parlait jamais. Après j'ai appris qu'elle avait beaucoup de problèmes, son mari la frappait beaucoup et même si elle pleurait, elle couvrait toujours son visage, elle faisait semblant comme si rien lui était arrivé. Les choses qu'on garde, peut nous produire une crise cardiaque. Elle a eu une attaque cérébrale et avec ça elle est partie, parce qu'elle n'a jamais raconté ce qui lui arrivait, les problèmes qu'elle avait. On doit raconter nos problèmes à quelqu'un avec qui on a confiance, ces problèmes on doit les faire sortir, on ne doit pas les garder parce qu'après ça devient une maladie. (María Concepción; Cuetzalan 20/12/2014)¹²

Le cas particulier de cette femme met en évidence qu'elle ne devait pas ni pouvait pas ventiler ses problèmes, l'enfermement garantissant tout aussi bien le silence que la domination. María Concepción décrit au silence entre les femmes comme étant dangereux, l'isolement et le silence assurent que la violence devienne un sentiment de honte et de blessure personnel. Bourdieu (1998) précise que l'échange de la parole est réservé aux hommes, ce sont eux qui possèdent le capital symbolique et social pour pouvoir représenter et construire un discours, pour le faire circuler à travers les liens sociaux qu'ils maintiennent dans leur groupe. L'homme est socialement perçu comme sujet actif, qui produit un discours à travers lequel il définit son monde et se définit. Dans cette construction culturelle dichotomique la femme est objectivée, elle doit se préserver dans le silence, elle est aussi décrite par le discours mais ne doit pas construire ni échanger un.

María Concepción a raconté aussi que : « *On disait que les mauvais traitements ne sont pas corrects, c'est comme une maladie, tu as le susto*¹³ *et la pression augmente, plusieurs maladies c'est parce que tu as le susto* »¹⁴, elle explique comment par le biais du «susto», cette violence et cette douleur produisent un tel impact au point de se corporaliser. La douleur produite en solitude renforce et facilite la domination exercée par chaque mari sur son épouse. Reprenant Chodorow, la douleur ressentie par cette femme contribue à la construction personnelle de son genre.

Les femmes expriment aussi qu'elles se sentaient obligées à maintenir des rapports sexuels. Les hommes leur faisaient des chantages, tout en affirmant que si elles n'acceptaient de bon gré, cela était certainement dû au fait qu'elles côtoyaient d'autres hommes. En d'autres cas, les hommes forçaient violemment leurs femmes à maintenir des rapports sexuels. Il est possible de reprendre ici Foucault, en faisant encore cette association entre l'enfermement et la violence que vivent les prisonniers et les femmes dans l'espace domestique :

les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine « économie politique » du corps : même s'ils ne font pas appel à des châtiments violents ou sanglants, même lorsqu'ils utilisent les méthodes « douces » qui enferment ou corrigent, c'est bien toujours du corps qu'il s'agit — du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission. (Foucault; 30 : 1975)

¹² Traduction littérale de l'entretien.

¹³ Le susto (la peur) est définie par la communauté comme la perte de l'âme à cause d'une peur très forte, en certains cas une tombe produit aussi cette maladie, dans ces cas là le sol absorberait l'âme. Cette maladie est identifiée par la communauté avec des températures élevées, une hausse dans la pression.

¹⁴ Traduction littérale. (María Concepción; Cuetzalan 20/12/2014)

C'est ainsi que l'enfermement et l'isolement dans lequel les femmes se retrouvent garantit la domination des hommes sur ces corps des femmes, à même la violence exercé sur eux. Les hommes peuvent donc profiter d'une « économie politique » déterminée quant aux corps des femmes.

Or, ces hommes sont en même temps soumis à une logique de domination; eux à leur tour, vivent également des formes de domination par des critères de classe et de race. Ces formes de domination se vivent de manière plus directe dans l'espace public, là où des rencontres avec les autres membres de la société ont lieu. Ces facteurs de classe et race interviennent en même temps, ils se potentialisent par la situation d'exclusion de l'espace public dans laquelle les femmes se retrouvent. Ainsi, l'observation de tous les facteurs qui interviennent dans les relations de domination vécues par chaque femme, permet d'approfondir les analyses et alimente à son tour, les diverses théories. Wittig souligne que l'existence du concept « la-femme » n'est utilisé que pour cacher la réalité *des femmes*. Il est alors nécessaire d'abandonner cette généralisation et d'observer de près toutes les relations de pouvoir que chaque femme traverse tout au long de sa vie.

Axel Honneth analyse dans *La lutte pour la reconnaissance* l'importance du processus de la reconnaissance face aux diverses formes de mépris social. Cet auteur explique que le mépris, l'exclusion, produisent un sentiment de honte ou de blessure sociale qui pourrait déclencher, dans certains cas, une conviction politico-morale. Pour ceci, chaque personne doit être consciente que la structure sociale produit exclusion et domination à travers par des facteurs divers ; c'est à ce moment qu'il devient nécessaire d'observer la domination à travers une perspective intersectionnelle qui puisse découvrir et déconstruire les rapports de pouvoir éprouvés par ces femmes tout au long de leur vie. La pauvreté que les femmes vivent en famille, est justement la preuve de l'exclusion sociale et du mépris endurés par la population indigène dans la société mexicaine ; il est question d'un groupe qui survit et se construit dans une exclusion de race et de classe. À cela, il faut rajouter la domination masculine que ces femmes doivent affronter dans sa vie familiale et communautaire.

Tel qu'on a observé précédemment, au moment où les femmes se sont rassemblées, elles deviennent plus conscientes des formes de violence et de domination masculine. Une des femmes interviewées a raconté qu'au début de son intégration au groupe, son activité n'était pas très intense, mais que suite à une dispute avec son mari, lorsqu'elle avait appris que ce dernier avait une autre femme, elle décide de s'intégrer avec beaucoup de détermination pour devenir un membre très actif de l'organisation. Elle a expliqué ainsi:

Après cela j'ai dit, plus personne va me donner des ordres, maintenant je vais aller dans l'organisation, qu'il fasse ce qu'il veut. Maintenant je vais rentrer de plein pied, maintenant je vais et plus jamais il va me donner des ordres. En fait, moi j'étais déjà dans l'organisation mais il ne me permettait pas d'y aller et là j'ai décidé que je vais y aller pour travailler.¹⁵

Cette réponse pourrait être lue entendue comme une décision plus déterminante, suite à une première prise de conscience par rapport à la problématique commune observée dans le groupe de femmes, où l'enferment représentait la forme de contrôle la plus efficace. Cette femme appartient déjà à l'organisation, or il convient de renforcer sur ce moment précis une telle cette intégration, afin de convertir cette conviction politico-morale en une résistance politique. Honneth explique que la « lutte sociale » est « *un processus pratique au cours duquel des expériences individuelles de mépris sont interprétées comme des expériences typiques d'un groupe tout entier, de manière à motiver la revendication collective de plus larges relations de reconnaissance* » (Honneth ; 2000 : 271). Le non-respect ressenti, fortement ancré dans toutes les femmes du groupe, devient même pour quelques-unes le moteur de la révolte, la résistance sociale et la lutte collective pour la reconnaissance.

Les femmes affirment qu'au fur et à mesure qu'elles passent plus de temps en groupe, elles ont la tendance à se communiquer de plus en plus, le silence se brise, leurs narrations par rapport à leurs vies circulent. Les femmes deviennent plus conscientes du fait que c'est un problème qui n'est pas individuel mais groupal, elles se sentent valorisées, elles s'acceptent de plus en plus. Entre ces femmes, il y a une solidarité et complicité accrues. La consolidation du groupe va au-delà de cette résistance sociale « *L'engagement individuel dans la lutte politique, parce qu'il atteste publiquement la capacité dont la non-reconnaissance est vécue comme une offense, rend ainsi à l'individu une partie du respect de soi qu'il avait perdu.* » (Honneth ; 2000 :275) Cette lutte pour la reconnaissance passe d'abord par une acceptation de soi et une auto-reconnaissance. Parallèlement, il y a une solidarité de groupe qui se développe, ainsi qu'une estime mutuelle.

Face aux problèmes de violence que les femmes de l'organisation constataient, les coordinatrices, spécialement Rufina, et les conseillères de Masehual Siamej, ont décidé d'organiser des ateliers pour traiter exclusivement les sujets de droits humains et droits de la femme. Ces ateliers se réalisent avec une méthodologie participative, inspirée de l'éducation populaire, pour mettre en valeur les expériences vécues, la perspective et le critère de chaque femme.

¹⁵ Traduction littérale. (Petra, Cuahtamazaco, 15/01/2015)

2. Prise de conscience des droits

On porte plusieurs culpabilités sur nous, c'est triste quand les enfants te regardent et te demandent de ne plus sortir. Mais c'est ça, sortir pour lutter ou rester à la maison en leur faisant des câlins, ou sortir pour que les choses changent et s'améliorent, pour qu'eux ils puissent aussi étudier jusqu'à ce qu'ils veuillent.
(Rufina, Cuetzalan ; 22/01/2015)¹⁶

Masehual Sinamej Mosenyolchicauani commence ainsi à organiser les divers ateliers des droits humains dans la zone, pour faire face à la violence domestique et aux multiples interdictions que les maris imposaient aux femmes, particulièrement par rapport à l'enfermement. Les ateliers de Droits Humains étaient donnés au début par les conseillères ou par des femmes qui venaient de Oaxaca ou d'autres endroits du pays, et qui avaient de l'expérience dans ces sujets. Mais au fur et à mesure que les femmes de l'organisation recevaient les ateliers, elles avaient la tendance à prendre un rôle plus actif au point de donner cette fois-ci les ateliers, elles devenaient promotrices.

Recevoir ces ateliers permet aux femmes d'être conscientes des droits inhérents à tout être humain, Honneth explique ainsi :

Il faut que nous ayons intégré la perspective normative d'un « autrui généralisé », qui nous apprend à reconnaître les autres membres de la communauté en tant que porteurs de droits, pour pouvoir aussi nous comprendre nous-mêmes comme des personnes juridiques, dans la mesure où nous sommes assurés de voir certaines de nos exigences satisfaites dans le cadre social. (Honneth ; 2000 : 183)

Que les femmes puissent connaître l'existence de cette perspective normative par rapport à un « autrui généralisé », leur permet en même temps de devenir conscientes que le seul fait d'exister leur octroie déjà des droits, et que ceux-ci sont en principe garantis juridiquement. Ainsi, les femmes peuvent remettre en question leur réalité en rapport à ces droits « fondamentaux ».

La méthodologie utilisée dans les ateliers part d'une méthode d'éducation populaire, où il est nécessaire de structurer les ateliers en fonction de la réalité des femmes et des perceptions qu'elles ont sur leur vie. Les ateliers commençaient par une première partie de questions, Nicolasa, une des premières femmes qui donnait ces ateliers, en témoigne :

Nous allions faire surtout des questions, Comment on vous traite ? On vous respecte dans les réunions de la communauté ? si on accepte que vous soyez là... y a-t-il des femmes dans les réunions ?... s'il y a ces problèmes... pourquoi les femmes ne vont pas aux réunions ? Dans cette époque-là les hommes n'acceptaient pas que les femmes aillent aux réunions, là il n'y avait que des hommes. Si on fait une faena¹⁷ uniquement les hommes peuvent aller, pas les femmes... on faisait des questions, on prenait des notes et là on prenait toutes les questions et réponses. (Nicolasa: Cuahtamazaco: 18/12/2014)¹⁸

Les ateliers veulent engendrer ainsi une remise en cause de cette exclusion des femmes de l'espace public, de cet espace de réunions où un débat se construit sur les décisions les plus importantes pour la

¹⁶ Traduction littérale.

