

Jules Falquet

Imbrication

Femmes, race et classe dans les
mouvements sociaux

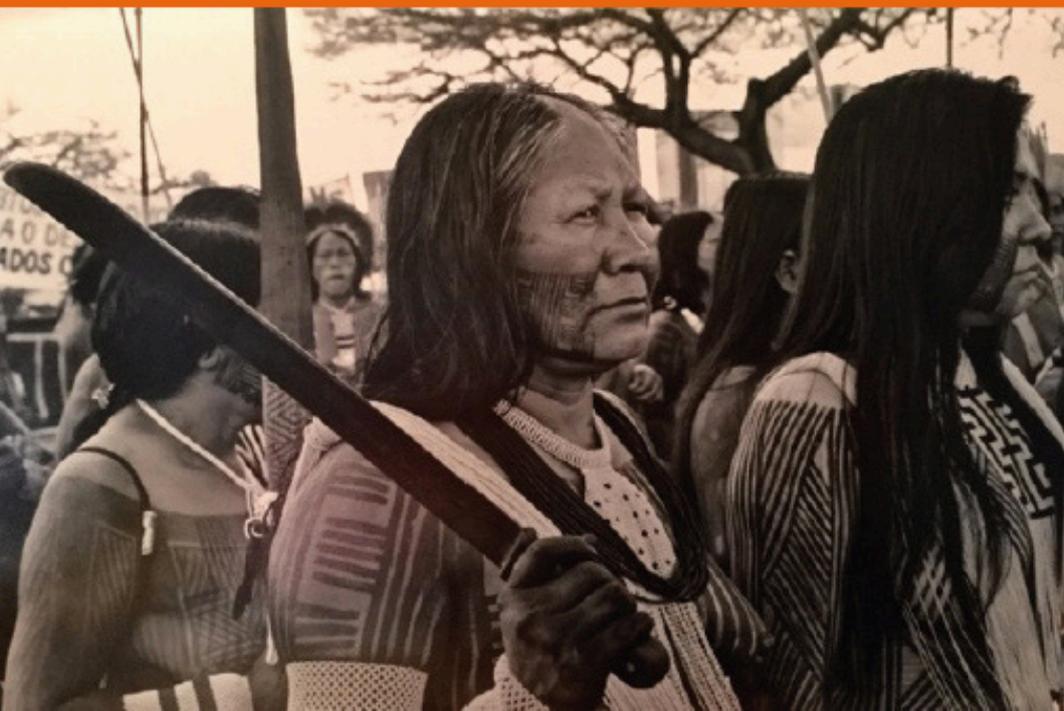


Photo de couverture : Tuíra Kayapó et sa nièce Maial Paiakan, femmes Kayapó, en lutte pour la liberté du fleuve Xingú en Amazonie. © Debora Saraíva.

Éditions du Croquant
20 route d'Héricy
77870 VULAINES SUR SEINE
www.editionsducroquant.org
contact@editions-croquant.org
Diffusion-distribution : CEDIF-POLLEN
© Éditions du Croquant, novembre 2019
ISBN : 9782365122337

Chapitre 2 : Lutter pour la culture et pour la terre. Sexe et race-classe dans l'expérience des femmes Indiennes zapatistes¹

Centré sur les femmes indiennes du Chiapas, au Mexique, ce chapitre vise à penser l'imbrication entre les rapports sociaux de sexe et ceux de race², en analysant la complexité des intérêts et des stratégies des personnes placées en position dominée dans ces deux rapports. Je m'appuierai pour cette discussion sur deux recherches différentes. D'une part, l'enquête que j'ai menée en 1989-1990 à propos des rapports des femmes indiennes à l'institution scolaire.³ Je me demandais alors comment les femmes indiennes l'abordaient, à la fois en tant que femmes (pour qui l'accès à l'école est aussi nécessaire que pour les garçons) et en tant qu'Indiennes (pour qui elle est avant tout une expérience

1. Ce chapitre s'appuie centralement sur un article de 1999, « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : les revendications des Indiennes zapatistes », *Nouvelles Questions Féministes*, Vol 20, n°2, 1999, pp. 87-116 (en espagnol : *Debate Feminista*, Vol. 24, 2001, pp. 163-190). Je l'ai actualisé et y ai inclus des éléments de trois autres articles :

- 1996, « Les Indiennes veulent que leurs oppresseurs les regardent dans les yeux ». In : Gómez, Luis (coordinateur), *Mexique : du Chiapas à la crise financière, Futur Antérieur*. Paris : L'Harmattan. pp. 121-130 ;

- 2010, « L'État néolibéral et les femmes. Le cas du « bon élève » mexicain », in : Jules Falquet et al. (dir.), 2010, *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris : Les Presses de Sciences Po, pp. 229-242 ;

- 2012, « Femmes et féministes contre la violence masculine, néolibérale et guerrière au Mexique », in : Gaudichaud, Franck, *Amérique latine : émancipations en construction*, Les Cahiers de l'émancipation, Paris, Syllepse, pp. 124-135 (traduit en espagnol, 2013, IAEN-Quito).

Je remercie chaleureusement Alejandra Aquino Moreschi, fine connaissance du mouvement zapatiste, pour ses commentaires sur ce chapitre.

2. Dans le cas analysé ici, la position de race est étroitement redoublée par une position de classe presque uniforme, en l'occurrence l'appartenance à une petite paysannerie luttant pour sauvegarder ou conquérir un accès (minime) à la terre. Cependant, (1) la race étant particulièrement saillante dans le contexte mexicain et plus encore chiapanèque et (2) le mouvement zapatiste s'étant lui-même défini comme un mouvement indien plus que paysan ou de classe, j'utiliserai ici le cas échéant l'expression « race-classe », qui lie les deux positions tout en mettant en relief la première.

3. Menée sur dix mois dans trois municipalités indiennes rurales Tzeltal et Tzotzil de la région des Hauts du Chiapas, dans le cadre de mon DEA (Falquet : 1991).

d'acculturation forcée). D'autre part, une recherche de longue haleine (de 1994 à aujourd'hui) sur la participation des femmes au mouvement indien apparut le 1^{er} janvier 1994 sous les traits de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN). Faisant lien entre ces deux recherches, un document particulièrement important : la Loi révolutionnaire des femmes zapatistes⁴, que l'EZLN a fait connaître dès le début du soulèvement et qu'il a présenté comme l'émanation d'une large auto-consultation de ses militantes.

Ce document extraordinaire étonne. D'abord, venant d'un mouvement révolutionnaire armé (jusqu'alors, comme le FMLN au Salvador, ceux-ci n'avaient abordé la question des femmes que très tardivement et avec beaucoup de réticence). Ensuite, produit par ces Indiennes que ma première recherche semblait montrer comme extrêmement opprimées dans la société globale comme dans leurs villages et que beaucoup de travaux d'anthropologie classique affirmaient malgré tout contentes de leur sort en tant que femmes *dans leurs communautés*⁵ – décrites comme des lieux d'harmonie des sexes, où une « complémentarité » affirmée permettrait une sorte d'équité dans la différence. Les Indiennes seraient ainsi culturellement en dehors de, voire en opposition aux revendications féministes (réputées occidentales, bourgeoises ou blanches-métisses). Or la « Loi des femmes » montre des militantes indiennes-paysannes qui, tout en se battant sans équivoque pour leurs intérêts de race-classe, affirment des revendications de sexe et réussissent même à obtenir le soutien officiel de leur organisation mixte. Plus : certains points de leur Loi, poussés à leurs ultimes conséquences, pourraient aller directement à l'encontre de ce qui est considéré comme « leur culture »⁶.

4. On la trouvera dans la deuxième partie de ce chapitre.

5. Sous l'influence, notamment, des anthropologues, il est habituel de parler à propos des populations indiennes, de « communautés ». Cependant, le terme est trompeur : en milieu rural, l'habitat est traditionnellement très dispersé. De plus, beaucoup d'Indien-ne-s vivent en fait en ville, au Mexique ou à l'étranger. Surtout, le terme de communauté donne une image illusoire d'unité et d'harmonie. C'est toutefois le terme que l'on utilisera puisqu'il est consacré, mais aussi parce qu'il reflète malgré tout un idéal d'unité face aux agressions racistes de la société dominante – et une certaine communauté de fait dans la relégation géographique et sociale.

6. Voir Nicole-Claude Mathieu pour la critique de l'idée d'une culture réellement commune entre femmes et hommes dans des sociétés inégalitaires sur le plan des

Je présenterai d'abord ici la situation des femmes indiennes chiapanèques face à l'institution scolaire. Ensuite, je m'attacherai à la Loi révolutionnaire des femmes, tant dans son contexte de possibilité que dans ses possibles conséquences. J'aborderai ensuite la deuxième loi des femmes, rendue publique l'année suivante mais qui n'a jamais réellement été officialisée. Elle est pourtant révélatrice de la diversité des Indiennes et de la complexité de leurs positionnements. On verra enfin comment le contexte global de compétition féroce pour l'accès aux ressources conditionne les possibilités d'action des Indiennes dans leur ensemble.

I. Étudier ou préserver la culture : oppositions entre les intérêts comme Indiennes et comme femmes ?

Rappelons que la population indienne du Mexique, composée d'au moins 52 groupes linguistiques très divers mais tous extrêmement marginalisés, représentent environ 10% de la population. Loin d'être majoritaire, elle constitue cependant la plus importante population indienne du continent en chiffres absolus, avec plus de 12 millions de personnes.⁷ Quant au Chiapas, il s'agit paradoxalement de l'État le plus pauvre et le plus marginalisé du pays, mais aussi potentiellement de l'un des plus riches – du fait de son agriculture, de son pétrole, de ses ressources hydro-électriques, de sa biodiversité et de ses attraits touristiques. C'est également l'un des États les plus indiens du pays⁸, avec neuf groupes linguistiques représentant 14,2% de la population⁹. Comme dans le reste du pays, les populations indiennes vivent majoritairement dans des municipalités montagneuses ou forestières éloignées des principales villes et très mal desservies, aux terres érodées et insuffi-

rappports sociaux de sexes (« Quand céder n'est pas consentir », 1985b).

7. Selon l'enquête inter-recensement de 2015, qui se base sur le critère de l'appartenance à un foyer indien, (INEGI, 2015).

8. Après l'État d'Oaxaca, qui compte 14,4% de population indienne (INEGI, 2015). À titre de comparaison, les Afrodescendant-e-s représentent environ 12% de la population des États-Unis, et les Hispaniques environ 17%.