¹⁷ Faena: travail collectif de la communauté pour construire ou réparer des espaces en commun, il y a toujours des fins sociales.

¹⁸ Traduction littérale. (Nicolasa: Cuahtamazaco: 18/12/2014)

communauté. Bourdieu souligne précisément que « *les femmes sont exclues de tous les lieux publics, assemblée, marché, où se jouent les jeux ordinairement considérés comme les plus sérieux de l'existence humaine, tels les jeux de l'honneur.* » (55 : 1998). Les femmes demandent leur présence dans cet espace, là où les décisions sont prises et l'honneur est en jeu, elles veulent aussi choisir pour elles et ses familles.

Ainsi dans une première partie des ateliers, les promotrices écoutaient ce que les femmes pouvaient dire sur leur propre vie et leur participation à l'intérieur de la famille et la communauté. Les ateliers avaient une durée d'environ quatre heures, au début il y avait des questions qui visaient une critique sur les diverses relations de genre vécues par les femmes, sur leurs problèmes, malaises, journées de travail. Ces activités permettaient aux femmes d'avoir une parole, elles avaient ici la possibilité de se libérer à travers leur propre parole, d'exprimer toutes les émotions vécues pour pouvoir ainsi construire sa subjectivité. L'atelier prenait forme à travers narrations que les femmes faisaient sur leur vie. Diverses activités étaient mises en place afin d'encourager les femmes à exprimer et partager leur vécu. La façon dont l'atelier était construit motivait la solidarité et l'identification entre les femmes. Après cette première partie, les promotrices socialisaient avec les femmes une réflexion sur les divers droits humains, les droits par rapport au travail. Des conversations en rapport au corps et à la sexualité étaient aussi promues.

Au début, les ateliers étaient dispensés par les promotrices de Masehual Siaumej, puis c'est par le biais CAMI que ces activités ont continué. Les promotrices allaient dans les communautés avec leurs propres moyens, des fois elles devaient parcourir des grandes distances à pied. Au début des ateliers, les femmes qui faisaient partie de l'organisation étaient mal vues dans les communautés, particulièrement chez les hommes, María Concepción racontait par rapport à cela:

Ils disaient, qu'est-ce que vont faire ces femmes, elles ne savent rien, elles sont folles, on nous attaquait beaucoup, on nous disait qu'on va rien faire, elles sont des porteuses, des femmes de la rue, c'est ce qu'elles sont, elles sont dédiées à ça, elles sont dédiées au chemin, elles sont des femmes de la rue qui sont toujours avec des hommes. Mais nous on sait que ce n'est pas comme ça.¹⁹

Les femmes sont alors fortement jugées car elles transgressent le double isolement auquel elles sont normalement condamnées. Maintenant, elles circulent dans l'espace public, elles s'approprient de celui-ci et en même temps ses paroles circulent, elles s'approprient du langage et construisent leur discours. Les forts jugements des hommes mettent en évidence une peur par rapport au devenir sujet de la femme pour elle-même.

Les femmes indiquent que ces idées étaient plus présentes dans les premières années de l'organisation. Telle était l'envergure des préjugés envers les femmes du groupe, qu'il n'y avait presque pas de membres qui assistaient aux ateliers faits dans les communautés. Néanmoins,

¹⁹ Traduction littérale. (María Concepción; Cuetzalan 20/12/2014)

actuellement dans la communauté de Cuahatamazaco, certaines femmes qui n'appartiennent pas à l'organisation, disent que leurs maris ne leur permettent pas d'y aller à cette organisation, car ils en ont encore une idée négative, ils ont peur que les femmes «se révèlent». Ces critiques venant de la part des hommes, au-delà de mettre en évidence leur domination, montre que l'organisation et ses ateliers parvenaient à transformer ou limiter ces relations de pouvoir.

Le petit pouvoir économique qu'elles acquièrent leur permet de limiter la domination masculine et donc de briser le double enfermement. Elles pourraient ainsi passer d'être perçues comme des biens symboliques, pour devenir ensuite des sujets dirigeant le fonctionnement du marché symbolique par la parole. Mais il est nécessaire de tenir en compte qu'elles subissent une domination de classe et de race qui leur objective aussi.

Les ateliers de droit humain ont produit des divers changements dans la vie quotidienne des femmes. Tout d'abord, elles commencent à progresser quant à leur confiance en soi, María Concepción se prononce :

J'ai reçu les ateliers, j'ai fait ma réflexion en solitude, j'ai réfléchi par rapport à ma baisse estime de soi, baisse estime de soi, valorises, valorises-toi et les émotions. Et j'ai appris, parce qu'avant dans une réunion tu ne dois pas donner ton avis, parce que tu es femme. Et même dans la communauté tu ne dois pas donner ton avis parce que toi, non. Ce que tu vas dire ne sera pas pris en compte, tu ne dois pas occuper des fonctions dans la communauté parce que tu es femme. Nous, on sait que quand on va c'est pour nous guérir pour notre vie, parce que nous nous aimons, parce que si nous nous aimons pas on ne sait pas comment on serait maintenant. Pour moi ça a été une guérison, maintenant je suis contente, je suis joyeuse. En tant que femmes nous n'étions pas valorisées, et maintenant oui²⁰

Le silence se casse même dans les réunions des communautés. Les femmes deviennent plus actives dans cet espace public où l'honneur est mis en jeu. Après que les femmes deviennent conscientes de leurs droits, elles commencent à remettre en cause leurs rôles et positions dans la communauté, une fois qu'elles sont conscientes de cette problématique du groupe, elles gagnent la confiance en soi. Honneth précise dans son travail le lien important qui existe entre la reconnaissance juridique et l'acquisition du respect de soi, au moment où les femmes sont conscientes de ses droits et deviennent conscientes du respect qu'elles peuvent réclamer. La conquête de ce respect pour les femmes se reflète aussitôt dans l'accroissement du respect qu'elles ont à leur propre égard.

Les femmes se sentent plus fortes, elles commencent à réclamer ses droits et permettent de moins en moins l'imposition, les interdictions pour sortir, le silence imposé et la violence de leurs maris. Elles s'appuient dans la loi et prennent des décisions par rapport à la connaissance de celle-ci, elles se sentent plus soutenues. Dans les discussions avec leurs maris, elles exposent ses droits. Plusieurs femmes dénoncent la violence provenant de leurs maris. De la sorte, ces femmes « *acquièr[en]t dans l'expérience de la reconnaissance juridique la possibilité de comprendre ses actes comme une*

²⁰ Traduction littérale. (María Concepción; Cuetzalan 20/12/2014)

manifestation, respectée par tous, de sa propre autonomie » (Honneth ; 2000 : 201). Les femmes commencent à résister de plus en plus, la violence diminue, les interdictions imposées par les hommes s'affaiblissent.

Une de promotrice explique comment elle percevait la réaction et le changement des femmes avant et après les ateliers : « *oui, on changeait parce que plusieurs femmes nous arrivions tristes, découragées, là on se relaxait, là on était bien. On parlait avec un visage souriant, un visage différent, même s'ils vont nous dire des choses, on peut maintenant répondre, on ne va pas rester en silence.* »²¹. María Concepción indique à quel point elle repère des changements sur la confiance des femmes, aussi bien qu'elle reconnaît l'envergure de la prise de conscience de celles-ci, et de leur capacité à résister.

Il est important dans ce processus d'auto-reconnaissance et reconnaissance, de rompre également avec le discours qui renforce l'aspect de victime en objectivant aux femmes. Il est nécessaire de parler de sujet. bell hooks explique justement que se percevoir en tant que femme victime est une forme est une manière de reproduire la suprématie des hommes ; il conviendrait au contraire dans ce sens, de renforcer le pouvoir pour augmenter la résistance. Elle souligne alors que les femmes:

need to know that the exercise of this basic personal power is an act of resistance and strength. Many poor and exploited women, especially non-white women, would have been unable to develop positive self-concepts if they had not exercised their power to reject the powerful's definition of their reality. (bell hooks; 1988: 92)

La femme doit être consciente du pouvoir qu'elle a et que celui-ci est indispensable pour favoriser à sa résistance. bell hooks demande aux féministes de ne plus renforcer l'idée d'un manque de pouvoir. Bien au contraire, elle considère nécessaire de renforcer chez les femmes l'idée qu'elles ont aussi du pouvoir toutefois présent dans leur vie quotidienne. Ceci faculter précisément la résistance des femmes. Foucault explique aussi « *que là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir.* » (1976 :126). Il convient alors de rendre de plus en plus visible cette résistance afin qu'elle devienne puissante, or c'est à l'intérieur des ateliers où l'on reconnaît la l'accroissement de la force des femmes.

Dans certaines familles il est aussi possible que les hommes s'investissent dans des activités de la maison et que les femmes sortent du foyer pour travailler. Il convient de préciser que les femmes qui sont arrivées à vivre des changements plus radicaux, sont celles qui ont des fonctions plus représentatives dans l'organisation ou celles qui sont arrivées à gagner plus d'argent avec les ventes. Dans ce contexte de pauvreté, le fait qu'une femme gagne d'argent aide beaucoup au changement des relations de pouvoir qui existent dans une famille.

²¹ Traduction littérale. (María Concepción; Cuetzalan 20/12/2014)

Actuellement les ateliers continuent avec CAMI, cette institution traite directement les problèmes de violence envers la femme. Les promotrices créent des ateliers sur les droits humains, mais doivent aussi socialiser à l'intérieur de la communauté les rôles de CAMI, afin que les femmes puissent savoir où aller quand et comment procéder dans un cas de violence. Néanmoins, plusieurs femmes n'assistent pas au CAMI par des préjugés envers les organisations (Masehual Siuamej et CAMI). Plusieurs femmes ne veulent pas aller au CAMI, car elles ont une certaine honte au moment de faire publique leur situation en tant que victimes de violence, et qu'elles ont peur d'être encore agressées.

Cette conscientisation des droits de la femme a permis de limiter les manifestations les plus oppressives liées à la domination masculine (l'interdiction de sortir ou travailler, le silence, la violence domestique). Étant le genre une construction personnelle, chaque femme vit ces changements de manière différente, avec plus ou moins d'intensité, avec des degrés différents de résistance. Les ateliers se sont surtout centrés sur les relations de pouvoir qui existent par rapport au sexe, un travail de remise en question sur les rapports de domination, classe et race, n'a pas été pourtant élaboré. Néanmoins, les femmes assistent progressivement à la possibilité d'avoir leur propre parole, de construire un discours sur la base duquel elles peuvent se définir. Or, tel que Masson (2009) précise, la désaliénation passe par l'autodéfinition. Les femmes deviennent de plus en plus conscientes de leur position en tant que sujets possédant un pouvoir de résistance, celui étant un premier pas nécessaire pour faire face à la domination configurée selon l'intersection d'autres facteurs.

III. L'incorporation de l'indigène dans la société à travers des politiques néolibérales.

L'influence des politiques néolibérales a un impact important dans l'organisation de la communauté, et particulièrement dans la vie des femmes de Cuahatamazaco. Il est alors nécessaire de comprendre comment socio-économiquement, au sein du néolibéralisme, les formes diverses de domination se sont réadaptées et restructurées, afin que l'indigène paysan puisse devenir fonctionnel dans ce modèle.

Le Mexique a vécu une forte crise économique pendant l'année 1982. Vers la fin de cette année Miguel de la Madrid Hurtado arrive au pouvoir et décide de tourner l'économie vers le néolibéralisme. Parallèlement, ce gouvernement inclut pour la première fois dans le Plan Global de Développement, une politique indigéniste, ceci implique que l'indigène est institutionnellement pris en compte pour faire partie de la Nation. En 1988 arrive au pouvoir le président Salinas de Gortari, son gouvernement met en place des politiques néolibérales ayant un fort impact dans le secteur rural, celles-ci ayant pour objectifs ceux de diriger tout le secteur agricole au marché, motiver l'inversion étrangère et encourager une libéralisation accrue du marché. (cf. Bilbao González: 2012). C'est pendant ce deuxième gouvernement néolibéral que deux politiques ayant un important impact pour la population indigène sont établies : les programmes conditionnels de lutte contre la pauvreté dirigé aux familles paysannes (PRONASOL à l'époque et actuellement PROSPERA) et l'incorporation du multiculturalisme à la constitution. C'est ainsi que lors d'une première partie on analysera dans quelle mesure le programme de PROSPERA intervient dans la vie des femmes de Cuahatamazaco et deuxièmement, on observera comment la communauté et les femmes vivent les traditions et coutumes selon l'approche du multiculturalisme.

1. Les programmes conditionnels du néolibéralisme.

Le programme de PRONASOL²² a été mis en place par le gouvernement de Salinas de Gortari en 1989. PRONASOL avait pour but celui d'aider aux familles paysannes, il était mis en place uniquement dans la campagne, car la grande majorité de la pauvreté est placée dans cette zone. En 1997 le programme subit des changements et se transforme en PROGRESA²³, cette version du programme est destinée aux familles qui vivaient en extrême pauvreté et qui habitaient dans les zones rurales. C'est à partir de cette variante que les projets adoptent la structure TCE (Transferts Conditionnel en Espèces). En 1997 il y a une troisième restructuration et naît Oportunidades²⁴, cette variante maintient la même logique et structure, mais elle est plutôt orientée à toutes les familles en situation d'extrême pauvreté du pays. Depuis 2015 le gouvernement de Peña Nieto fait encore

²² Programme National de Solidarité.

²³ Progrès- Programme d'Education, Santé et Alimentation.

²⁴ Oportunidades: Programme de Développement Humain.

quelques changements au programme et donne le nom de PROSPERA (Prospère).²⁵ Le programme de Oportunidades est le deuxième programme de Transferts Conditionnel en Espèces plus étendue de l'Amérique Latine.

L'objectif de ce programme était celui de « *promouvoir l'accumulation de capital humain parmi la population pauvre* » (SEDESOL : 2007)²⁶. Pour cela le programme compte promouvoir « *la génération des capacités basiques* »²⁷ à travers des « *transferts conditionnels* ». Le concept de capital humain est défini comme :

les ressources personnelles susceptibles d'accroître le revenu financier et psychologique d'un individu. [...] Le capital humain comporte donc « le savoir-faire (skills), le savoir ou la santé », c'est-à-dire tout ce qui accroît la capacité « d'obtenir de l'argent ou des revenus psychologiques. (Becker en Putschert et Meyer ; 140 :2009)

Ainsi ce capital humain définit les profits qu'un individu peut avoir selon une conception mercantiliste. L'être humain est nourri physique et mentalement d'une façon telle qu'il puisse d'après cette optique, être productif dans cette chaîne de production néolibérale, ceci veut dire en outre qu'il est à son tour sensé d'être rentable économiquement et donc produire de l'argent. C'est ainsi que le programme vise « *la génération des capacités basiques* », tout en assurant l'accomplissement des études des enfants et adolescents par leur assistance fréquente, la révision permanente des membres de la famille dans les services de santé (particulièrement les enfants, les femmes et les personnes âgées), et la participation des adolescents et femmes aux ateliers d'autogestion de la santé. Il existe aussi d'autres activités aux ateliers qui sont proposés par le programme au fil du temps. À travers un système de motivation économique les familles doivent participer dans toutes les activités demandées par le programme, afin de pouvoir recevoir le budget total.

La plupart des familles de la communauté de Cuahtamazaco est inscrite dans le programme Oportunidades. Dans une conversation réalisée²⁸ avec une femme de la communauté qui n'appartient pas à l'organisation Masehual, elle racontait qu'elle reçoit des ateliers de santé où on lui explique le fonctionnement des dispositifs de contraception, le dernier à être promu est celui du timbre contraceptif. Elle précise que les sujets à traiter dans ces ateliers sont divers, qu'ils sont souvent liés aux droits humains et des femmes ; d'après cette femme c'est grâce aux ateliers que la violence domestique a diminué. Elle explique aussi qu'elle est contrainte d'assister au programme, car sinon ce dernier lui prélève de l'argent. Son mari lui permet d'assister à ces réunions à cause des conditions

²⁵ La littérature utilisée pour le travail est centré dans le programme Oportunidades étant donné qu'au moment du travail de terrain la nouvelle version n'était pas encore appliquée et dû à la nouveauté de « Prospera » il n'existe pas encore des études.

²⁶ http://www.eurosocialfiscal.org/uploads/documentos/20070130_180121_El_papel_del_Programa_Oportunidades_de_Mexico_en_la_cohesion_social.pdf Présentation de SEDESOL (Secrétariat de Développement Social) 2007. Traduction personnelle.

²⁷ Idem.

²⁸ Cahier de terrain 13/12/2014

imposées par le programme ; pourtant ce dernier ne veut pas qu'elle aille aux réunions de la Masehual, car il a peur qu'elle devienne une femme de la rue et qu'elle se révèle contre lui ; en général elle n'est pas sensée de quitter fréquemment la maison.

Le programme a un impact sans doute massif, mais il demeure confronté aux problèmes les plus émergents, tout en diminuant la violence domestique plus explicite, mais il ne s'attaque pas à la remise en question de la domination masculine qui est fortement consolidée sur l'enfermement et silence par les femmes de cette communauté. Les ateliers dispensés par le programme maintiennent une structure similaire dans tout le pays, mais ils ne sont pourtant pas aptes à remettre en cause la domination masculine particulière vécue par chaque femme au quotidien.

D'autre part les femmes présentent des critiques multiples par rapport au service de santé qu'elles reçoivent. Tout d'abord elles critiquent le racisme et discrimination auxquels elles doivent se confronter à chaque fois qu'elles assistent aux centres médicaux. Elles précisent de plus qu'il existe beaucoup de corruption dans ces services. Parallèlement il y a de nombreuses histoires de fautes professionnelles médicales. Susana raconte même que : « *au début il y a eu beaucoup d'accusation des formes d'abus, car ils (les travailleurs du service de santé) mettaient aux femmes des implants contraceptif hormonal ou des DIUS (dispositif intra-utérin) sans son consentement, ils sont arrivés à les opérer sans son consentement.* »²⁹ (Susana Mejía ; Cuetzalan ;27/01/2015). Avec ces violentes impositions les femmes perdent même du pouvoir de décision sur leurs corps. La population indigène est ainsi obligée à se confronter à ces logiques de discrimination qui se font à travers la manipulation de leurs corps, à travers un pouvoir qui pénètre et qui est imposé dans les corps des femmes.

L'éducation offerte par les centres éducatifs de la zone n'est pas une éducation interculturelle bilingue. Il s'agit d'une éducation uniquement dispensée en espagnol et qui ne traduit pas la vie de la campagne, ni la vie communautaire, qu'elle soit agricole ou du monde indigène. Bien au contraire, c'est une éducation configurée selon une logique urbaine, qui renforce la migration de la campagne vers la ville. Cette éducation ne garantit pas la construction d'un regard critique. Ainsi, par rapport à « la génération des capacités basiques » pour produire ce capital humain, il convient de préciser que :

il se peut même que ce soit justement la tentative d'acquérir du capital humain qui affaiblisse la capacité d'agir d'une personne. Par conséquent, la question se pose de savoir si le capital humain du néolibéralisme repose sur une logique de discrimination qui, tel que cela a déjà été pensé dans le concept marxiste de capital, exclut certains individus de l'accumulation du capital et reproduit systématiquement cette inégalité. » (Putchert et Meyer ; 143 :2009)

Ainsi, ces « capacités basiques » promues par le programme (éducation, santé et ateliers), perpétuent une structure de domination complètement excluante. Les individus deviendront certes suffisamment fonctionnels par le biais de l'éducation, mais seront toutefois édifiés selon la discrimination existante

²⁹ Traduction littérale.

qui leur coupe de toute accumulation sur laquelle le pouvoir du système se base, pour devenir ainsi utiles à la production. Si on suit ce discours, les problèmes économiques seront présentés en tant que problèmes individuels :

Underlying the human capital theory lies an individualistic concept of poverty, where poverty is the result of personal deficiencies or a sequence of poor choices made throughout a lifetime. People are poor because they miscalculated the short-term versus long-term benefits of their actions. [...] Conditional Cash Transfers are based on a highly individualistic perspective of poverty, correlating differences in wages with differences in productivity, but disregarding non-economic constraints such as discrimination or social exclusion that are largely structural and cannot be overcome by individual choice and behaviour. (Ulrichs et Roelen 8:2012)

En prétendant exposer la pauvreté comme un problème individuel, le voile cache le fait que la pauvreté est la conséquence des facteurs structurels qui assurent des formes de discrimination et d'exclusion sociale. Cette logique permet de perpétuer les fortes inégalités socio-économiques de la société mexicaine.

Les conditions imposées par le programme assurent l'accomplissement des responsabilités par la femme, celle qui est par ailleurs la plus conditionnée ; Susan Mejía explique que des fois les femmes sont même sensées de nettoyer les cliniques ou les rues. De plus, Rufina précise que les femmes se sentent parfois tellement prédisposées de réaliser leurs tâches, qu'elles ont souvent peur de faire plusieurs choses, car elles pensent que celle-ci sera une raison pour ne plus recevoir l'aide. Elle explique alors:

Elles doivent aller où on leurs demande d'y aller, à faire ce qu'on leurs demande de faire, et actuellement il y a les problèmes des mines et des hydroélectriques, et si on leurs dit toi tu vas pas à tel endroit, alors je vais parce qu'on va m'enlever le programme. Mais alors si on leurs dit, réunissez-vous parce qu'il y aura le candidat, là il y aura toutes les femmes du programme, parce qu'elles ont peur qu'on leurs enlève le programme. Peut-être ce n'est pas vrai, mais elles ont déjà cette idée qu'elles doivent faire tout ce qu'on leurs demande, sinon on leurs enlève le programme.³⁰ (Rufina Villa Hernández. Cuetzalan. 13/01/2015)

Les conditions assurent un fort contrôle sur les femmes. Elles sentent qu'elles ne peuvent pas avoir la liberté de lutter pour leurs droits et que, bien au contraire, elles doivent faire tout ce qu'on leur demande. Ce contrôle si fort permet de perpétuer toutes les logiques de domination de race, classe et sexe. De plus, ce programme limite la possibilité aux femmes d'avoir leur propre parole et de prendre leurs propres décisions. La construction de son autodéfinition et sa résistance se voit ici affaiblie.

2. Les traditions et coutumes à conserver dans le multiculturalisme.

En 1992 l'État mexicain essaye d'inclure, pour la première fois, la population indigène en réalisant un changement constitutionnel où la nation se définit cette fois-ci en tant que multiculturelle dans son article 4. Warman (2003) signale que pendant les débats existants autour de ces politiques multiculturelles, il a été possible de mettre en évidence que les discussions en relation à cette

³⁰ Traduction littérale.

« pluriculturalité » divisaient la population en deux grands groupes : les indigènes, soit les groupes minoritaires, puis le reste « homogène » et métis. De plus, dans la constitution, il y a une mise en valeur de cette diversité qui se veut pourtant réglée d'après un regard folklorique. La population indigène est fortement définie selon un critère complètement essentialiste, qui prétend rabattre les populations au passé, par un romanticisme qui tend à leur infantiliser. Il n'existe ni dans les débats, ni dans la loi même, une critique en rapport à la marginalité et la discrimination jusqu'à présent existante ; il est possible d'avertir dans ce sens une simplification de la réalité, à même un racisme toujours présent.