9. Principalement le Tzeltal et le Tzotzil (plus de 400 000 locuteur-e-s pour chaque langue), le Chol (environ 200 000), le Zoque (environ 50 000) et dans une moindre mesure, le Tojolabal, le Lacandon, le Mam, le Quiché et le Kanjovál (selon l'INEGI : *Censo de Población y Vivienda*, 2010).

santes, où les services publics sont quasiment absents. Les populations indiennes urbaines, en forte croissance depuis les années 90 et cantonnées aux périphéries marginalisées, sont presque toutes arrivées en ville depuis une génération à peine suite à l'expulsion de leurs régions d'origine.

Dans ou hors les communautés, une situation difficile

Même si la situation varie selon le degré d'accessibilité des villages et les régions de l'État, quand on observe la situation matérielle des Indiennes du Chiapas, le tableau reste presque aussi saisissant aujourd'hui qu'en 1989.¹⁰ Souvent analphabètes en espagnol et dans leurs propres langues et ne parlant pas, peu ou mal espagnol dans leur grande majorité, surtout les plus âgées¹¹, souffrant massivement de dénutrition et de faim¹², beaucoup se marient jeunes, voire très jeunes, souvent suite à une première grossesse. Les structures publiques de santé sont quasiment inexistantes. La mortalité infantile est anormalement élevée¹³. La contraception est mal connue et de mauvaise qualité, l'État n'y donne guère accès, la religion la restreint et de nombreux maris

10. Je m'appuie ici sur mes observations du début des années 90, en proposant quand cela semble pertinent, des données actuelles.

11. Longtemps, il a été interdit aux Indien-ne-s de parler l'espagnol, langue des maîtres. En 1990, dans la municipalité particulièrement marginalisée de Cancuc, 72% des hommes et 87% des femmes ne parlaient que le Tzeltal, tandis qu'à peine 7% des hommes et 2% des femmes étaient considéré-e-s comme « bilingues coordonné-e-s » (Falquet, 1991). En 2008, 26% de la population indienne chiapanèque était analphabète, dont 64% de femmes (Rodríguez, 2008).

12. En 2012, le Chiapas est le deuxième état le plus touché par l'insécurité alimentaire, celle-ci concernant pas moins de 82% des foyers (dont 15% en insécurité sévère). 31,4% des enfants de moins de cinq ans étaient anormalement petit-e-s (contre 13,6% au plan national) et 8,7% des adolescent-e-s présentaient de l'anémie (contre 5,6% au plan national) (Gutiérrez et al., 2012).

13. La fécondité des femmes indiennes a considérablement baissé depuis les années 1970 (période de naissance des plus jeunes zapatistes de 1994). L'indice synthétique de fécondité est passé de 6,54 en 1970 à 3,35 enfants par femme indienne en 1990, au plan national. En 1994 au Chiapas, le nombre d'enfants moyen par femme indienne dépassait 3,8 (soit un des taux les plus élevés du pays). La mortalité infantile dans la population indienne mexicaine restait 58% plus élevée que le taux national en 2004, à la fin de la décennie internationale pour les populations indiennes (Barroso Calderón, 2004).

ne laissent pas leur femme l'utiliser quand celle-ci le souhaite¹⁴. En revanche, le gouvernement a été maintes fois accusé de promouvoir la stérilisation des Indiennes, souvent contre leur gré et/ou sans les informer clairement des conséquences de l'opération dans une langue qui leur soit intelligible¹⁵.

Le monde métis dominant est particulièrement hostile. Selon les « us et coutumes » (je reviendrai largement sur ce concept plus bas), renforcés par le manque de conditions matérielles (peu de routes, moins encore en bon état, peu de transports, manque d'argent pour les billets, surtout avec des enfants), les femmes indiennes ne sont guère censées s'aventurer hors des communautés. C'est donc dans des conditions particulièrement précaires qu'elles s'y risquent, contraintes par la nécessité économique (Rus : 1991) : cherchant un emploi de « bonne » (*muchacha*) ou de travailleuse agricole saisonnière, emplois qui constituent leurs principaux débouchés salariés, ou bien tentant de vendre en ville leurs produits agricoles et surtout leur artisanat (tissage, broderie ou poterie), principale source de rentrées monétaires de nombreuses familles. Elles constituent alors une cible de choix pour toutes sortes de vexations et font l'objet d'une exploitation féroce. Ainsi, une série de rencontres rassemblant plusieurs centaines de femmes indiennes, début 1994, avait permis de faire entendre sans médiations un certain nombre de réalités :

14. Des avancées ont eu lieu dans les plus jeunes générations et dans les dernières décennies. Cependant, selon les chiffres en population générale du Chiapas pour 2012, 73% des adolescentes de 12 à 19 ans déjà sexuellement « actives » avaient déjà été enceintes au moins une fois. 51,5% des femmes et des hommes déclaraient ne pas avoir utilisé de contraception lors de leur dernier rapport sexuel. Le préservatif masculin était la principale méthode utilisée (23%), suivie des contraceptifs hormonaux (pilules et patch) avec 8,5%, puis de la stérilisation (ligature des trompes ou vasectomie) avec 8,3% (Gutierrez, 2012, *op. cit.*).

15. Une enquête affirme que 27% des femmes indiennes du Mexique qui se sont rendues dans des services publics de santé ont été stérilisées sans leur consentement (La Redacción, ConaVIM, 2013). D'autres travaux sur des régions voisines appuient l'idée de fortes discriminations sexistes et racistes visant les femmes indiennes en matière de contrôle de leur fécondité, notamment l'ouvrage d'Arlette Gautier et Marie-France Labrecque (2013) pour les populations Maya de l'État voisin du Yucatan et la thèse d'Anaïs Garcia (2018) pour le département indien de Huehuetenango au Guatemala limitrophe.

« Quand nous vendons des œufs, si nous ne leur faisons pas le prix qu'ils [les hommes et femmes blancs-he-s- métis-ses] veulent, ils nous disent "mange de la merde", c'est pareil quand nous vendons du bois. Dans les magasins quand nous venons vendre nos broderies, ils baissent les prix, parce qu'ils les veulent moins chères. Quand nous faisons nos courses, ils ne nous rendent pas la monnaie, parce que nous ne savons pas non plus compter, ni lire. En plus, ils augmentent les prix et si nous voulons marchander ils nous insultent en nous traitant d' "Indiennes, de folles, de Chamulas"¹⁶. » (J'Pas Joloviletik : juin 1995)

La situation n'est guère meilleure au sein des communautés indiennes dites traditionnelles, rurales et nichées dans les régions difficiles d'accès et souvent ingrates baptisées « zones de refuge » par le fameux anthropologue mexicain Aguirre Beltrán (1973). Le mariage arrangé, voire forcé, notamment lié à des grossesses « intempestives », ainsi que l'abandon soudain, l'éviction du foyer et le remplacement par une femme plus jeune ne sont pas exceptionnels, pas plus que la bigamie – officieuse bien sûr mais également semi-officielle, en particulier pour les *caciques*. Solidement appuyés sur ce qu'ils affirment être les traditions, beaucoup d'hommes n'hésitent pas à battre leur femme « pour l'éduquer ». Beaucoup semblent d'ailleurs partager l'idée que les hommes se font d'elles : quelque part entre l'être humain et l'animal de bât. Silence, obéissance et travail sont leurs consignes :

« Les maris nous traitent comme des servantes, nous travaillons beaucoup, à la maison et hors de la maison, et ils ne nous donnent même pas d'argent pour nos vêtements. Ils nous remplissent d'enfants sans penser s'ils pourront les nourrir, et après, quand nous sommes 'abîmées', ils nous laissent. L'homme vit très bien parce qu'il ne doit pas donner le sein et s'occuper des enfants et il cherche une autre femme et après il nous fait déguerpir avec les enfants pour vendre la maison ou y installer l'autre femme. » (J'Pas Joloviletik : juin 1995)

16. Chamula est le nom d'un village Indien (Tzotzil) proche de San Cristóbal, devenu synonyme péjoratif d'Indien-ne.

Les assemblées communautaires, dans lesquelles se décident de nombreux aspects de la vie locale et tout particulièrement l'attribution des terres collectives, sont souvent présentées comme la preuve du caractère profondément démocratique des communautés indiennes. Or traditionnellement, les femmes n'y sont pas conviées, ou si elles y assistent, n'y prennent guère la parole – les veuves n'ayant pas de fils suffisamment âgé pour les représenter constituant en général l'exception. Au demeurant, beaucoup de pères et de maris n'aiment guère laisser sortir les femmes ailleurs qu'aux champs :

« Les hommes sont très jaloux et ne nous laissent pas aller aux réunions, il n'y a qu'eux qui ont le droit de participer. Les fils aussi sont jaloux et se demandent d'où nous sortons l'argent pour aller aux réunions ou aux ateliers. Les voisins médisent de celles qui participent et sortent de chez elles. » (J'Pas Joloviletik ; juin 1995)

Presque toujours privées d'accès en propre à la terre, même si elles participent à certaines activités agricoles et sont généralement responsables des animaux domestiques, les femmes semblent essentiellement chargées du travail de reproduction sociale. Le travail domestique est très lourd, d'autant que les femmes l'effectuent généralement sans accès à l'eau ni à l'électricité, dans des maisons au sol en terre battue et aux murs mal joints. La responsabilité d'éduquer les enfants leur échoit également. Les observations de Nancy Modiano (1972) concernant l'éducation indienne traditionnelle au Chiapas montrent que pendant leurs cinq premières années au moins, déterminantes pour la formation de l'identité linguistique et culturelle, les enfants des deux sexes leur sont presque exclusivement confié-e-s. Les mères sont les premières responsables de cette socialisation, mais l'ensemble des femmes de la maisonnée, généralement isolée, sont mises à contribution : grands-mères, tantes ou sœurs aînées – souvent au détriment de leur fréquentation de l'école.