La population indigène sera prise en compte et « incluse » dans la société mexicaine au moyen d'un traitement « exceptionnel », entretenu à son tour par un discours qui mise sur la culpabilité, et vise la justification de cette exception en guise de compensation. C'est grâce à un tel discours que l'exclusion peut être maintenue. L'indigène ne sera reconnu que s'il demeure cadré dans une définition ou catégorie déterminée et imposée selon la loi (Povinelli : 1998)

Ainsi, « *ce néoracisme culturel « valorise » en apparence les cultures racisées par leur institutionnalisation ou leur commercialisation dans un multiculturalisme « libre marché »* (Alexandre et Mohanty en Masson ; 188 : 2009). L'indigène est alors pris en compte dans la mesure où il peut devenir fonctionnel au profit du projet neoliberal mis en place, dans la mesure où « sa culture » et son « identité » sont utiles, profitables et rentables dans le marché. Pour ce faire, la culture indigène doit être définie d'après l'exaltation de son aspect folklorique. Or « *la folklorisation des peuples anciennement colonisés est un mode contradictoire de domination qui les anéantit en tant que sujets, mais les exhorte à conserver leurs modes de vie et leurs valeurs « ethniques »* » (Min-ha en Masson ; 188 : 2009). Il existe alors une demande qui tente de mettre en valeur des traditions et coutumes « ethniques », mais selon un regard essentialiste qui correspond à celui d'un groupe indigène figé dans le temps, qui ne présente pas ni les changements ni les adaptations vécues au cours de l'histoire.

Dans la plupart des communautés indigènes du Mexique il existe un responsable des traditions et coutumes. C'est ainsi que dans la communauté de Cuahtamazaco, un président et un comité des traditions et coutumes sont les responsables de garantir le maintien des célébrations religieuses avec la même structure et caractéristiques au fil du temps. Le président est élu démocratiquement par la communauté lors d'une assemblée, il est une figure importante d'autorité. Ce sont eux qui doivent choisir au sein de la communauté les différentes personnes responsables des fêtes religieuses patronales (les « Mayordomos »³¹, les « deputedos »³² et les endroits pour faire les « posadas³³ »).

³¹ Les « mayordomos » (majordomes) sont les personnes choisies pour prendre soin de l'image tout au long de l'année, c'est aussi eux qui doivent organiser et payer la fête. C'est toujours un couple d'époux qui sont choisis.

Le président et son comité sont chargés d'intervenir s'il s'avère que vers la fin d'une célébration, ses organisateurs ont incorporé des changements. Il explique qu'il aura à leur dire « *mais non, alors fait ceci, parce que ça c'est nos coutumes, alors on leur oblige pas, mais on les invite à le faire, parce que c'est ça qui nous manque* » (Vicente Morales, Cuahtamazaco ; 14/01/2015³⁴). Cette explication du président nous donne en principe à voir que la raison liée au maintien d'une fête avec les mêmes caractéristiques répond à l'intérêt de préserver des coutumes devant être reproduites et conservées, quelque chose que le président relève à plusieurs reprises pendant l'entretien. Cet aspect essentialiste du multiculturalisme néolibéral qui veut figer la figure de malgré le passage du temps, est déjà inscrit dans le discours du président. Il n'existe pas dans cette explication une mise en valeur du sens que la communauté confère à la fête ou à chacune de ses caractéristiques, il n'y a pas non plus une croyance ou résistance mise en avant qui explique la fête et ses divers composants. Tel que Masson soulève en rapport à la terre, il est possible de dire que « *L'offensive néolibérale constitue également une violence symbolique pour le monde rural indigène, qui se voit imposer une conception instrumentale [...] au détriment de son caractère spirituel et communautaire.* » (Masson ; 188 :2009).

Mettre en avant une authenticité qui puisse se conserver dans le temps, laquelle est à son tour exigée par le multiculturalisme, montre une conjonction de plusieurs éléments. D'une part, aux fins d'une inclusion partielle, les communautés indigènes reproduisent un discours qui est attendu et sollicité ; pourtant, celle-ci semble être la seule voie qui permet aux communautés de défendre et conserver leurs célébrations. Même cette violence symbolique existe, les célébrations conservent sans doute un élément d'interprétation pour la communauté, bien va au-delà de leur aspect utilitaire. Or, la préservation forcée dans le temps, limite la possibilité des fêtes et ses symboles à se réinventer, réadapter et redéfinir selon le dessein de la communauté. C'est ainsi qu'à travers une logique multiculturelle, les symboles sont expropriés de leurs possesseurs, ils en ont de moins en moins de pouvoir sur ceux-là. Une telle limitation affecte ainsi une identité culturelle au cœur même de son autodéfinition.

Le président et son comité sont responsables de surveiller uniquement les traditions et coutumes dans les célébrations religieuses. Mais à travers les récits de Vicente, le président, et de Juan, un des membres du comité, il est possible de distinguer que pour eux, toutes les traditions et coutumes doivent être sauvées et conservées sans aucune altération dans le temps. C'est ainsi que Vicente explique l'importance de créer aussi la position d'un responsable de la sauvegarde d'autres traditions,

³² Les « *diputados* » (députés) sont également un couple choisi qui doit aider aux Mayordomos avec la décoration de la fête.

³³ Pendant l'époque de la neuvaine, c'est-à-dire les neuf nuits avant Noël (du 16 au 24 décembre) il y a des prières qui se réalisent chez neuf familles différentes. La maison de chacune de ces familles est appelée Posada. Pendant la neuvaine les images religieuses de la communauté sont ramenées dans chaque posada. Chaque famille s'organise pour recevoir à l'image et à la communauté chez eux.

³⁴ Traduction littérale de l'entretien.

celles qui sont liées à la façon de s'habiller, à l'alimentation. Les rôles de la femme et de l'homme sont définis par eux aussi en tant que traditions et coutumes qui doivent être conservées au fil du temps. C'est ainsi que Vicente explique :

Quelques-unes sont des coutumes, parce que je dis que ce sont celles qui doivent faire elles, sont celles de la maison [...] les années d'avant les grands-parents disaient, non c'est pas à toi de faire cela, de faire la lessive, ou de laver la vaisselle, c'est à ta mère, c'est à ta sœur, pas toi, tu es homme, tu dois aller enlever les mauvaises herbes du terrain, couper le bois, planter. Ton travail est dans le terrain, pas dans la cuisine, [...] puisque nous ici, toujours, auparavant les grands parents, toujours la femme toujours est dans la cuisine, l'homme est dans le terrain, dehors, à la maison c'est la femme. C'est pour cela qu'on dit toujours que la maison est à la femme, parce que l'homme est toujours dehors, toujours dehors, il arrive mais très tard. (Vicente Morales, Cuahtamazaco ; 14/01/2015)³⁵

En évoquant la parole des grands-parents, le président veut légitimer le rôle des genres et des espaces sexués en tant que divisions ayant existé depuis longtemps à titre de traditions, et qu'en tant que telles, elles doivent être conservées, sauvées et perpétuées. Précisément, le discours multiculturel valorise les traditions et les coutumes, comme des éléments provenant du passé et qui doivent être préservés intacts. Ce discours devient fonctionnel pour afin de légitimer les rôles de genre et garantir ainsi l'enfermement des femmes dans l'espace domestique. Par rapport à la défense de ces pratiques culturelles liées à l'espace domestique, Susan Moller Okin :

As a rule, then, the defense of "cultural practices" is likely to have much greater impact on the lives of women and girls than on those of men and boys, since far more of women's time and energy goes into preserving and maintaining the personal, familial, and reproductive side of life. Obviously, culture is not only about domestic arrangements, but they do provide a major focus of most contemporary cultures. Home is, after all, where much of culture is practiced, preserved, and transmitted to the young. On the other hand, the distribution of responsibilities and power at home has a major impact on who can participate in and influence the more public parts of the cultural life, where rules and regulations about both public and private life are made. The more a culture requires or expects of women in the domestic sphere, the less opportunity they have of achieving equality with men in either sphere. (Moller Okin; 13:1999)

La défense des traditions et coutumes interviennent particulièrement dans la vie de la femme, car c'est surtout à l'intérieur de l'espace domestique que les traditions et coutumes se reproduisent et transfèrent aux générations suivantes. En même temps, cet espace privé est conçu comme le domaine qui subit moins de changements car, à différence de l'espace public, il est moins exposé à cette rencontre et médiation venant de « l'autre », l'espace domestique étant moins « contaminé » par cette différence, et doit être ainsi attentivement préservé dans sa pureté, afin que les traditions puissent continuer. Cette logique renforce et perpétue l'enfermement de la femme dans l'espace domestique et dans le silence. Ainsi, la femme n'intervient pas dans les espaces publiques où sont prises les décisions importantes, par exemple dans les réunions des communautés. Juan, mari de Petra, une des femmes de l'organisation, expose d'une manière directe comment d'après lui, cette socialisation des droits affecte aux traditions de la communauté :

³⁵ Traduction littérale de l'entretien.

Traditionnellement c'était que le père et les fils garçon travaillent, ils doivent travailler pour donner les dépenses de la famille, et la femme et la fille, elles doivent alors préparer les aliments, elles doivent faire la lessive, [...] traditionnellement c'était ça et remarque que c'était ça, même ça c'était mieux, et avec ces changements que le droit, que la femme aussi doit travailler qu'elle doit aussi jouir de ses droits. Moi j'ai l'impression que les choses plutôt se détournent, que les choses ne sont plus les mêmes et ça peut se voir. Par exemple, la femme doit, la femme traditionnellement devait moudre le maïs [...] faire les tortillas, parce que l'homme va venir fatigué et il voudra manger, traditionnellement c'était comme c'était comme ça, mais maintenant avec ces droits qu'on les inculque aux femmes on perd la coutume, ça se perd la coutume de faire à manger[...] et tout ça qui est traditionnellement se perd à cause des droits que la femme jouit et donc maintenant elle fait plus les tortillas à la main, parce que maintenant elle doit aussi travailler, elle attend maintenant la moto du vendeur de tortillas et elle achète [...] maintenant on doit acheter tout [...] j'imagine que peu être au futur la moto va venir même pour vendre le repas, parce que la femme commence à se jouir de ses droits et elle ne fait plus traditionnellement les tâches, comme une femme domestique, moi j'observe les changements et comme s'il n'y aurait plus d'ordre, moi je sens qu'il n'existe plus d'ordre [...] c'est ça les changements qui existent à cause des droits acquis, et avant c'était plus ordonné, parce que l'homme sort, il va travailler tout le jour mais quand il arrive il va manger, il y a quoi manger, il y a tout [...] « mais toi tu devrais faire les tortillas, mais non parce que dans les ateliers que je vais on me dit que j'ai des droits, et c'est valable ce que je dis, et oui, je dis que tu dois acheter des tortillas, alors donne-moi l'argent » (Il dit en imitant une femme). [...] Traditionnellement, la femme doit faire les tortillas et elle doit les faire, parce que c'est comme ça traditionnellement. Mais certaines abusent : « mais, non parce que j'ai mes droits et donne-moi de l'argent ». (En imitant à nouveau aux femmes). (Juan Arroyo, Cuatamazaco ; 14/01/2015)³⁶

Juan expose donc cette division des rôles et des espaces traditionnels, qu'en tant que telle d'après lui, elle est forcément meilleure. La socialisation et connaissance des droits de la femme représente pour lui un danger qui attente contre les traditions, tout en fragilisant la domination de l'homme. La tradition est pour lui l'élément indiscutable qui détermine positivement quelque chose de manière absolue. Juan conçoit traditionnel le fait que les femmes servent aux maris dans la maison, tel que Moller Okin remarque: "*Much more common, however, is the argument that, in the defendant's cultural group, women are not human beings of equal worth but rather subordinates whose primary (if not only) function is to serve men sexually and domestically.*" (Moller Okin; 18:1999) Ainsi, la domination masculine peut-être garantie dans son rapport à la subordination des femmes quant aux tâches domestiques devant être accomplies ; le discours des traditions et coutumes rend les rôles de genre et la domination masculine incontestables.