Institution scolaire problématique et scolarisation différentielle des filles

En l'absence quasi totale d'autres institutions publiques, l'institution scolaire constitue la principale interface entre le monde métis et les communautés indiennes, surtout les plus isolées. L'école primaire est officiellement gratuite et obligatoire de 6 à 12 ans. Elle peut être assurée dans le système de l'État ou dans le système fédéral. Seul le système fédéral inclut, dans certains cas, la possibilité d'ouverture d'écoles dites bilingues-biculturelles. Cependant, l'objectif central de l'éducation primaire, y compris dans ces écoles bilingues-biculturelles, est la « castellanisation » : obtenir qu'à la fin de la 6^{ème} année de primaire, les enfants ne parlent plus que l'espagnol.¹⁷ De plus, les manuels (quand ils sont disponibles), présentent exclusivement des textes et des illustrations relatives au monde blanc-métis de classe moyenne urbain. De fait, les cultures et les populations indiennes sont systématiquement attaquées depuis plus de cinq cent ans, dans le cadre de la colonisation du pays d'abord mais aussi depuis son indépendance. La société mexicaine métisse a toujours semblé préférer l'Indien-ne mort-e ou à défaut, acculturé-e, dans une logique jadis résumée par les fortes paroles du président Lázaro Cárdenas : « La solution du problème indigène n'est pas de laisser l'Indien, indien, ni d'indianiser le Mexicain, mais de mexicaniser l'Indien »¹⁸. Le Chiapas a d'ailleurs fait l'objet des toutes premières expériences de « changement dirigé » de l'Institut national indigéniste (INI) fondé après le discours de Cárdenas. La première antenne-pilote de l'INI ayant justement été ouverte en 1951 au Chiapas. L'institution scolaire constitue le dispositif-clé de ce programme d'acculturation, qui a parfois été qualifié d'ethnocide (Collectif : 1988).

En milieu indien rural, la population développe donc des stratégies bien spécifiques face à l'école. Les jardins d'enfants (non-obligatoires), sont très rares et très peu fréquentés – alors

17. L'éducation bilingue-biculturelle signifie l'envoi d'enseignant-e-s indien-ne-s dans certaines écoles. Cependant, elles ne parlent pas forcément la « bonne » langue indienne – certaines écoles accueillant par ailleurs des enfants parlant différentes langues.

18. Discours prononcé au Congrès indigéniste interaméricain de Patzcuaro en 1940, dont il était l'un des principaux instigateurs.

même qu'ils pourraient quelque peu décharger les femmes de la responsabilité permanente des enfants. Au contraire, même quand les familles ont l'intention de scolariser tout ou partie de leur progéniture, tous les moyens sont bons pour retarder leur entrée à l'école. Au début des années 90, l'âge moyen à la première inscription en primaire dans les communautés était plus élevé d'un an et demi que dans le reste du pays. Il est vrai que la qualité déplorable de l'enseignement dispensé dans les communautés n'avait guère de quoi enthousiasmer : en dépit de leurs efforts, rares étaient les enfants sachant ne serait-ce que lire ou écrire correctement à la fin de la primaire¹⁹. L'argent dépensé en uniformes et autres frais, la perte de force de travail des enfants et les violences culturelles subies ne sont pas compensées par une formation digne de ce nom. C'est pourquoi malgré l'obligation scolaire, beaucoup de familles restreignaient autant que possible l'envoi de leurs enfants à l'école, voire tentaient de les dissimuler aux yeux des autorités pour leur éviter complètement la scolarisation²⁰. Parmi les enfants entré-e-s malgré tout en première année de primaire, beaucoup s'absentaient régulièrement²¹. La plupart finissaient par disparaître complètement bien avant la sixième année : les taux de désertion étaient énormes – jusqu'à 90% des inscrit-e-s en première année, à Pantelhó, l'une des municipalités étudiées (Falquet : 1991).

19. Beaucoup d'écoles étaient en terre battue, sans tables ni chaises ni tableaux noirs, sans matériel pédagogique ni même de manuels scolaires (pourtant officiellement gratuits), les enseignant-e-s étaient sous-payé-e-s et sous-formé-e-s, certain-e-s n'ayant pas même terminé l'école primaire, et étant obligé-e-s de faire passer les enfants d'une année à l'autre dans le cadre d'objectifs de réussite chiffrés, sous peine de sanctions financières... De plus, de nombreuses écoles n'offraient pas l'ensemble des six années de primaires, ne possédaient qu'un-e enseignant-e et qu'une seule « salle de cours » pour tout le monde. Enfin, bien souvent, même dans des communautés entièrement indiennes, les cours avaient lieu en espagnol : même avec beaucoup de bonne volonté, l'incompréhension mutuelle était quasi totale.

20. Ce qui était facilité par l'absence d'état civil, la non déclaration de nombreuses naissances, la dispersion de l'habitat et le fait que les enseignant-e-s tentant d'effectuer un recensement à la période de la rentrée ne parlaient généralement pas un mot des différentes langues indiennes, sans compter que ni leur motivation ni leur salaire n'étaient à la hauteur de la tâche.

21. Que ce soit pour travailler aux champs ou s'occuper de leurs frères et sœurs, accompagner la migration saisonnière de leurs parents, par impossibilité d'acheter l'uniforme et les cahiers ou encore parce que la pluie rend régulièrement les chemins impraticables – ces différentes raisons se cumulent souvent.

Si l'évitement et la désertion scolaires étaient massifs et généralisés, un regard plus attentif montrait cependant que les filles étaient encore moins envoyées à l'école que les garçons : moins de la moitié des inscrites en première année dépassaient la troisième année de primaire. Plus la communauté était située profond dans les « zones de refuge », moins les fillettes avaient de chance de terminer ne serait-ce que l'école primaire. Quant à l'enseignement secondaire (non obligatoire), les écoles étaient très rares en milieu rural, ou de qualité déplorable²². Se rendre en ville pour poursuivre sa scolarité était réservé à une infime minorité : d'abord, parce que le niveau acquis en primaire était largement insuffisant, ensuite, du fait de l'investissement qu'envoyer un enfant en ville représentait pour les familles. Pour les jeunes filles, cette option était presque impossible, la plupart des familles se refusant à les laisser partir en ville sans protection ni surveillance. D'autant plus qu'avec les retards scolaires, la plupart avaient alors déjà atteint quatorze ou quinze ans, un âge auquel elles risquaient fort de tomber enceintes, quand elles n'étaient pas déjà mariées et/ou mères de famille. Et pour celles qui parvenaient à se faire envoyer en ville comme travailleuses domestiques avec l'espoir de pouvoir suivre des cours du soir, la mauvaise volonté des employeur-e-s, l'épuisement, les frais, le harcèlement sexuel et/ou une maternité intempestive avaient tôt fait de briser leur rêve. Ainsi, à part quelques poignées de jeunes filles qui s'accrochaient envers et contre tout, certaines jusqu'à l'école normale, venant alors renforcer les rangs clairsemés des institutrices du système « bilingue-biculturel », les Indiennes à la campagne voyaient drastiquement réduites leurs possibilités, au cas où elles l'auraient souhaité, de tenter de s'orienter vers une autre vie que celle de mère de famille rurale et monolingue, grâce à une quelconque formation scolaire ou professionnelle.

22. Un-e seul-e enseignant-e pour toutes les matières, aidé-e d'un poste de télévision, là où il y avait accès à l'électricité et si l'appareil était en état de marche.

Une stratégie collective de préservation culturelle ?

La moindre scolarisation des filles est assez classique dans bien des pays et des époques : leur scolarisation est souvent vue comme un mauvais investissement puisque non-nécessaire pour trouver un mari et élever des enfants, voire dangereuse car « émancipatrice ». On sait qu'en situation coloniale et/ou de fort racisme, les femmes sont souvent encore plus écartées par leur famille-communauté de l'institution scolaire, qui représente toutes les menaces de la société dominante et les expose à un très fort racisme. Le Chiapas me semblait illustrer cette situation avec une acuité particulière. En effet, non seulement le racisme y était particulièrement aigu, mais il durait depuis plus de cinq cent ans. Dans ces circonstances, la persistance des cultures et des populations indiennes me paraissait particulièrement remarquable : je proposai l'hypothèse que la scolarisation différentielle des filles en constituait un mécanisme-clé. J'y voyais une sorte de stratégie collective, plus ou moins implicite, comparable au cas classique décrit par l'anthropologue mexicaine Lourdes Arizpe pour les groupes Mazahua du centre du pays (1975, 1978). Proches de la capitale, les Mazahua pratiquent depuis longtemps une importante migration en ville. Arizpe suggère que si leur culture est restée si vivante malgré le « contact » répété et prolongé avec le monde métis, c'est grâce à une véritable division sexuée des rôles. Les hommes sont socialement autorisés à s'acculturer partiellement en allant chercher dans le monde extérieur, notamment par le biais de migrations pendulaires ou périodiques pour le travail, ce dont la communauté a besoin – de l'argent liquide aux produits manufacturés en passant par les revendications politiques. Traditionnellement, à la naissance, leur placenta est enterré à l'extérieur de la maison. Simultanément à chaque génération, la continuité est assurée par la rassurante immobilité – physique si possible, et en tout cas symbolique – des femmes, gardiennes du foyer, lieu de retour obligé de toutes les excursions à l'extérieur et point d'ancrage affectif et culturel. Bien d'autres travaux l'ont montré : les femmes indiennes sont associées à la permanence, assimilées à la terre et au territoire nourricier des ancêtres, à l'identité culturelle – leur placenta doit reposer sous le feu du foyer (Vidiani :

1991, 1993; Minaar : 1990, s/d). On pourrait y voir la logique bien connue qui assigne le groupe social des femmes à la reproduction et à la « préservation » culturelle du groupe, décrite dans le travail classique de Nira Yuval-Davis sur le genre du nationalisme (1997).

Le Chiapas du début des années 90 semble bien répondre à ce modèle. Beaucoup d'hommes indiens ne portaient plus les vêtements traditionnels, se débrouillaient en espagnol et fréquentaient largement le monde métis. Leur « moitié » en revanche, réservée à l'extrême et toujours vêtue de son *huipil*²³ traditionnel, ne sortant qu'exceptionnellement de la communauté, continuait à matérialiser une culture apparemment intacte, avec ses habitudes quotidiennes, ses savoirs et ses croyances typiques. Le monolinguisme des femmes, lié à la non-scolarisation et la permanence dans les villages, constituait en quelque sorte la pierre angulaire du système, en garantissant la transmission linguistique et la préservation culturelle en même temps que l'isolement des femmes, de ce fait *obligées* d'assumer le rôle que la communauté leur avait imparti. Dans la plupart des communautés rurales du Chiapas de l'époque, en particulier dans les Altos du Chiapas, le schéma semblait fonctionner à plein. La négligence de l'État et des enseignant-e-s, malgré la bonne volonté de certain-e-s, faisait le reste. Cependant, stratégie de résistance culturelle mûrement et collectivement réfléchie ou simple pratique résultant de rapports sociaux de sexe patriarcaux, elle pose plusieurs problèmes.