Juan explique que lorsque les traditions sont remises en question et changent, l'ordre qui est à la base d'une structure de domination masculine se brise. Le scénario est décrit comme chaotique au moment où cette structure est remise en cause, et s'avère susceptible de changement. Moller Okin souligne justement qu'il existe: "[an] important connection between culture and gender is that most cultures have as one of their principal aims the control of women by men." (Moller Okin; 13:1999). C'est ainsi que les ateliers de l'organisation Mashual, là où cette socialisation des droits a lieu, sont fortement critiqués par les hommes, leur domination pouvant être sensiblement bouleversée.

³⁶ Traduction littérale de l'entretien.

Dans son discours, Juan ajoute que la transformation des rôles traditionnels de la femme provoque des changements négatifs sur le plan économique, car il y a bien là une logique plus commerciale et mercantiliste qui se développe, selon ses propres mots : « maintenant on doit acheter tout ». Cette logique voile la cause des problèmes redevables aux changements socioéconomiques d'une économie néolibérale mise en place par l'État, elle-même due à une série de décisions externes à la communauté. Dans cette explication qui situe la cause des changements à l'intérieur de la communauté, la responsabilité tombe sur les épaules de la femme. Ainsi, dans le discours de Juan, il n'y a pas une remise en cause des problèmes socioculturels provenant d'une réalité beaucoup plus élargie, et qui affecte à son tour la structure de la société mexicaine; ne pas observer cet aspect plus étendu du problème, garantit l'absence du questionnement des relations de domination dans lesquelles la population indigène paysanne se retrouve comme étant subalterne. Avec ce discours les hommes de la communauté garantissent le maintien de leur rôle de dominants, car c'est bien par un tel rapport de pouvoir qu'ils ne se trouvent pas dans la condition d'oppressés. Dans la partie finale de son intervention, Juan imite les demandes des femmes tout en le ridiculisant : « mais, non parce que j'ai mes droits et donne moi de l'argent ». Il interprète à tort un lien entre la connaissance des droits de la femme et la logique mercantiliste, comme si l'enchaînement de la cause à l'effet était tout aussi évident.

Cette problématique vécue par les femmes de la communauté de Cuahtamazaco, en rapport à leurs conceptions de la culture et l'identité déterminée par le multiculturalisme, est une situation à laquelle elles doivent résister. C'est ainsi que Aida Hernandez explique quant à ce problème que :

Les femmes indigènes ont remarqué en divers espaces ces dangers et ont choisi de revendiquer le caractère historique et changeant de ses cultures, en même temps qu'elles rejettent des « usages et coutumes » qu'elles considèrent endommageant pour leur dignité. Leur lutte est une lutte non pas pour la reconnaissance d'une culture essentielle, mais pour leur droit de reconstruire, confronter ou reproduire cette culture, pas selon les modalités établies par l'Etat, mais par rapport à celles qui sont délimitées par les propres peuples indigènes dans le cadre de leurs pluralités internes. (Hernández Castillo; 13: 2000³⁷)

Ainsi les luttes des femmes indigènes cherchent l'élimination de cette définition figée de culture que l'Etat veut imposer avec le temps. Elles veulent posséder le droit de s'auto-définir, construire d'elles-mêmes leur culture, pour qu'en même temps le groupe indigène ait dans son ensemble le droit de produire et reformuler avec liberté son identité. Aida Hernandez précise :

Les femmes indigènes sont en train d'induire comment doit être repenser le multiculturalisme et l'autonomie depuis une perspective dynamique de la culture, qu'au même temps qu'elle revendique le droit de l'autodétermination, elle le fait depuis une conception de l'identité comme une construction historique qui se forme et reformule quotidiennement. (Hernández Castillo; 17: 2000)³⁸

³⁷ Traduction personnelle.

³⁸ Traduction personnelle.

C'est ainsi que le travail des femmes indigènes au Mexique vise à juste titre le terme d'une définition essentialiste de culture, elle-même figée dans le temps selon l'imposition d'une proclame multiculturaliste. Ces femmes souhaitent que leur culture et identité aient la liberté comme toutes les autres, de changer et se reproduire au quotidien, tout en rendant possible la négociation, à même l'espace d'une résistance.

IV. La résistance et les rôles de genre dans la culture de Cuahtamazaco.

Il est temps de dépasser le cadre idéologique dans lequel même Marx pouvait dire : Ils ne peuvent pas se représenter eux-mêmes ; ils doivent être représentés. (C T Mohanty ; 178 : 2009)

Les féminismes postcoloniaux et décoloniaux accentuent le rôle essentiel des voix de la femme, ces voix à travers lesquelles elles peuvent se construire et s'auto-représenter. Masson (2009) explique d'une part, comment la décolonisation est possible grâce à l'autodétermination ; d'autre part, Elsa Dorlin (2009) affirme qu'à travers une décolonisation des consciences collectives, une reconstruction des diverses réalités deviendra possible.

Dans le courant du féminisme décolonial, Lugones (2010) propose de construire une décolonisation du genre à travers l'utilisation de nouvelles catégories, car selon elle, les anciennes ont été créées d'après une logique coloniale qui renforce la structure de domination. Ainsi, les nouvelles catégories qui doivent être utilisées sont celles proposées par les subjectivités résistantes, lesquelles s'expriment *infra-politiquement*. Lugones explique ainsi que:

Infra-politics marks the turn inward, in a politics of resistance, toward liberation. It shows the power of communities of the oppressed in constituting resistant meaning and each other against the constitution of meaning and social organization by power. In our colonized, racially gendered, oppressed existences we are also other than what the hegemon makes us be. That is an infra-political achievement. (746: 2010)

Les significations que Lugones propose d'utiliser sont celles produites dans ces espaces de l'*infra-politique*, des expressions de résistance qu'on a toujours voulu taire pour les exclure de la scène publique. Ces résistances qui se maintiennent enfermées dans des groupes mais qui construisent les identités, se transmettent et circulent entre les divers membres du groupe, d'une génération à l'autre. Il existe aussi des significations, des catégories, différentes à celles imposées par la logique de domination qui s'accorde aux impositions d'un pouvoir hégémonique. Dans ces catégories, le sexe, la race et la classe sont intersectées, pourtant d'une manière différente. Le féminisme décolonial vise l'utilisation de catégories et significations produites dans l'*infra-politique*, afin de donner de la force à la résistance des peuples.

Le courant décolonial soulève déjà l'importance de l'histoire locale pour briser la colonialité. Ainsi, Mignolo explique que la décolonialité est: « *the space where local histories inventing and implementing global designs meet local histories, the space in which global designs have to be adapted, adopted, rejected, integrated, or ignored.* » (Mignolo, ix: 2000). Ainsi, la décolonialité se trouve dans ces histoires locales, qui sont produites à travers un processus de réadaptation et d'assimilation des desseins globaux. En conséquence, la construction de ces histoires locales se fait en suivant une restructuration dans laquelle les divers groupes sociaux organisent ses récits d'une façon

telle, qu'ils puissent atteindre des formes de résistance. Lugones explique de façon plus détaillée la méthodologie qu'elle propose avec l'approche du féminisme décolonial :

In thinking of the methodology of decoloniality, I move to read the social from the cosmologies that inform it, rather than beginning with a gendered reading of cosmologies informing and constituting perception, motility, embodiment, and relation. Thus the move I am recommending is very different from one that reads gender into the social. (Lugones; 749-750: 2010)

Cet auteur souligne l'importance de lire à travers les perceptions et interprétations propres à chacun des peuples, à travers ses symboles et récits, pour lire leurs constructions de genre. Sylvia Marcos (2010) explique qu'il est important d'utiliser les concepts qui ont été élaborés par les peuples mêmes, à l'intérieur des discours susceptibles de se convertir en « un espace social de lutte » (Marcos; 22: 2010)³⁹. Dans le cas des communautés indigènes, plusieurs parmi les symboles utilisés proviennent de l'époque précolombienne et ont subi des réinterprétations et reconstructions diverses au fil du temps. Marcos parle d'une « conjonction entre les droits des femmes et ceux des peuples, indigènes et collectifs. » (Marcos; 22: 2010)⁴⁰, tout en cherchant une revendication de classe, race et sexe qui aboutisse en une lutte à partir d'une perspective de genre, sans oublier d'autres formes de résistance.

Marcos analyse par exemple dans la cosmovision mésoaméricaine l'absence d'une opposition corps-esprit ; cette opposition a été utilisée dans la pensée occidentale pour favoriser la construction symbolique du féminin et du masculin dans un contexte eurocentrique. La pensée mésoaméricaine est aussi basée sur la dualité, mais sur « une dualité d'opposés fluides ⁴¹ » (Marcos; 22: 2010), là où la pensée binaire ne part pas d'une logique d'opposés, mais d'une logique de complémentarité. C'est ainsi que, selon l'auteur, les femmes zapatistes parlent d'équilibre: « *c'est ainsi qu'on entend la pratique de l'approche au genre comme rapport respectueux... de balance, d'équilibre; ce qu'en Occident prend pour nom celui d'équité.* »⁴² (Marcos; 22: 2010).

On a vu précédemment comment Masehual Siaumej Mosenyolchicauani a contribué pour que les femmes aient plus de force à travers leurs voix. L'organisation visait en même temps à renforcer la résistance des femmes à travers la socialisation des droits humains. Pourtant en dehors de ces catégories, il est possible d'avertir aussi une résistance à l'intérieur du groupe, qui repose sur ses symboles et ses récits. C'est ainsi que pour pouvoir renforcer le processus de décolonialité du genre, il est nécessaire de donner de la force aux significations et symboles que les femmes assignent à leur vie. Utiliser ses symboles et ses catégories octroie de la légitimité aux formes de résistance qui existent dans leur propre culture et circulent à l'intérieur de leur communauté. Ces symboles

³⁹ Traduction personnelle de "una espacio social de lucha"

⁴⁰ Traduction personnelle de "una conjunción entre derechos de las mujeres y derechos de los pueblos, derechos indígenas y derechos colectivos"

⁴¹ Traduction personnelle "una dualidad de opuestos fluidos"

⁴² Traduction personnelle "Se entiende así la práctica del enfoque de género como una relación respetuosa... de balance, de equilibrio; lo que en Occidente sería equidad".

concentrent des formes diverses de résistance en termes de classe, race et sexe ; ils circulent à travers les membres du groupe. Dans ce quatrième chapitre on observera dans quelle mesure les femmes et la féminité sont interprétées et réinterprétées à travers les symboles et les récites de la communauté de Cuahatamazaco. Ainsi, dans la première partie de ce chapitre, on analysera le rôle prépondérant que la femme et la féminité occupent dans la religion et la santé selon des symboles divers. Dans la deuxième partie, il sera important de voir comment les femmes surveillent et contrôlent la reproduction de leurs rôles.

1. La force de la féminité dans la religion et la santé.

Les femmes de Cuahatamazaco appartenant à l'organisation exposent de plus en plus leurs problèmes par une voix ; autrement dit, elles peuvent s'auto-représenter par la parole. Les femmes ayant été intégrées à l'organisation, construisent un récit qui met en évidence une résistance vis-à-vis des rapports de domination vécus. Mais dans ces récits, il est possible de distinguer deux registres : d'une part celui qui met en avant les droits de la femme et a aussitôt été alimenté par l'organisation, cela même qu'on a déjà analysé ; d'autre part, le registre structuré par des symboles, significations et catégories de la communauté, et qui demeure en même temps composé par ses diverses croyances. Ces discours et actes, construits, voire reproduits par les membres de la communauté, se structurent sur d'autres formes de résistance. Ces deux registres se combinent et se superposent. Plusieurs de ceux-ci s'expriment par la religion. La présence des femmes et de la féminité dans la religion est prépondérante, cela demeure visible dans l'importante participation et forte dévotion des femmes dans les célébrations religieuses.

Pascuala, un des membres de l'organisation, a vécu des problèmes de violence domestique. Son intégration à l'organisation par le biais de ses filles, avant que son mari décide de quitter le foyer. Une de ses filles travaille avec CAMI, et organise des ateliers sur le thème de la violence domestique. Pascuala raconte ci-dessous pourquoi et dans quelles circonstances elle est retournée avec son mari :

Une femme me demande si vraiment je ne suis plus avec mon mari et je lui dis que non et elle me demande pourquoi et je lui dis qu'il me frappait beaucoup. [...] je lui disais : « moi je suis en train de penser que si mon mari retourne, il sera à nouveau comme ça. » « et votre mari veut retourner ? » et je lui dis qu' « il veut, mais je lui dis que moi je ne veux plus, que je ne vais plus supporter des coups » [...] Mon mari était toujours violent. « Mais bon – elle dit – je sais que ton mari peut changer » et je lui dis « comment ? » et elle dit « oui, mais on doit prier » et je lui dis « non, parce que je ne peux pas prier » et « oui tu peux » dit-elle et je lui dis « qui sait... ». « Mais si vous voulez m'aider un peu... mais s'il va retourner qu'il soit normal mon mari » elle me dit : « mais toi aussi tu peux prier » et je lui dis : « on sait jamais... ». Et là vraiment j'ai prié. Pendant les après-midis j'étais entrain de prier avec une autre femme aussi, avec deux femmes qui m'aidaient, elles priaient et moi aussi. Et crois-tu, j'ai prié tous les jours. Pendant quinze jours j'ai prié et après, j'ai eu un rêve : Une femme avec deux tresses, c'était une femme blonde, elle dit « ah ! », elle était assise, mais moi j'ai rêvé, elle dit : « oh ma fille ! il te manque, il te manque encore » et je lui dis « pourquoi ? » « oui – dit-elle – parce que une amie me laisse des bougies ». Autour d'elle il y avait des bougies allumées, trois à peu près, elles étaient allumées avec la dame. Et moi de je lui dis : « Ah, Oui ? » et elle me dit « oui, tu peux faire ça, tu peux, il te manque encore, tu peux trois aussi. ». Et je vois... dans le

rêve... et je vois mon mari, il vient là, en marchant avec une bête, alors elle dit : « regarde, là il y a ton mari qui passe » me dit la dame, et je lui dis : « oui » et elle dit « tu peux me ramener ça, et je vais te payer, tu me ramène et tu verras ». Et je me suis réveillé et je suis allé pour raconter à la dame (avec laquelle elle priait) ce que j'ai rêvé. Et elle me dit : « ah, en priant... et à qui as tu prié? » et je lui dis « à Conchita⁴³ y San José, qui sont le couple » je lui dis, et elle dit « alors il te manque, tu vas laisser à l'église des bougies, et pendant qu'elles seront allumées tu pries » et je lui dis « d'accord ». Et vraiment, j'ai acheté deux petites bougies et une grande bougie, et je suis allée laisser. Dans trois églises je suis allé faire ça. Et je suis allé prier.

Après avoir demandé comment la violence était finie, Pascuala affirme que la raison principale du changement réside dans la protection qu'elle reçue à travers la religion. Dans cette première partie de l'intervention, il est possible de reconnaître qu'il existe un regard critique envers la violence domestique que Pascuala est déterminée à ne plus accepter. Cette position est à son tour fortement influencée par l'organisation et particulièrement par sa fille qui travaille avec CAMI. Lorsque les femmes de la communauté s'approchent de Pascuala, elles mettent en évidence l'importance qu'il y a dans ce contexte socioculturel, de rester proche du mari, elles lui proposent alors de prier pour qu'elle puisse retourner avec lui. Pascuala dit uniquement accepter si son mari change, elle impose alors ses propres conditions. L'idée que Pascuala a sur le fait de ne pas savoir prier, met ici en évidence un manque de confiance quant à sa propre voix ; elle veut alors se sentir renforcée par les autres femmes, un tel soutien accorde de légitimité à sa position. Pascuala a besoin de renforcer sa position sur des différents espaces, tant socialement avec les femmes, comme spirituellement par le biais de la religion.

Les rêves jouent ici un rôle fondamental pour la religion, Pascuala peut atteindre cet espace mythique et spirituel à travers le monde onirique, elle se communique alors avec un personnage féminin blond. Les divers symboles mélangeant des éléments de domination et de résistance, une image divinisée qui exalte la féminité, tout comme les traits «blancs», ainsi les éléments de race et sexe, sont ici intersectés derrière ce symbole de la « Conchita ». Pascuala explique qu'elle a adressé ses prières à une image de couple, mais dit plutôt rentrer en rapport avec le symbole féminin. La Vierge est d'une part l'image maternelle qui va la protéger, mais en même temps, il s'agit d'une représentation divinisée de la féminité qui doit approuver le rôle de Pascuala en tant que femme, là où elle revendique son respect. Au niveau religieux, ce qui a le plus d'importance est l'image féminine. Pascuala poursuit dans son récit :

Après ma réponse, quand j'arrive chez moi, je vois mon mari, il était par terre, il était venu avec un genou blessé, il était tombé. Il dit : « je vais rester ici, pour que vous preniez soin de moi, je suis tout seul. Je lui dis : « je ne vais pas prendre soin de toi, comment je vais prendre soin de toi, tu me frappais beaucoup » et je lui dis « non » « oui – dit-il – maintenant je ne vais plus te frapper, je te dirai plus rien, je vais venir ici pour que vous preniez soin de moi » et moi je pensais... si vraiment ce sera comme ça ... je parle avec mes enfants, qu'est ce qu'ils pensent si on prend soin de son père ? « oui maman, on doit prendre soin de mon

⁴³ Conchita est le diminutive utilisé pour Conception, et fait référence à la Conception Immaculée de Marie. Ici la Vierge de la Conception est la patronne de la communauté.

père il est malade ». Qui sait... je pensais... et je lui dis ok, alors on fait un accord, je dis à mon mari : « bon, je vais prendre soin de toi et je vais te donner à manger, mais quand tu seras bien avec tes pieds, tu pourras partir. » « Mais non – dit-il – je veux rester ici » et je lui dis « mais s'il y a quelque chose que tu me dis et je n'aime pas ? Moi maintenant je sors toujours avec mes travaux » Il dit alors : « on fait un accord, si moi je suis ici, et il y a quelque chose que je n'aime pas, moi je prends mes choses et je pars, je ne vais plus jamais te toucher, je ne vais plus jamais te frapper – dit-il – je vais simplement partir et je ne vais rien dire par rapport à mes enfants et ils vont plus rien entendre. Moi je prends mes choses et je vais partir » et je lui dis : « vraiment ? » « oui » dit-il, et je lui dis « bon, si tu n'aimes rien, tu t'en vas ». Et jusque'à présent. (Pascuala; 20/01/2015: Cuhatamazaco)

Maintenant Pascuala possède une voix, elle se sent légitimée par le groupe et religieusement, elle réclame et présente ses conditions aussi ; sa résistance est plus forte et soutenue. Avant, le mari de Pascuala était très violent avec ses enfants aussi ; au moment du retour de celui-là, ils ont aussi une voix, laquelle est même renforcée par Pascuala quand elle leur adresse la question par rapport au fait de recevoir ou non au père dans la maison. Avec l'absence du mari, les rapports de pouvoir à l'intérieur de la maison ont changé, le soutien mutuel entre Pascuala et ses enfants limite la domination du père, qui doit maintenant accepter les nouvelles conditions.

Les paroles de Pascuala exposent ce discours qui est reproduit par l'organisation, mais au moment même où il est possible d'inscrire une nouvelle position face à la violence (celle de Pascuala), il y a la rencontre d'une nouvelle résistance, qui se présente selon les concepts et logique du groupe. Pour qu'une telle résistance soit assimilée parmi les femmes, il faut qu'elle soit incorporée et structurée dans un discours moyennant une structure symbolique particulière. Pourtant, Pascuala a confiance dans son pouvoir, lequel est légitimé sur des registres différents. Ce discours témoigne aussi à quel point celui proféré par l'organisation, n'est pas assimilé à la structure présentée par le groupe ; celui-ci doit être constamment déconstruit et reconstruit pour que les femmes puissent assister à leur propre processus de résistance culturelle.

Derrière les divers symboles, concepts et narrations qui circulent dans la communauté, il existe des formes diverses de résistance. Elles sont présentes dans la parole de tous les membres de la communauté. Dans la structure de ces récits se glisse tant de la résistance comme la domination, un seul symbole peut porter sur soi les deux significations. C'est ainsi que dans cette narration de Juan par rapport à la Virgen de Guadalupe, il est possible de reconnaître comment derrière le syncrétisme religieux, tant la domination comme la résistance circulent :

“La vierge de Guadalupe a ramené la bénédiction pour tout ce qu'on mange, pour la mère terre. La terre a été maudite, nos premiers parents ont commis la faute, Adan et Eve, et la terre a été maudite. Et quand le pouvoir créateur envoie à la Vierge de Guadalupe pour que nous produisions. La vierge de Guadalupe bénit à nouveau la terre pour qu'elle redevienne normale. En 1532 elle apparaît dans la colline de Tepeya. Dans toute la terre il y avait le mal, et la vierge a tout rétablie. [...] Juan Diego était comme nous, comme il était modeste il n'acceptait pas, il pensait que la vierge devait faire son apparition avec quelqu'un d'autre. La vierge est comme nous, modeste aussi et elle a choisi Juan Diego, pour qu'il donne ce signal. La vierge était en ceinte, elle avait la fleur de quatre pétales, que signifie les quatre côtés. La lumière blanche, nord, sud jaune, ouest violet et l'est rouge. Elle était en

ceinte, mère de la nature, mère des traditions et coutumes.”⁴⁴ (Juan Arroyo ; 11/12/2014 ; Cuahtamazaco)

Cette image de la Vierge de Guadalupe présentée par Juan, décrit la femme et l'indigène comme sources de vie ; une vie qui rétablit l'ordre dans la nature après le chaos vécu sur la terre « maudite ». Juan précise qu'un tel message religieux est transmis à travers le modeste personnage de Juan Diego. Ce trait de modestie est aussi accentué chez la Vierge de Guadalupe. Cette caractéristique permettrait ainsi la communication religieuse. Une identification envers les deux personnages existe, ce qui entraîne en même temps une revendication de groupe. Cette exaltation de la modestie cache en même temps un discours catholique qui exalte la pauvreté, et en même temps la perpétue. Alarcón précise en rapport à l'image de la Vierge de Guadalupe que :

“Guadalupe was envisioned, and her invention was under way as the national Virgin Mother and goddess only twelve years after Cortes's arrival. Guadalupe, as Lafaye himself suggests, is a metaphor that has never wholly taken the place of Tonantzin. As such, Guadalupe is capable of alternately evoking the Catholic and meek Virgin Mother and the prepatriarchal and powerful earth goddess.” (Alarcon; 60: 1989)

Dans cette construction symbolique et syncrétique de l'icône religieux, il est possible de distinguer une double résistance : d'une part une revendication qui repose sur la culture précolombienne et le monde pré-patriarcal, ainsi qu'une légitimation de l'indigène et la femme. Néanmoins, à travers l'image de la vierge de Guadalupe, il existe une divinisation de la maternité qui renforce un tel rôle chez les femmes. Ainsi, dans le monde religieux, l'image des vierges occupe un espace très important qui confère à la femme un rôle central dans le monde mythique et religieux, à même un certain pouvoir, mais impose en même temps le rôle de la maternité.