D'abord, l'injustice qu'elle représente pour les filles, par rapport aux garçons. Injustice double. En premier lieu bien sûr, parce que tous les enfants devraient avoir les mêmes opportunités d'accéder aux savoirs qu'il est possible d'acquérir à l'école – ne serait-ce qu'un commencement d'accès à l'espagnol. Ensuite, parce que contrairement à la situation qui les attend officiellement dans laquelle un mari subviendrait à leurs besoins et à ceux de leurs enfants et pourrait jouer le rôle d'intermédiaire protecteur envers le monde métis, de nombreuses femmes indiennes se trouvent rapidement seules (suite à la migration du conjoint, à un abandon ou un veuvage) et de surcroît chargées d'enfants

23. Blouse tissée ou brodée avec un art consommé par chaque femme pour elle-même ou pour sa famille, dont les motifs immédiatement reconnaissables sont spécifiques à chaque municipalité ou groupe linguistique.

et d'autres dépendant·e·s, sans aucune formation et sans parler espagnol. Du coup, loin de constituer une quelconque « protection » contre le racisme et le sexisme de l'institution scolaire ou de la société majoritaire, leur éloignement de l'école apparaît plutôt comme une double peine.

De plus, cette « stratégie/pratique » s'avère en fin de compte relativement inefficace, ou plus exactement contre-productive. En effet, le groupe social des femmes-mères, ainsi privé des connaissances « dominantes » et sur le monde dominant (langue espagnole, lecture-écriture et connaissances scolaires), finit par constituer pour les hommes qui ont pour leur part accès à la « modernité », plus un repoussoir « passéiste » que d'attractives et désirables représentantes des cultures indiennes. Dans l'isolement où elles se trouvent, les femmes ne peuvent guère produire qu'une orthodoxie culturelle confinant au ritualisme, débouchant à terme sur une sorte d'étouffement par inanition de leur culture – toute innovation venue de l'intérieur semblant impossible et toute innovation venue de l'extérieur s'apparentant à une agression ou à une menace pour les femmes²⁴. Celles-ci apparaissent finalement comme doublement pénalisées : d'abord forcées à l'ignorance des choses de la société globale dominante puis de ce fait désavantagées, voire méprisées.

Cette première recherche m'avait ainsi amenée à conclure deux choses : qu'il pouvait exister des contradictions entre les intérêts de sexe et les intérêts de race des femmes indiennes, et que la pratique-stratégie collective consistant à prioriser les « besoins » du groupe de race-classe au détriment de la partie « féminine » de celui-ci, pouvait se révéler contre-productive, non seulement pour les femmes mais pour l'ensemble du groupe. Nous allons voir avec la loi révolutionnaire, ce qui se passe lorsque des femmes indiennes-paysannes *elles-mêmes*, tentent de concilier leurs intérêts de sexe avec leurs intérêts de race-classe.

24. Rappelons qu'il s'agit ici d'analyses s'appuyant sur l'observation de groupes spécifiques, Tzeltal et Tzotzil des Altos du Chiapas à la fin des années 80, dans des municipalités particulièrement difficiles d'accès depuis la capitale de l'État et extrêmement marginalisées sur le plan économique (Cancuc et Pantelhó).

II. La Première Loi révolutionnaire des femmes Indiennes : des revendications collectives comme Indiennes et comme femmes

L'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN), organisation politico-militaire fondamentalement indienne-paysanne, s'est rendue visible par un soulèvement armé à l'aube du 1er janvier 1994, le jour même de l'entrée en vigueur du traité de libre échange entre le Mexique, les États-Unis et le Canada. Ce traité, censé amener le Mexique aux portes du Premier monde, inclut dans ses clauses principales l'abolition l'article 27 de la Constitution, arraché de haute lutte pendant la révolution de 1910 et qui consacre la propriété collective de certaines terres sous la figure d'inspiration indienne de l'*ejido*. Abolir l'article 27 ouvre la voie à la privatisation de la terre en général et dans les régions indiennes tout particulièrement, condamnant les populations indiennes (et plus largement, paysannes), à une double mort – mort de faim *et* mort culturelle. C'est donc le dos au mur que les populations indiennes du Chiapas se sont mobilisées, et armées, au sein du mouvement zapatiste. Les femmes ont fait connaître le texte suivant :

Première Loi révolutionnaire des femmes zapatistes

1. Les femmes, indépendamment de leur race, croyance ou affiliation politique, ont le droit de participer à la lutte révolutionnaire aux lieux et grades que leur volonté et leur capacité déterminent.
2. Les femmes ont le droit de travailler et de recevoir un salaire juste.
3. Les femmes ont le droit de décider du nombre d'enfants qu'elles peuvent avoir et dont elles peuvent s'occuper.
4. Les femmes ont le droit de participer aux questions qui concernent la communauté et d'exercer des responsabilités publiques, si elles sont élues librement et démocratiquement.
5. Les femmes et leurs enfants ont droit à la santé et à l'alimentation.
6. Les femmes ont droit à l'éducation.

7. Les femmes ont le droit de choisir leur mari ou compagnon, elles ne sont pas obligées de se marier de force.

8. Aucune femme ne pourra être maltraitée physiquement, ni par des membres de sa famille ni par des étrangers. Les délits de tentative de viol seront sévèrement punis.

9. Les femmes pourront occuper des responsabilités de direction dans l'organisation et obtenir des grades militaires dans les forces armées révolutionnaires.

10. Les femmes auront tous les droits et toutes les obligations en accord avec les lois et règlements révolutionnaires²⁵.

Étant donné les conditions si défavorables faites aux Indiennes, aussi bien *en dehors* des communautés qu'*au-dedans* de celles-ci, que nous venons d'évoquer, comment comprendre que certaines d'entre elles soient parvenues à élever la voix et à formuler de telles revendications, qui plus est au sein d'une organisation politico-militaire orientée vers d'autres objectifs, liés à la race-classe ? Et jusqu'où leurs exigences pourraient-elles bien aller ?

Un processus d'organisation et de réflexion au long cours

Les Indiennes participent depuis longtemps aux grandes luttes du pays. Beaucoup des célèbres *Adelitas* de la révolution mexicaine tant chantées dans la culture populaire, étaient indiennes. Au Chiapas, ce sont les visions de la très jeune María de la Candelaria, qui provoquèrent l'une des plus grandes révoltes indiennes, celle de Cancuc, en 1712 à Cancuc (Viquiera Albán : 1993). Entre 1867 et 1870, l'Indienne Agustina Díaz Cuscat et son mari Pedro Díaz Cuscat sont à la tête du grand soulèvement de la population indienne de Chamula²⁶. Pour le xx^e siècle, les années

25. Adopté en mars 1993 en interne, ce texte a été rendu public (en espagnol) dans les colonnes de *El Despertador Mexicano*, organe d'information de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN), distribué à San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, le 1^{er} janvier 1994, lors de la prise de la ville par les rebelles. Toutes les traductions sont les nôtres.

26. Les deux événements font l'objet de la narration romanesque de la célèbre écrivaine chiapanèque Rosario Castellanos, qui s'est inspirée de María de la Candelaria pour son personnage de l'indomptable *ilol* (chamane-guérisseuse) de son roman

60 ont marqué un premier réveil des campagnes sous l'effet d'une (timide) modernisation agricole et d'un développement des actions de l'Église catholique, qui s'accroissent et se « radicalisent » avec l'avancée de la Théologie de la libération, à partir du Conseil des évêques de 1968 à Medellín en Colombie.

Le Premier Congrès des Peuples Indiens du Chiapas, qui se tient en 1974 à l'initiative de l'un des deux principaux évêques progressistes du Mexique, don Samuel Ruíz, constitue le point de départ de l'organisation des Indien-ne-s qui débouchera sur le mouvement zapatiste. Il marque le début d'un long et patient travail de formation et de conscientisation des communautés, dans le cadre de la « pastorale indienne ». Au début des années 1980, un petit groupe de révolutionnaires du centre et du nord du pays s'implante au fin fond de la Forêt lacandonne, avec l'assentiment de l'Église semble-t-il. Parmi eux, se trouvent le jeune homme qui prendra le titre de sous-commandant Marcos, ainsi que Gloria Benavides, une révolutionnaire chevronnée connue plus tard sous le pseudonyme de la sous-commandante Elisa. Le groupe est accueilli par une famille indienne en particulier, dont le père, militant de longue date, inspirera le personnage du « Vieil Antoine » des communiqués zapatistes. L'une des filles, encore mineure mais politiquement très engagée, deviendra la Major Ana María, non sans avoir en chemin conquis le cœur du jeune Marcos, qu'elle subjugué et à qui elle apprend tout des communautés, avant d'accéder finalement à sa demande en mariage. Elle dirigera l'impeccable prise militaire de la ville de San Cristobal du 1^{er} janvier 1994 qui fait connaître internationalement le mouvement.

L'organisation des femmes indiennes résulte aussi de la rencontre féconde de leurs inquiétudes avec un ensemble d'autres préoccupations amenées par différentes organisations paysannes, syndicales et par un ensemble de femmes et de féministes, Indiennes et non-Indiennes. Peu à peu, sous l'impulsion du diocèse de San Cristobal, un certain nombre de jeunes Indiennes deviennent « célébratrices de la parole » (catéchistes) et se lancent activement dans l'organisation communautaire (Palomo : 1994).

Tout au long des années 80, les militantes métisses de la *Sección Siete* du syndicat enseignant démocratique²⁷, dont beaucoup travaillent dans des villages indiens, et celles du mouvement paysan de la Coordinación Nacional Plan de Ayala (CNPA), également en lien avec le monde rural et indien, ouvrent d'autres brèches en travaillant au jour le jour avec les femmes des communautés. À San Cristobal de Las Casas, un petit groupe de métisses fonde en 1988, après le viol de l'une d'entre elles, le *Grupo de Apoyo a la Mujer* (GAM). Elles décident rapidement de se rapprocher des jeunes travailleuses domestiques (presque toujours Indiennes) de la ville, qui vivent de nombreuses violences (Falquet : 1996a). L'année suivante, des transfuges du GAM créent un groupe ouvertement féministe, la *Colectiva Organizadora de Mujeres Autónomas en Lucha* (COMAL²⁸), qui organise les premiers ateliers sur la reproduction et la sexualité, à la demande de certaines des jeunes travailleuses domestiques. En parallèle, les Indiennes guatémaltèques réfugiées depuis une dizaine d'années au Chiapas, auprès desquelles plusieurs femmes et féministes métisses militent de longue date, fondent en 1990 leur propre organisation de femmes, *Mama Maquín*, qui aura un retentissement durable dans les campements de réfugié-e-s. Simultanément, à l'Université Autonome du Chiapas (UACH), l'anthropologue guatémaltèque Walda Barrios crée le groupe de réflexion *Anzetik*²⁹, qui produit les premières données systématiques sur la situation des femmes indiennes (Barrios : 1995). Il faut signaler aussi l'existence de nombreux groupes locaux de femmes dans tout l'État du Chiapas, notamment autour des questions de santé et pour promouvoir leur production artisanale, comme les tisserandes Tzeltal de Tenejapa et celles de San Bartolomé de Las Casas, ou encore les femmes de la Coordination Régionale des Indiens des Altos de Chiapas (CRIACH) (Palomo : 1994, Collectif : 2007 ; Hernández : 2008).

Pendant la même période, dès le début des années 80, mais dans la clandestinité, s'organise le (futur) mouvement zapatiste.

27. Par opposition au syndicat unique officiel contrôlé par le parti-gouvernement.

28. Collectif organisateur de femmes autonomes en lutte : le sigle constitue un jeu de mot sur le *comal*, plaque de céramique ou de métal sur lequel les femmes font cuire les *tortillas*, galettes de maïs qui constituent la base fondamentale de l'alimentation.

29. Antsetik signifie "femmes" en Tzotzil.

Comme le rapporte le sous-commandant Marcos, la place des femmes n'y était pas acquise d'avance :

« Une des premières batailles a été gagnée par les femmes. Nous, nous pensions que la guérilla, c'était une affaire d'hommes. Mais les femmes étaient là, et elles nous imposé leur droit à participer. »³⁰

Très minoritaires à l'origine, les Indiennes constitueraient au milieu des années 90 un tiers des forces armées zapatistes et probablement la moitié de ses « bases d'appui », comme le signale la journaliste catalane Guiomar Rovira (1994 et 1996), l'une des premières personnes à travailler de manière systématique sur les Indiennes zapatistes. Toutes ne sont pas cuisinières ou subalternes : beaucoup possèdent des grades militaires intermédiaires, voire supérieurs (Lagarde : 1994-95 ; Rojas : 1994 et 1995 ; Stutz : 1996 ; Palomo & Lovera : 1997). On remarque parmi elles les jeunes commandantes Hortensia, Susana et Irma, la Major Ana María, ainsi qu'une femme plus âgée, ne parlant pas espagnol mais présente lors du tout premier dialogue avec le gouvernement, la commandante Ramona, particulièrement emblématique du mouvement, ou encore une autre femme plus âgée membre du CCRI et déléguée pour les dialogues avec le gouvernement, la commandante Trinidad. Quant à l'instance suprême de décision zapatiste – civile – le Comité clandestin révolutionnaire indien (CCRI), on y trouve également des femmes, que certaines sources estiment représenter entre 10% et 15% des effectifs³¹. C'est à ce titre que la mobilisation zapatiste a pu être qualifiée de « mouvement de femmes », tant elle repose sur la participation de celles-ci à tous les niveaux (CSPCL : 1995, CYBP : 1997).

Selon de nombreux témoignages, dont ceux que j'ai moi-même contribué à recueillir (CSPCL : 1995, CYBP : 1997), il semble que les Indiennes de l'EZLN soient relativement satisfaites de leur nouvelle vie. Qu'elles vivent en permanence dans les campements

30. Sous-commandant Marcos, dans une entrevue pour la vidéo *La guerra de Chiapas*, Argos, México, 1994.

31. Cette structure étant entièrement clandestine, la prudence est de rigueur dans les estimations.

militaires comme les insurgées, ou qu'elles soient miliciennes ou « bases d'appui » et restent dans leur communauté, seulement requises à certains moments, pour participer au *mouvement zapatiste* (civil autant que militaire) cela a transformé beaucoup de choses pour elles. Traitement (relativement) égalitaire par rapport aux hommes qui rompt – partiellement – avec la division sexuelle traditionnelle du travail, liberté (relative) de choisir leur compagnon, accès à la contraception, apprentissage de l'espagnol et alphabétisation pour beaucoup d'entre elles, diminution de la violence à leur égard et prohibition de l'alcool³², reconnaissance et promotion de leur participation : pour beaucoup, l'apparition de l'EZLN et la place qu'elles s'y sont faite constituent déjà, en soi, une révolution. Probablement même ont-elles réussi à obtenir une plus grande égalité au sein de leur communauté que bien d'autres femmes dans le reste du pays. Elles semblent de surcroît (partiellement) protégées du déferlement de violence qui frappe le pays, tout particulièrement depuis le début de la « guerre à la drogue » en 2007.

Une loi « radicale » qui s'ignore comme telle ?

Du coup, la participation des Indiennes à l'EZLN paraît s'éloigner de la « mobilisation sans émancipation » décrite par Maxine Molyneux (1985) et que nous avons constaté pour les premières années de la guerre révolutionnaire au Salvador. En effet, elles semblent avoir réussi à obtenir des « gages » importants en échange de leur implication massive et décidée : leur Loi, concise et précise, constitue une « première » remarquée par

32. Il s'agit d'une demande répétée des Indiennes : avec le *pox* (alcool local), l'homme dépense tout l'argent de la famille et se montre ensuite souvent violent. Les sectes protestantes, qui interdisent depuis longtemps la consommation de tabac et d'alcool, ont ainsi gagné l'adhésion de beaucoup d'Indiennes. La loi sèche appliquée dans les communautés zapatistes en revanche, a plus à voir avec la nécessité de la sécurité politico-militaire – clandestinité et ébriété ne faisant pas bon ménage. On notera que selon l'enquête nationale de santé et nutrition de 2012, pour l'ensemble de la population chiapanèque, 28% des hommes et 4% des femmes avaient consommé de l'alcool « en excès » au cours du dernier mois, selon – ce qui place cependant le Chiapas bien au-dessous de la moyenne nationale (Gutiérrez et al., 2013, *op. cit.*).

rapport aux autres luttes révolutionnaires du continent. Elle fait grand bruit, rapidement relayée par toutes sortes de groupes féministes, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays.

Cependant, si on l'examine plus attentivement, on remarque à quel point la Loi est polysémique, ouverte à toutes les interprétations. Elle n'affirme pas d'objectif mesurable, comme pourrait l'être l'égalité – ni avec les hommes indiens, ni avec les femmes métisses, moins encore avec les hommes métis. Elle affirme tout simplement des droits qui semblent à la fois très forts et en même temps « basiques ». Elle ne reprend pas vraiment les items « consacrés » du mouvement féministe du continent³³ : la lutte contre les violences, pour la maternité libre et volontaire, et pour la libre option sexuelle. Certes, les femmes zapatistes réclament la fin de la violence à leur rencontre. Concernant la maternité libre et volontaire, elles revendiquent de décider du nombre d'enfants qu'elles peuvent avoir, mais de façon assez floue, sans mentionner la contraception, moins encore l'interruption volontaire de grossesse. Elles s'expriment à ce sujet en termes prudents et moraux – se justifiant par le fait de (ne pas pouvoir) s'occuper (de plus) d'enfants. Enfin, la sexualité est complètement absente de leur Loi, sauf pour exiger la fin des viols et des mariages forcés – qui ressortent en réalité non pas de la sexualité, mais de la lutte contre les violences. Ainsi, cette loi paraît simultanément très radicale et très modérée.

Une autre ambiguïté entoure ce texte : à qui ces revendications sont-elles adressées, au fond ? À l'État mexicain ? À la société métisse dominante ? À l'EZLN comme organisation politico-militaire ? Aux communautés-cultures indiennes en général ? Aux personnes que les femmes zapatistes côtoient au jour le jour, à savoir les membres de leur famille, dont toutes ou parties sont également leurs camarades de militance ? En effet et par exemple, si leur accès à l'éducation est limité, c'est à la fois parce que certains parents ne les envoient pas à l'école et parce que l'État n'offre pas un système scolaire digne de ce nom dans les régions indiennes. Mais si l'on s'en tient à la manière dont la Loi a été formulée et diffusée, on peut avoir l'impression qu'il s'agit

33. Comme on le verra au chapitre 5.

avant tout d'un texte *pro domo*. En effet, les zapatistes affirment que la Loi a fait l'objet d'un long processus de consultation des femmes communauté par communauté, organisé par plusieurs commandantes, dont Susana, avant d'être présentée au Comité clandestin révolutionnaire indien (CCRI) (CSPCL, 1995 ; CYBP, 1997 ; Rojas, 1994 ; Rovira, 1996). Le sous-commandant Marcos lui-même, dans un texte rendu public l'année suivante, alimenta cette interprétation d'une loi avant tout interne, en affirmant que lors de sa présentation devant le CCRI, certains hommes s'étaient félicités de ce qu'elle soit rédigée en espagnol : ainsi, leurs femmes n'en auraient pas connaissance (Marcos : 1995)... Mais il affirmait dans le même souffle que la loi avait été traduite dans les différentes langues indiennes, pour être appliquée sans tergiversations dans toutes les communautés (zapatistes).

Différentes lectures sont possibles, soit en mettant l'accent sur l'idée que les Indiennes zapatistes critiquent surtout une imposition culturelle masculine-patriarcale (leur(s) propre(s) culture(s), connue(s) comme « us et coutumes »), soit en gardant en tête que c'est avant tout un système économique et politique (néo)colonial-capitaliste global qui explique à la fois la situation des communautés, et en leur sein, celle des femmes³⁴. Cultivant cette ambiguïté (qui est interpellé, de l'État métis raciste et sexiste ou des communautés indiennes sexistes), plusieurs groupes de femmes métisses et indiennes³⁵ organisèrent dès que la Loi fut connue, une série d'ateliers pour débattre des « us et coutumes indiennes ». Tout porte à croire qu'elles tentaient d'appuyer à la fois les revendications exprimées par les indiennes zapatistes et le mouvement zapatiste lui-même, en questionnant indirectement l'État pour son manquement à garantir ces « us et coutumes » – théoriquement protégées par l'article 4 de la Constitution. Toujours est-il que des centaines d'Indiennes du Chiapas y comparèrent leurs droits (et devoirs) constitutionnels à leur

34. Il s'agit du type de lecture que privilégieraient aujourd'hui les féministes décoloniales, elles-mêmes très diverses, ainsi que de façon plus générale, un regard imbricationniste.