Cette force des femmes et de la féminité dans la religion est liée à la position qu'elles entretiennent sur le plan de la santé. Tel est le cas dans la famille de Petra: dans une occasion Pancho, son petit fils, était très malade et ses parents lui avaient ramené chez une dame d'une autre communauté afin qu'il soit guéri. L'enfant avait été malade pendant toute la nuit, il avait eu de la fièvre. Il aurait arrivé que la dame avait enlevé des pierres de la bouche de l'enfant, qui avait le « susto », il avait attrapé la maladie parce que son âme était restée dans le sol lorsqu'il était tombé très fort. La dame qui lui a guéri est la marraine de l'enfant. Petra et son fils Teodoro m'expliquent que Dieu a octroyé ce don à la dame, puisque personne ne lui a appris. Ils me racontent aussi qu'un jour le curé lui avait dit que c'est un don avec lequel elle est née, que Dieu qui lui a donné et qu'elle doit en profiter. Cette dame soigne le « susto », le « mal de ojo⁴⁵ » parmi d'autres maladies.⁴⁶ Ainsi, la femme est en mesure de recevoir ce « don » pour guérir ; ce pouvoir religieux dès la naissance lui octroie du prestige au niveau groupal.

⁴⁴ Traduction littérale.

⁴⁵ Mauvais œil, c'est interprété comme la maladie qui donne à cause du regard jaloux ou envieux de l'autre.

⁴⁶ Journal de terrain. 18/12/2015.

Au niveau de la famille cette faculté et savoir par rapport à la santé, assurent aux femmes une position importante dans leur noyau familial. Tel est le cas de Petra, qui doit guérir ses petits enfants ; c'est ainsi que lors d'une occasion, elle était allée pour soigner sa petite fille qui avait le « mal de ojo ». Petra a expliqué que lors d'une fête, la fille avait porté un huipil nouveau qu'elle lui avait offert ; à cause de son habit elle avait tellement attiré l'attention qu'elle était tombée malade. Petra racontait que sa petite fille n'est pas très forte car elle attrape facilement le « mal de ojo ». Pour guérir sa petite fille, Petra a dû « nettoyer » le « mal de ojo » ; pour ce faire, elle avait utilisé certaines herbes et un œuf qui seraient devenus aussi durs qu'une pierre. Tout au long de la guérison, Petra expliquait qu'elle a dû prier et demander de l'aide aux Vierges.

C'est la femme qui possède ce « pouvoir divin » de guérir et se communiquer avec le monde spirituel. Ainsi, la religion accorde une position prépondérante à la femme ; c'est-à-dire un important pouvoir symbolique à travers lequel elle peut légitimer sa position dans la société et ainsi renforcer sa résistance. Cette revendication consolide une double résistance qui se confirme au plan culturel et aussi face à la domination masculine.

Petra racontait que Rufina, une des principales dirigeantes de Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, connaît beaucoup sur les plantes et la médecine traditionnelle et qu'elle a beaucoup de force pour guérir ; la faculté de Rufina est très connue dans la région. Marcos explique en relation à cela que :

Les registres mythologiques et ethnographiques montrent que les rituels de guérison ont été pratiqués au Mexique depuis l'époque pré-hispanique. En tant que guérisseuses, les femmes étaient - et sont toujours - leaders de la communauté et la religion. La preuve ethnographique indique également que les guérisseuses mexicaines pré-coloniales étaient la plupart des femmes, comme il arrive actuellement avec les spiritualistes, qui prédominent dans la hiérarchie de l'église. En outre, il n'y avait pas seulement un nombre élevé de femmes guérisseuses, il semble aussi qu'elles étaient parvenues à des postes élevés de l'autorité. (Marcos ; 145 : 2010)⁴⁷

Cette faculté de Rufina légitime sa position dans l'organisation et d'une manière générale, dans les groupes nahuatl de Cuetzalan. Dans cette structure socioculturelle, qui présente des éléments hérités de la culture précoloniale, on accorde du pouvoir et du prestige à ces femmes ; on constate alors cette double résistance culturelle et de genre, qui garantit une légitimité pour devenir une autorité dans la communauté. C'est ainsi que les femmes mettent en valeur l'importance de la santé et de la religion dans la communauté, leurs rôles et connaissances sont ainsi légitimés dans l'espace de leur culture.

2. Le contrôle et maintien des règles entre les femmes.

La résistance est incorporée et réadaptée à la vie quotidienne des femmes de l'organisation qui vivent à Cuahtamazaco. Il existe un changement dans la construction du genre de chaque femme. Néanmoins une structure déterminant le rôle de genre, demeure contrôlée et surveillée par le groupe et par les femmes. Le maintien et respect de cette structure se fait à travers des moyens divers. Il existe encore

⁴⁷ Traduction personnelle.

des mythes et des légendes qui veulent assurer le respect des règles, comme dans cette narration de Petra :

Le serpent il surveille, car on dit que la milpa⁴⁸ doit avoir trois serpent, pour qu'elles surveillent la milpa, car elles sont attentives. Non, elles ne font pas du mal, pas si tu fais rien, mais moi j'ai rien fait pour qu'elle vienne. On dit qu'elle vient, mais si une personne tombe amoureux de quelqu'un d'autre, et d'un autre et d'un autre, mais je ne suis pas sûre que ce soit vrai. Ma grand-mère me racontait, qu'avant quand j'étais petite, il y avait une dame qui s'entendait bien avec d'autres hommes et elle leurs donnait à manger, quand son mari partait alors il y avait un autre homme qui arrivait, son mari son époux partait au travail, comme maintenant par exemple que je reste toute seule et il y aurait un autre qui vient. Alors elle leur donnait à manger. Pendant la nuit le serpent était venu, il dormait entre eux, quand elle étire sa jambe elle sent avec son pied que c'était froid, oh mon dieu ! et elle se lève, elle voit un grand morceau, et il s'était mis droit pour piquer. Mais ça, ça mord, ça frappe : le nahueyaque, c'est le nahueyaque. Il a un poison, oui [...] C'est pas bon que tu sois avec d'autres homme, ça va t'arriver. (Petra, 15/01/2015 ; Cuahtamazaco)

L'existence du nahueyaque renforce l'interdiction à la femme d'avoir un autre homme, la transmission de ce récit à l'intérieur de la communauté veut garantir la fidélité de la femme envers son mari. Ainsi, cette histoire qui fait plutôt partie d'un registre mythique et de légende (de nombreuses histoires et personnages marquent les interdictions devant être incorporées lors de la construction du genre féminin).

Il existe un contrôle à l'intérieur de la communauté, à travers des sanctions établis lors du commérage. Le ragot dans cette région représente un mécanisme effectif de contrôle, particulièrement contre les femmes indigènes qui transgressent les normes établies par les rôles de genre. (cf. Mejía; 149: 2010) Les femmes expliquent souvent que le commérage influence et limite leurs actions et prises de décision, tel est le cas de Doña Conchita, qui ne quitte pas son mari à cause des commentaires qui peuvent circuler dans la communauté.

Petra explique que le ragot a une influence sur ses rêves, elle racontait avoir eu deux cauchemars. Un avec des souris et des rats qui mangeaient les habits de ses petits fils et le siens, pendant que ses petits fils dormaient. Dans un autre rêve, elle se représenta sur ses genoux dans la place centrale de Cuetzalan, face à la mairie où elle se déplaçait agenouillée ; au moment même où elle aurait éprouvé le besoin de se lever, elle se serait rendue compte que ses pieds étaient croisés, qu'elle ne pouvait pas marcher même si elle essayait de mettre ses pieds correctement. Petra expliquait qu'elle avait ces rêves car il y avait quelqu'un qui voulait lui faire du mal, tout en affirmant qu'elle n'allait pas permettre cela. Ce même jour dans la rue, elle fût concernée par le regard d'autres personnes, or *« plus nombreux sont ces observateurs anonymes et passagers, plus augmentent [...] le risque d'être surpris et la conscience inquiète d'être observé »*. (Foucault ; 204 :1975). Petra expliquait que ces cauchemars expliquaient que les gens parlent mal d'elle et lui veulent du mal, tout en affirmant qu'il faut éviter les commentaires des autres.

⁴⁸ La milpa est la parcelle cultivée. Ce mot est nahuatl et fait généralement référence à la production de maïs et haricots.

Il convient d'insister sur le fait que le contrôle sur les femmes était auparavant garanti par l'enfermement dans le foyer, mais puisque les femmes de l'organisation circulent maintenant sur les espaces publics, le commérage demeure une force en tant que manière de perpétuer le contrôle sur les femmes ; une nouvelle dynamique s'instaure à partir de la vie en public. Le commérage traduit ainsi le ressenti d'un regard permanent qui peut-être homologué aux dispositifs de contrôle exposés par Foucault :

L'exercice de la discipline suppose un dispositif qui contraigne par le jeu du regard; un appareil où les techniques qui permettent de voir induisent des effets de pouvoir, et où, en retour, les moyens de coercition rendent clairement visibles ceux sur qui ils s'appliquent. L'exercice de la discipline suppose un dispositif qui contraigne par le jeu du regard; un appareil où les techniques qui permettent de voir induisent des effets de pouvoir, et où, en retour, les moyens de coercition rendent clairement visibles ceux sur qui ils s'appliquent. (Foucault ; 173 :1975)

Les femmes se sentent constamment sous le regard disciplinaire de la communauté, celui qui assure un pouvoir de contrôle sur elles. Les commérages visent l'exécution des normes sociales culturelles, sur les actes qui se déploient dans l'espace public. La force de ce contrôle qui pèse sur les femmes, représentée en part par l'interprétation que Petra donne à ses rêves, nous donnent à voir le danger et la force accordés à la sanction venant de l'autre. Petra croit prévoir dans le cauchemar les conséquences fâcheuses du commérage sur son agir. Que Petra soit consciente de l'existence permanente du regard des autres « *assure le fonctionnement automatique du pouvoir.* » (Foucault ; 202 :1975).

Une troisième forme visant la préservation du rôle de la femme, provient des belles mères ; plusieurs femmes de la communauté appartenant à l'organisation, ont précisé que les belles filles doivent toujours être obéissantes avec leurs belles mères, dont la figure imposante leur dicte comment faire les choses à la maison, comment servir à son fils.

Chepa, femme de Teodoro (fils de Petra), habite avec toute la famille ; Petra surveille régulièrement ce que Chepa fait. Petra fait référence aux conseils qu'elle donne à Chepa par rapport à Teodoro: « *qu'elle lui fasse tout ce que mon fils veut, que si elle sait déjà qu'il va arriver, qu'elle lui fasse son repas, son café, ou ce qu'il voudra, que tout soit près. Pour le moment où il arrivera du travail, fatigué, tu puisses déjà lui donner son café.* » (Petra : 15/01/2015 : Cuahtamazaco). Petra assure alors la domination masculine qui doit prévaloir, celle garantissant la position de pouvoir de son fils.

Dans la maison, Chepa reste la plupart du temps en silence, si elle parle, elle le fait avec son mari. Il est possible de distinguer une certaine compétition entre Chepa et Petra pendant les heures du repas. Chepa expliquait que Petra est toujours très sérieuse avec elle, et qu'elle n'est pas respectueuse. Chepa était arrivée à cette maison quand elle avait 16 ans, elle racontait que la relation avec Petra était la plus grande difficulté pour elle au début, mais qu'avec le temps, elle faisait de moins en moins d'attention aux commentaires de Petra. Chepa disait que Juan, son beau-père, est gentil avec elle. Elle expliquait aussi que Sandra, l'autre belle fille de Petra, n'a pas non plus une bonne relation avec Petra.