35. La coopérative J'pas Joloviletik, le GAM (principal groupe de femmes se revendiquant à l'époque du féminisme), l'Organización de Médicos Indígenas de Chiapas (OMIECH) et la CONPAZ (qui réunissait les principales ONG chiapanèques luttant pour la paix).

réalité quotidienne, exprimant à haute et intelligible voix « *quelles coutumes leur donnaient de la joie et quelles coutumes les rendaient tristes* ». On retrouve dans leurs propos les préoccupations de la loi des femmes zapatistes :

« Nous n'aimons pas que les hommes frappent les femmes et que certains même en arrivent à les tuer. [...] À cause de la pauvreté dans laquelle nous vivons, nous tombons souvent malades. [...] Cela me rend triste quand les parents disent qu'ils ne vont pas envoyer leurs filles à l'école, parce qu'elles ne sont pas des hommes pour avoir le droit d'aller à l'école. [...] Nous n'aimons pas qu'on nous manque de respect et qu'on nous humilie. [...] Nous n'aimons pas avoir beaucoup d'enfants. [...] Nous n'aimons pas que les parents obligent les filles à se marier à dix ou onze ans. » (J'pas Joloviletik : 1995)

Pour ma part, après avoir traduit et diffusé la Loi en français, dans le cadre des groupes féministes et mixtes de solidarité avec le mouvement zapatiste, je consacrai un article, rapidement traduit et publié en espagnol, au profond paradoxe qu'elle représentait à mes yeux. Comment ces femmes, que j'avais estimées forcées de reproduire les cultures indiennes par la mise à l'écart systématique des contacts acculturants, avaient-elles trouvé la possibilité de s'organiser, et comment pouvaient-elles à la fois défendre farouchement ces cultures à travers leur participation au mouvement zapatiste, tout en en contestant frontalement et publiquement plusieurs éléments qui me paraissaient centraux ?

En effet, il me semblait que si la Loi était appliquée au pied de la lettre, en une ou deux générations tout au plus, les communautés *telles qu'elles existaient, dans les régions les plus traditionnelles des Altos du Chiapas* notamment, disparaîtraient. On pouvait en effet penser que les femmes auraient beaucoup moins d'enfants : comment seraient modifiés les équilibres démographiques nationaux et partant, le principal poids des cultures indiennes – le nombre ? Si les femmes étaient scolarisées – et de ce fait « castellanisées » et acculturées –, quelle(s) langue(s) et quelle(s) culture(s) transmettraient-elles à leurs enfants ? Et qu'advierait-il si par le biais de la scolarisation et de la liberté de mouvement, elles

avaient accès à d'autres possibilités de travail/d'existence hors des villages ? Quant à la liberté concernant le mariage, était-il imaginable qu'un nombre significatif de femmes choisissent de ne pas se marier ou s'unir durablement ? Qu'en serait-il alors des hommes indiens qui ne trouveraient pas suffisamment d'épouses dans les communautés ? Plus grave encore, si les femmes (et les hommes) choisissaient librement leur conjoint-e, qu'en serait-il des alliances matrimoniales complexes qui sous-tendent la continuité politique, démographique et culturelle des communautés ? Surtout, que se passerait-il si les femmes faisaient entrer dans les communautés des hommes d'autres régions et à plus forte raison des métis ou des étrangers : quel impact cela aurait-il sur la participation aux assemblées communautaires, le fonctionnement des *ejidos* et surtout, surtout, sur l'accès à la terre ?³⁶

III. Les enseignements de la Deuxième loi des femmes

Les Indiennes zapatistes ont élaboré une deuxième loi, beaucoup plus longue, rendue publique le 8 mars 1996 – on la trouvera en annexe. L'offensive surprise du gouvernement en février 1995 a renvoyé son approbation officielle *sine die*. Elle constitue malgré tout un bon indicateur des contradictions implicites et des différences de vues explicites qui existent entre les Indiennes zapatistes. Voyons comment ces dernières ont tenté d'améliorer leur première loi par une deuxième, les ambiguïtés que cela a révélé et ce que cette deuxième loi nous apprend de la diversité des Indiennes et de leurs stratégies.

36. Comme le remarque Alejandra Aquino Moreschi (communication personnelle), la situation dans d'autres régions peut être fort différente et on ne saurait homogénéiser les populations indiennes ni les imaginer comme systématiquement isolées. Dans l'État d'Oaxaca, qui abrite la plus forte population Indienne du pays (environ 30% de la population) et qui, dès avant le soulèvement zapatiste, pratiquait officiellement des formes d'autogestion communale selon les us et coutumes, beaucoup de femmes Indiennes ont étudié puis sont revenues dans leurs communautés et/ou se sont mariées avec des non-Indiens sans que cela pose de problèmes particuliers. L'État d'Oaxaca est par ailleurs le berceau du « communalisme » et une région de fortes luttes indiennes.

Des revendications de femmes mais pas nécessairement féministes ?

Force est de constater, trois ans après la promulgation de la Loi, que les changements sont lents, même dans les communautés les plus zapatistes – comme le souligne la commandante Susana dans une interview collective menée avec sept commandantes zapatistes Tzeltal et Tzotzil :

« Avant, nous n'avions aucun droit. Nous n'avions pas le droit de participer aux réunions. Aujourd'hui cela a un peu changé, mais pas entièrement : il y a toujours des hommes qui n'arrivent pas à comprendre et qui continuent à ne pas laisser participer leur femme ou leurs filles. Certains même sont zapatistes. » (CYBP : 1997)

La commandante Hortensia surenchérit :

« Comme dit Susana, il n'y a pas eu beaucoup de changements, mais quand même. Avant, il y avait des compagnes qui se faisaient frapper et disputer, mais depuis que la loi existe, cela a un peu changé. Cependant, nous avons vu que cette loi est très incomplète : tout ce que nous voulons ne s'y trouve pas. » (CYBP : 1997)

En effet, alors même que le mouvement zapatiste se bat pour la préservation des *ejidos*, la question de l'accès en propre des femmes à la terre est absente de la première Loi. Pourtant, une autre commandante affirme :

« Nous voulons avoir le droit à la terre. On ne nous donne même pas un lopin de terre, et pourtant nous devons manger et vivre. C'est le mari qui a le terrain, la femme n'a jamais eu droit même à une motte de terre. Nous voulons avoir ce droit : nous aussi nous sommes des êtres humains. Nous voulons pouvoir avoir ce que les hommes peuvent avoir. » (CYBP : 1997)

La deuxième Loi inclut des points particulièrement révolutionnaires pour les communautés indiennes, comme l'accès à la terre et le droit au respect pour les mères célibataires, qui constituent de sérieuses brèches dans l'institution familiale. Mais d'autres revendications vont plutôt en sens opposé. Ce qui dans la première loi était ferme mais elliptique, une fois développé dans la deuxième loi, prête le flanc à la critique. D'abord, concernant les moyens de faire appliquer leurs revendications :

« 4. Les femmes mariées³⁷ ont le droit d'utiliser les méthodes de planification des naissances, artificiels ou naturels, qu'elles choisissent, sans que l'homme s'y oppose : ils doivent se comprendre et se mettre d'accord. »

Ensuite, la vision du monde qui sous-tend les revendications des Indiennes zapatistes n'est pas forcément égalitariste, mais semble parfois plutôt empreinte d'un net essentialisme-différentialisme :

« 3. Les femmes ont le droit d'exprimer leurs sentiments, parce que par nature, nous avons des sentiments et nous sommes plus sensibles et nous méritons donc un traitement spécial. »

Enfin, mesurant sans doute la portée considérable de certaines de leurs revendications et leur potentiel de destruction des communautés telles qu'elles existent actuellement, les Indiennes précisent :

« 17. La Loi révolutionnaire reprend et considère juste la norme de la société indienne : il est interdit et indu qu'un membre de cette société ait des relations amoureuses en dehors du règlement de la communauté ou du village. C'est-à-dire qu'il n'est pas

37. Or (1) comment atteindre ce consensus et (2) comme le souligne la thèse d'Anaïs Garcia déjà mentionnée pour le Guatemala, ce sont les jeunes filles non encore mariées mais ayant déjà une vie sexuelle – parfois forcée, notamment dans le cas du viol incestueux – qui ont le plus besoin de contraception et le plus de mal à l'obtenir. La libre décision concernant première grossesse est en effet encore plus cruciale que les autres, puisqu'elle scelle le destin des femmes en les transformant en mères, parfois très jeunes.

permis que les hommes et les femmes aient des relations si ils ne sont pas mariés, parce que cela a pour conséquence la destruction de la famille et un mauvais exemple pour la société. »

Cette interdiction de la sexualité hors mariage et cette volonté de protéger la famille (de fait, hétéro-patriarcale), semblent bien éloignées des communiqués de Marcos cherchant à attirer la sympathie des mouvements féministes et LGBTQI. La journaliste féministe Rosa Rojas, pourtant plutôt sympathisante du mouvement, souligne le caractère problématique de ce point :

« Une des critiques centrales est liée à ce qu'une loi, quelle que soit son origine, prétende imposer une normativité absolument répressive sur la sexualité et sur l'amour. Dans ce cas concret, il s'agit du point 17 de cette loi. [...] Cette loi reflète le désir et la pensée des femmes indiennes qui l'ont élaborée. [...] Mais en aucune façon cela ne peut justifier de rester silencieuse devant la flagrante violation des droits humains des hommes et des femmes qu'implique cette loi : les violations des droits humains ne cessent pas d'être des violations aux droits humains sous prétexte qu'elles sont le résultat d'un accord collectif. » (Rojas : 1996)

La deuxième loi montre bien combien les Indiennes analysent de manière équivoque leur situation et les manières de la transformer, restant au moins en partie attachées à leur rôle de gardiennes des cultures et de la moralité indiennes. À ce stade, la distinction proposée par Nicole-Claude Mathieu (1991 [1989]) entre trois grands modes de conceptualisation des rapports entre sexe, genre et sexualité, présentée dans l'introduction de cet ouvrage, s'avère particulièrement éclairante. En effet, on peut estimer que les cultures Indiennes Maya contemporaines du Chiapas, comme d'autres cultures rurales-paysannes, se situent dans ce qu'elle appelle le Mode II, moins naturaliste que celui qui domine dans les sociétés occidentales urbaines contemporaines. Dans ces cultures, l'identité de genre est avant tout collective et basée sur l'appartenance au collectif des femmes. De fait, femmes et hommes pratiquent très « spontanément » la non-mixité de sexe,

se retrouvant très souvent ensemble dans leurs diverses activités sociales (préparation de la nourriture, travail artisanal, lavage des vêtements à la rivière etc) et jusque dans un certain nombre d'associations à caractère économique ou politique, notamment les coopératives. Comme on l'a vu, pour Mathieu, cette manière de concevoir l'identité a pu historiquement favoriser la mobilisation "en tant que femmes", c'est-à-dire sur la base d'une conscience de sexe partagée qui s'élabore dans cet entre soi des femmes socialement reconnu et banalisé³⁸. Pour autant, comme Mathieu le montre bien, cette conscience n'est pas à proprement parler "féministe". Nous retrouvons ici, par un biais anthropo-sociologique, la distinction politique proposée par Guillaumin entre les organisations de femmes corporatistes, syndicales ou politiques. Le cas des Indiennes zapatistes illustrerait un passage d'organisations et de revendications corporatistes à des perspectives syndicales, avec une possible projection politique. Toujours est-il que ces distinctions éclairent à la fois la relative facilité avec laquelle ces femmes sont parvenues à se réunir et à formuler une loi, en même temps que le fait que certaines de leurs revendications n'apparaissent pas exactement comme féministes au sens le plus classique.

Complexité des stratégies, diversité des Indiennes

Écoutons la manière dont la commandante Hortensia exprime sa conscience de la diversité de la situation des femmes, notamment non-indiennes, et sa conception du but à atteindre pour toutes :

« Nous espérons aussi que d'autres femmes du Mexique et aussi du reste du monde aient les mêmes droits : nous savons que dans d'autres États du pays, elles souffrent aussi, il y a aussi des injustices – même si c'est différent de ce qui se passe ici. Nous savons aussi que les femmes n'ont pas eu ce droit et cet espace auquel elles devraient avoir droit. C'est pourquoi notre espoir, c'est que

38. Mathieu montre que le mode II est tout à fait favorable à la création de groupes de femmes, qui produisent une forte conscience de sexe et peuvent éventuellement servir de base à une prise de conscience proprement féministe (1991 [1989], pp. 221 et 222).

ce droit, nous l'obtenions non seulement nous les zapatistes mais aussi toutes les femmes du Mexique et du monde entier. Que les femmes soient prises en compte, qu'elles soient respectées et qu'elles aient la place qui leur revient. » (CYBP : 1997)

L'exigence morale de « mise à niveau » des femmes par rapport aux hommes formulée par la commandante Hortensia n'implique pas nécessairement de remettre en cause la place des hommes : hors de toute égalité des sexes, une simple démarche d'équité inscrite dans une perspective différentialiste pourrait y suffire. Ou pas.

Alors, le caractère souvent flou des propos des Indiennes et les deux lois, avec toutes leurs ambiguïtés, expriment-elles un ensemble d'exigences clairement délimitées qui reflètent directement leur volonté, ou s'agit-il plutôt d'un message global qui indique surtout une volonté de changement, vouée à s'affirmer différemment selon le rapport de force concret ? Dit d'une autre manière, ne faut-il pas s'attacher plutôt à déchiffrer les stratégies des Indiennes en fonction du contexte réel et changeant dans lequel elles se trouvent, tant face à leurs camarades de l'organisation, que face au monde métis et surtout face au gouvernement qui leur livre une guerre sans pitié ? Luttant sans aucun privilège de sexe, classe, race ou sexualité sur lequel s'appuyer, comme les féministes Noires du *Combahee River Collective* dont nous parlons dans le chapitre 3 (CRC, 2006 [1979]), ou comme les « féministes du Tiers-monde états-uniennes », elles aussi dépourvues de privilèges et ayant choisi de ce fait de pratiquer une sorte de guérilla idéologique « entre les lignes » des différents mouvements (Sandoval, 2011), les Indiennes zapatistes semblent conduites à développer une grande souplesse en vue de se concilier un certain nombre d'allié-e-s sans s'en aliéner d'autres qu'elles ne peuvent pas se permettre de perdre.

La Première table de négociation entre le gouvernement et les zapatistes, qui portait sur les « Droits et cultures indiennes » et s'est tenue en octobre 1996, illustre la complexité de leur situation et la nécessité, pour elles, de « composer ». Elle réunissait pour la première fois dans l'histoire du pays une quarantaine d'Indiennes, non plus seulement zapatistes ou chiapanèques, mais de tout le

Mexique et de toutes les tendances politiques. Et alors même que les Indiennes, malgré leur diversité, étaient parvenues à s'accorder sur l'exigence de l'interruption volontaire de grossesse, elles reculèrent finalement :

« L'accord atteint par les femmes indiennes demandant la légalisation de l'avortement n'a pas été consigné dans les résolutions finales : sur les conseils d'une métisse, elles décidèrent de ne pas se mettre l'Église à dos et d'omettre ce point. » (Rovira, 1996)

Ainsi, même quand elles expriment une nette volonté de changement, les Indiennes n'ont qu'une faible marge de liberté, dans le cadre du racisme, du sexisme et du conservatisme dominants – y compris chez leurs allié·e·s. On peut faire l'hypothèse que le caractère parfois vague ou apparemment contradictoire de certaines de leurs revendications et de leur propos correspond à des stratégies de dominé·e·s qu'elles se trouvent poussées à adopter, que ce soit de manière préméditée et froide ou sous la pression des situations.

La deuxième ligne d'analyse qui doit être suivie, consiste à ne pas homogénéiser les Indiennes, même si elles semblent partager des positions de sexe et de race-classe : leur situation est variée, selon qu'elles vivent dans des communautés rurales, des maisons perdues au milieu de la montagne, dans les quartiers précaires qui entourent les villes ou à demeure chez des patron·ne·s, en fonction de la ou des langues qu'elles parlent, de leur situation familiale, de leur âge, de leur engagement politique ou encore de leur religion³⁹. Leurs intérêts et la conscience qu'elles en ont sont logiquement divers. De même, leur participation dans le mouvement zapatiste est également variable. En trente-cinq ans (incluant dix ans de clandestinité), de nouvelles cohortes se sont incorporées, notamment de jeunes filles qui n'ont connu que la guerre – mais qui ont d'une certaine façon bénéficié des avancées obtenues par leurs aînées⁴⁰. Simultanément, certaines des

39. Catholique traditionnelle, catholique marquée par la Théologie de la libération, néo-protestante, ou plus récemment encore, musulmane.

40. Certain·e·s ont même obtenu au fil des années, l'autorisation de leur communauté d'émigrer vers les États-Unis (Aquino Moreschi, 2014).

zapatistes des années 90 les plus connues et les plus haut placées dans l'organisation sont décédées (la commandante Ramona) ou ont quitté l'organisation (en particulier, les majors Ana María et Maribel). Il semble bien que ces dernières soient parties en raison de désaccords politiques portant tout particulièrement sur la place trop grande accordée à la dimension militaire par rapport à la lutte politique et quotidienne pour transformer les communautés. Les importantes réticences auxquelles elles ont dû faire face en tant que femmes, de la part de certains de leurs camarades, semblent également avoir pesé d'un bon poids. Les accusations d'autoritarisme pour la major Maribel, d'une relation sentimentale avec un homme non-indien pour la major Ana María, reflètent la difficulté pour les femmes, y compris les plus « puissantes », à faire respecter leur autorité et à faire triompher leurs points de vue et leurs pratiques⁴¹. Il ne semble pas que les principaux dirigeants zapatistes de sexe masculin aient connu pour leur part de semblables déboires, poussés à quitter l'organisation en toute discrétion et en perdant son appui, réduits à chercher des emplois de femme de ménage ou de serveuse comme la Commandante Ramona et la Major Ana María notamment ont été amenées à le faire. Au vu des trajectoires de ces deux femmes, on peut imaginer que les Indiennes zapatistes « de base » restent prudentes dans leurs exigences.

IV. Un contexte difficile : guerre de basse intensité autour des ressources

Après un premier moment de flottement durant l'année 1994, le gouvernement déclenchait une véritable « guerre sale » ou « de basse intensité » contre le mouvement zapatiste et plus largement contre la population indienne dans son ensemble, dans et au-delà du Chiapas. En effet, les populations indiennes paysannes, de par leur organisation autour de la propriété collective-communautaire de la terre, au centre de leur existence même, font obstacle à l'accaparement néolibéral des terres et du sous-sol

41. On verra à ce sujet le travail de Rosaluz Pérez Espinosa à propos du rôle des femmes dans l'autonomie zapatiste (thèse en cours sous la co-direction de Mercedes Oliveira (CIESAS) et Michel Naepels (EHESS)).

que le Traité de libre échange (TLC) a vocation à encadrer. Nous verrons ici comment les logiques de la guerre sale affectent particulièrement les femmes, et comment leur accès à la terre est au cœur même de tous les débats.

Les logiques de la « guerre sale⁴² »

La « guerre sale » inclut notamment la mise en place d'une occupation-militarisation permanente, impliquant la construction d'une série de bases militaires et de routes, l'installation de dizaines de milliers de soldats, la profonde transformation des régions où ceux-ci s'installent, avec notamment une émigration massive des habitant·e·s, tandis que d'autres sont attiré·e·s par différentes « opportunités » de travail (incluant la prostitution). Si certain·e·s y voient des possibilités de croissance économique, d'autres dénoncent l'entrée rapide d'acteurs étrangers qui viennent déstabiliser encore plus les communautés – depuis les touristes jusqu'aux narco trafiquants. La « guerre sale » implique également diverses manœuvres destinées à diviser les populations indiennes. L'une consiste à susciter, face aux zapatistes, des groupes paramilitaires indiens qui sèment la terreur et la destruction. L'autre consiste à séduire, convaincre et diviser les communautés et les personnes, par le biais de politiques sociales clientélistes et la manipulation de différents discours.

La (para)militarisation vise tout particulièrement les indiennes zapatistes – ou supposées l'être –, ciblées à la fois comme indiennes et *comme femmes* (Falquet, 2010). Deux cas sont devenus emblématiques. Le premier, considéré comme le « coup d'envoi » de la « guerre sale », est advenu dès les premiers mois du soulèvement. En juin 1994, une femme Tzeltal et trois de ses filles adolescentes, sont arrêtées et violées à un barrage militaire près de la petite ville d'Altamirano. Malgré le retentissement international de l'affaire, dix ans plus tard, aucun responsable n'avait

42. L'épisode historique de répression gouvernementale post-68, incluant assassinats, torture, détentions arbitraires et disparitions forcées, a finalement été reconnu comme « guerre sale » après une longue lutte de la société civile. Par extension, je le reprends ici pour désigner la répression policière, militaire et paramilitaire mise en place par le gouvernement suite au soulèvement zapatiste (de fait, elle n'avait pas entièrement cessé et recycle une partie des mêmes personnels et structures).