Chepa et Teodoro ont un petit magasin d'aliments dans la maison, mais il s'avère que c'est elle qui est là la plupart du temps ; le mari administre l'économie du magasin et il prend tout l'argent. De plus, Teodoro boit très souvent. Petra fait souvent des critiques par rapport au fait que Chepa ne sait pas cuisiner comme elle veut. Lors d'une occasion, Petra avait critiqué avec une autre femme de la communauté à Chepa, tout en disant qu'elle ne savait pas cuisiner. Petra a révélé que Chepa a reçu des coups de la part de Teodoro et que dans ces circonstances, Juan et Petra ont fortement réprimé cette attitude à son fils, y compris physiquement. Petra avait proposé à sa belle-fille d'aller au CAMI après ces événements. Petra expliquait qu'elle demande à Chepa d'avoir aussi du contrôle sur Teodoro ; par rapport au fait qu'il boit de l'alcool, elle lui dit qu'elle doit cacher l'argent.

Chepa a précisé que ses oncles lui ont dit que son mari lui agresse et qu'elle peut partir à Mexico chez eux. Mais Chepa explique qu'elle ne veut pas, car Petra et Teodoro lui ont dit que si elle part, elle ne pourra pas le faire avec son enfant de 5 ans ; ils ont précisé que si elle décide de partir, elle devra le faire tout seule, qu'ils ne vont pas permettre qu'elle parte avec son enfant.

Cette relation qui existe entre Petra et Chepa démontre le pouvoir que la belle mère a dans l'espace domestique, c'est elle qui dans la maison instruit sur les règles à suivre quant au rôle de femme, elle garantit le maintien et reproduction de normes. Il y a un rapport de pouvoir lié à l'âge, la belle-mère reproduit aussi le rapport de domination masculine. Dans certaines circonstances, Petra essaye de limiter la violence et dit aussi à Chepa qu'elle doit limiter la domination de Teodoro en lui repondant ; néanmoins la belle-mère veut garantir l'« honneur » de son fils avec la reproduction de la domination. C'est ainsi que la domination masculine se reproduit et perpétue à travers les belles mères. Il existe de toute façon d'autres cas où la relation entre la belle-mère et la belle-fille entraîne moins de confrontation, mais dans la plupart des cas, il y a une reproduction de ces règles et normes pour servir aux maris.

Le genre se présente dans la mise en scène des actes, lesquels sont social et culturellement prédéterminés, cela veut dire que ces rôles précèdent la personne qui les reproduit, ces rôles sont produits à travers un processus de sédimentation. « *This repetition is at once a reenactment and reexperiencing of a set of meanings already socially established; it is the mundane and ritualized form of their legitimation.* » (Butler;1988 :526). En mettant l'accent sur la mise en scène de cette logique de domination, Butler expose le rôle actif des sujets, car ces acteurs vont au-delà de la simple répétition, ils re-expérimentent en effet pendant la reproduction des actes. Ainsi, dans cette reconstruction du genre que chaque femme reproduit, il existe une série de normes qui répondent aux diverses logiques de domination et qui ne peuvent pas être annulés de manière immédiate, mais en même temps il existe une résistance qui peut transformer peu à peu les rôles. Butler explique :

Gender is what is put on, invariably, under constraint, daily and incessantly, with anxiety and pleasure, but if this continuous act is mistaken for a natural or linguistic given, power is relinquished to expand the cultural field bodily through subversive performances of various kinds” (Butler;1988 :531)

Chaque individu reproduit des actes de résistance et de domination dans sa vie quotidienne, chaque femme incorpore sa propre résistance à travers une restructuration des symboles, significations et catégories de sa culture ; de cette façon, elle construit constamment son genre et son identité.

Conclusion

Les femmes indigènes sont confrontées à des rapports de pouvoir divers. D'une part, toutes les formes d'exclusion et domination économique, sociale et culturelle, vécues par la population indigène, se sont renforcées au cours du temps, et cela par un isolement de plus en plus marqué de la vie paysanne, comme dans le cas de la communauté de Cuahtamazaco. Mais les femmes nahuas vivent aussi, à l'intérieur de leurs groupes, sous des fortes et violentes relations de pouvoir, par rapport aux hommes de sa famille et sa communauté. C'est ainsi que les luttes des femmes indigènes se sont structurées dans le pays pour résister à ces formes d'assujettissement. Masehual Siuamej Mosenyolchicauani a été fondée dans la région de Cuetzalan avec ces mêmes principes.

Un travail comme celui de l'organisation des femmes indigènes, dont son but consiste en part dans l'apaisement des problèmes socio-économiques, n'est pas viable si la domination dans l'espace le plus intime n'est pas résistée ; c'est-à-dire, la domination masculine à l'intérieur de la famille et la communauté. Ce rapport de pouvoir reproduit un double enfermement des femmes : celui de l'espace domestique et du silence. À partir du moment où les femmes outrepassent leur isolement, elles font circuler ses douleurs et problématiques à travers leurs voix. Ainsi, elles se sentent identifiées entre elles et deviennent conscientes que la problématique répond à un groupe. Les femmes parviennent ainsi à se définir et se connaître grâce à l'exercice de leur parole et deviennent de plus en plus puissantes. Les femmes sont de la sorte, plus conscientes de sa position de sujet.

Les rapports de domination que les femmes indigènes doivent vivre au Mexique s'actualisent et renforcent à travers des politiques néolibérales. Ces politiques non seulement perpétuent l'exclusion, mais privent aussi la population indigène la possibilité de se construire à travers sa propre culture, tout en assurant une essentialisation des cultures. C'est ainsi qu'on limite aux populations indigènes la possibilité de se nommer, reconstruire et résister au sein de leur identité. Cela limite les femmes indigènes dans leur capacité à faire face à la domination masculine qu'elles confrontent dans la vie quotidienne.

La résistance est présente dans la structure culturelle des femmes, c'est-à-dire par une assimilation symbolique de la résistance qui s'intègre lors de la reconstruction du genre. Ainsi les formes de résistance circulent et se reproduisent à travers les récits et symboles partagés par tous les membres de la communauté ; un des cas de figure étant celui de l'importance accordée aux femmes dans la religion et la santé. Pourtant, dans cette réélaboration et reproduction permanente du genre, il y a des formes de domination qui se maintiennent et garantissent à travers les mêmes femmes qui appartiennent à l'organisation. Les femmes construisent quotidiennement leur genre et leur identité entre la domination et la résistance.

L'organisation Masehual Siuamej Mosenyolchicauani vit un affaiblissement en correspondance aux difficultés sociales et économiques de la zone. Néanmoins, les femmes de l'organisation deviennent au fur et à mesure plus actives dans la construction de leur communauté. Quelques hommes contribuent avec leur support et accompagnent leurs femmes, tout en participant dans le groupe, d'autres deviennent conscients de la nouvelle, plus active et forte position occupée par les femmes, et ceci permet de consolider des luttes qui affecte à tout le groupe.

Bibliographie :

- Alarcón, Norma. Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism. Cultural Critique, No. 13, The Construction of Gender and Modes of Social Division University of Minnesota Press (Autumn, 1989), pp. 57-87.
- Bilbao González Elena Lo indígena desde las políticas del Estado Mexicano en Xabier Etxeberria, Manuel Ramiro Muñoz y Juan Pablo Vázquez (coord.) Pueblos indígenas, Estados y derechos humanos. Universidad Iberoamericana. México. 2012
- Bourdieu, Pierre. La domination masculine. Paris Seuil, 1998
- Butler Judith, Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. Theatre Journal, Vol. 40, No. 4 (Dec., 1988), pp. 519-531 Published by: The Johns Hopkins University Press
- Butler, Judith. Gender Trouble - Feminism and the Subversion of Identity. Routledge: Chapman & Hall, Inc., New York 1990.
- Casey Edward. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. in in Senses of Place, ed. S. Feld & K Basso (School of American Research Press, 1997)
- Chodorow Nancy. Gender as a Personal and Cultural Construction J. Source: Signs, Vol. 20, No. 3, pp. 516-544. The University of Chicago Press (Spring, 1995)
- Crenshaw Kimberlé W. Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violence contre les femmes de couleur. (1991) Cahiers du Genre, n39. 2005. Pp51-82
- Dorlin, Elsa (Editor), Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination. Actuel Marx confrontation. Paris Presses universitaires de France, Paris- 2009.
- Foucault, Michel, Histoire de la sexualité. 1 : La volonté de savoir. Paris Gallimard, 1976
- Foucault, Michel. Surveiller et punir : naissance de la prison. Paris Gallimard, 1975
- Hernández Castillo, R. Aída. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género en Racismo y Mestizaje. Debate Feminista. Año 12, Vol. 24 Octubre, 2001.
- Honneth Axel. La lutte pour la reconnaissance. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch Paris, Editions du Cerf, 2000
- hooks, bell Feminist theory: from margin to center London Pluto Press, 2000
- Lugones, María Toward a Decolonial Feminism. Hypatia Special Issue: Feminist Legacies/Feminist Futures: The 25th Anniversary Issue Volume 25, Issue 4, pages 742–759, Fall 2010
- Marcos Sylvia, Mujerese, indígenas, rebeldes, zapatistas. Chiapas, CIDECI / UNITIERRA 2010
- Masson Sabine. Sexe, race et colonialité. Point de vue d'une épistémologie postcoloniale latino-américaine féministe. En Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination.

Dorlin, Elsa (Editor), *Actuel Marx confrontation*. Paris Presses universitaires de France, Paris- 2009. Pp.183-200

- Mejía Susana. Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de cuetzalan: ¿construcción de un feminismo indígena? Tesis Doctoral. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilcoposgrado De Desarrollo Rural. México 2010
- Mignolo, Walter D. Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking. Princeton: Princeton University Press. 2000.
- Mohanty. Chandra Talpade. Sous le regard de l'Occident : recherche féministe et discours colonial, En Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination. Dorlin, Elsa (Editor), *Actuel Marx confrontation*. Paris Presses universitaires de France, Paris- 2009.pp. 149-182
- Okin, Susan Moller. Is multiculturalism bad for women? ed. by Joshua Cohen e.a. Princeton (N.J.): Princeton university press, 1999
- Povinelli Elizabeth A The State of Shame: Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship.*Critical Inquiry* Vol. 24, No. 2, IntimacyThe University of Chicago Press (Winter, 1998), pp. 575-610
- Purtschert Patricia et Meyer Katrin. Différences, pouvoir, capital. Réflexions critiques sur l'intersectionnalité. En Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination. Dorlin, Elsa (Editor), *Actuel Marx confrontation*. Paris Presses universitaires de France, Paris- 2009. Pp: 127-148.
- Ulrichs Martina et Roelen Keetie Equal Opportunities for All? – A Critical Analysis of Mexico's Oportunidades IDS Working Paper 413 Institute of Development Studies 2012
- Warman Arturo. Los indios mexicanos en el umbral del milenio. Fondo de cultura Económica México. 2003
- WITTIG, Monique, One is not born a woman, in McCann, Caroline, Kim, Seng-K. (eds.), *Feminist Local and Global Theory Perspectives Reader*, New York: Routledge, 2013,

Sitographie:

<http://www.inegi.org.mx/>

<http://www.cdi.gob.mx/>

<http://www.nuestro-mexico.com/terminos.php>

http://www.eurosocialfiscal.org/uploads/documentos/20070130_180121_El_papel_del_Programa_Oportunidad

-