été poursuivi⁴³. Le deuxième est celui du massacre d'Acteal. Le 22 décembre 1997, 45 hommes, femmes et enfants Tzotzil d'un groupe catholique, réfugié-e-s dans l'église du hameau d'Acteal, sont massacré-e-s à coup de machette et de fusil à bout portant par un groupe paramilitaire lui-même composé d'Indiens⁴⁴. Alors que le massacre dure cinq heures et qu'un campement militaire a été créé tout près de là, l'armée se garde d'intervenir. Parmi les cadavres atrocement mutilés, seize enfants des deux sexes et vingt femmes, dont sept étaient enceintes – certaines ayant été éventrées pour sortir le fœtus de leur ventre. Bien qu'il s'agisse selon la plupart des analystes d'un véritable crime d'État, les responsabilités matérielles, mais surtout intellectuelles et politiques, de ce massacre n'ont pas encore été établies. Hormis quelques exécutants supposés dont la plupart ont été rapidement libérés, les responsables n'ont pas été officiellement identifiés ni sanctionnés.

La « guerre sale » comporte également un volet « idéologique ». Il s'agit essentiellement de diviser les communautés d'une part, d'affaiblir les différents mouvements sociaux et de saper leurs alliances, de l'autre. C'est dans ce cadre qu'il convient de lire les prétentions récurrentes du gouvernement mexicain à « défendre les femmes indiennes ». La première offensive caractérisée date de 2001, lorsqu'après bien des atermoiements le gouvernement finissait par soumettre à l'assemblée un projet de réforme constitutionnelle selon lui inspiré des Accords de San Andrés signés en grande pompe en 1996 avec les zapatistes⁴⁵. Alors que ces premiers accords visaient à garantir un véritable respect des « us et coutumes indiennes » (que la Constitution est déjà censée protéger, comme on l'a vu plus haut), le gouvernement s'avisa brusquement de ce que certains de ces « us et coutumes » étaient peut-

43. Saisie en 1996, la Commission interaméricaine des droits de l'homme a estimé en avril 2001 que l'État mexicain avait bafoué une série de droits fondamentaux et que les viols perpétrés constituaient des actes de torture (Amnesty International, 2004).

44. Les femmes, enfants et hommes assassiné-e-s n'étaient pas directement des zapatistes mais seulement des sympathisant-e-s du groupe catholique les Abejas.

45. En fait, il s'agit plutôt d'enterrer les Accords, les trois principaux partis ayant pactisé pour les trahir. Après cet épisode, les Zapatistes changeront de stratégie de lutte pour se consacrer plutôt qu'aux tentatives de réformes législatives ou constitutionnelles, à la construction locale de l'autonomie.

être contraires aux droits des femmes indiennes. Cette soudaine sollicitude pour elles, de la part d'un État national qui ne leur a jamais fourni un accès satisfaisant à la santé, à l'éducation ou même à l'alimentation et qui s'est acharné contre les zapatistes et leurs supposé·e·s sympathisant·e·s, comme on vient de le voir, peut difficilement abuser.

Cependant, le gouvernement appuyait sur un point sensible. En effet, il est exact que les « us et coutumes indiennes », bien qu'extrêmement divers et en constante transformation, contiennent un certain nombre de pratiques défavorables aux femmes – tout comme les pratiques de la culture dominante. Et si une grande partie du mouvement féministe a immédiatement appuyé l'EZLN, qui inversement a cherché à donner des gages au mouvement féministe (et même LGBTQI+), les points de tensions ne sont pas absents, comme on l'a vu notamment autour de la 2^{ème} Loi. En termes individuels aussi, cette stratégie étatique met en porte-à-faux par rapport à leur communauté les Indiennes qui se revendiquent le plus clairement (pro)-féministes, tout en plaçant les féministes antiracistes et/ou alliées aux luttes Indiennes les plus proches des zapatistes, dans une position délicate face au reste des féministes.

L'EZLN a opposé à cette stratégie gouvernementale une réponse habile. Pour appuyer leur demande de réforme constitutionnelle, les zapatistes organisèrent une « Marche couleur de la Terre », durant laquelle tout au long du mois de février 2001, 24 délégué·e·s indien·ne·s zapatistes et de nombreux membres du Conseil national indien (CNI) traversèrent douze États, rencontrant sur leur passage d'innombrables sympathisant·e·s. Au terme de cette marche triomphale, l'EZLN arracha de pouvoir s'adresser directement à la nation depuis la tribune de l'assemblée pour défendre la réforme. Le choix, pour porter le discours central des zapatistes, d'une jeune femme indienne, la commandante Ester, devait rester gravé dans les mémoires des dizaines de millions de personnes qui suivirent en direct l'événement, entièrement filmé⁴⁶. L'assurance et la justesse de son propos, délivré à la fois au

46. Le texte de son allocution est disponible à l'adresse : <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>

nom des femmes et des jeunes, forcèrent l'admiration et la réforme constitutionnelle fut adoptée le 28 mars 2001. Hélas, le texte voté était presque entièrement privé de son sens initial : la réforme ne revenait pas en arrière sur le démantèlement de l'*ejido* et ne reconnaissait pas les droits collectifs des populations indiennes sur les richesses du sous-sol.

La terre, un enjeu central

Répetons que la question de la terre et du sous-sol (leur potentiel agricole, énergétique ou minier, leur biodiversité), les territoires comme possible lieu d'expansion urbaine ou touristique mais aussi comme support de la vie matérielle, support de la vie matérielle, culturelle et spirituelle des communautés indiennes, constituent un enjeu central – aujourd'hui comme en 1994 et comme depuis les premiers moments de la colonisation. Or la terre intéresse aussi les femmes indiennes. Mais précisément, la défense de certains de leurs droits en tant que femmes (la liberté matrimoniale ou l'accès en propre à la terre) peuvent facilement entrer en contradiction avec les intérêts collectifs des populations indiennes et même avec leurs intérêts personnels propres en tant qu'Indiennes.

Ainsi, une dizaine d'années après le vote de la réforme constitutionnelle et presque vingt ans après le soulèvement zapatiste et la divulgation de la Loi, les liens entre droits des femmes et terre réapparaissait d'une façon « détournée » lors de la première pré-audience du Chapitre mexicain du Tribunal Permanent des Peuples (TPP) sur la question des femmes⁴⁷. En effet, trois femmes indiennes y dénoncèrent le fait que la coopérative de leur communauté⁴⁸ les empêchait de se marier avec des hommes étrangers à la communauté, afin de ne pas diviser les terres. Elles avaient

Quelques images de son discours à l'assemblée sont visibles ici à partir de 3:29 : <https://www.youtube.com/watch?v=vHjjW04jPvQ>, d'autres ici : <https://www.youtube.com/watch?v=70CdjXOus4M>

47. Fondé en 1979 en Italie, le TPP est un organisme non-gouvernemental qui prolonge le Tribunal Russell sur le Vietnam (1966-1967) puis sur les dictatures latino-américaines (1974-1976). J'ai participé en tant que « juge de conscience » à ce Tribunal, tenue dans le Chiapas en février 2012 (Falquet, 2012).

48. L'*Ejido* Bella Vista del Norte, dans la municipalité de Frontera Comalapa.

porté plainte auprès de diverses instances, aussi bien au sein de l'*ejido* qu'auprès des autorités gouvernementales, sans succès (Falquet, 2012). On voyait ainsi réapparaître deux contradictions redoutables. D'abord, entre les droits des femmes prévus par la Loi révolutionnaire (le droit à choisir librement son conjoint) et le fonctionnement juridique et pratique des *ejidos* (jusqu'à présent appuyé sur l'hégémonie partielle ou totale des Indiens, hommes, au sein de l'assemblée *ejidale*). Ensuite, entre les intérêts individuels des Indiennes (la liberté matrimoniale, la garantie d'un accès à la terre et à la participation directe aux assemblées *ejidales* et enfin l'appartenance de leurs enfants aux structures *ejidales*) et les intérêts collectifs des communautés indiennes et donc *in fine* des femmes elles-mêmes (protéger l'indivisibilité des *ejidos* pour éviter le grignotement des terres par différentes entreprises nationales et transnationales, garantir la survie culturelle et matérielle des communautés).

La plupart des sociétés agraires à travers le monde ont connu ce type de problème : comment éviter la division des terres et l'entrée d'étranger-e-s ayant voix au chapitre sur l'usage des terres quand les enfants se marient, comment éviter leur morcellement entre les enfants au moment de l'héritage. Le nonaccès des femmes à la propriété de la terre, érigé en norme dans bien des sociétés, le contrôle par la famille de leurs pratiques matrimoniales, le droit d'aînesse et l'éviction des filles de l'héritage, surtout des terres, constituent les réponses les plus souvent constatées. Elles sont clairement contraires à l'égalité des sexes et entre enfants – et dans le cas qui nous intéresse, contraires à la Loi des femmes. La dimension collective, communautaire, de la gestion du territoire-terre dans une partie des régions indiennes⁴⁹ (notamment dans les communautés zapatistes) transforme les données du problème, sans permettre de le résoudre entièrement. Le passionnant travail de thèse réalisé à l'Université de Puebla au Mexique par Gladys Tzul Tzul (2018), Indienne Maya-Quiché

49. À ce stade, il faut avoir conscience que la terre et les ressources qu'elle contient sont très rarement d'un seul tenant : dans beaucoup de municipalités, l'eau, la forêt, les chemins et les terres cultivées par et/ou appartenant aux familles indiennes, aux familles métisses ou à l'État sous différentes formes, sont géographiquement mélangées (et parfois, en dispute).

guatémaltèque de Totonicapán, illustre les stratégies déployées par certains groupes et par les femmes Indiennes de ces groupes pour conserver la terre – mais aussi leurs limites. Ce cas est d'autant plus intéressant qu'il s'agit de populations Maya comme au Chiapas, donc culturellement très proches et que le fonctionnement « communautaire » à Totonicapán est assez semblable à celui de l'*ejido*, même si des différences juridiques existent, qui ont toute leur importance.

Dans le cas très précis des 48 cantons de Totonicapán, Tzul Tzul montre comment en 1870, lorsque l'État guatémaltèque décide de mettre en vente les terres considérées comme « inoccupées », les autorités communales de l'époque décident d'acheter formellement une partie des terres qui sont en fait les leurs, afin de s'en assurer la propriété officielle. Chaque famille apporte 1 *peso* et une liste « originelle » de chefs de familles est alors établie, dont les *noms de famille*, à partir de ce moment, ouvrent des droits dans ce que Tzul Tzul nomme la « trame communale ». De génération en génération, les personnes portant ces noms de famille possèdent des droits d'accès à la terre et aux structures délibératives de la communauté (assemblée), ainsi que des devoirs de participation au « service », *k'axk'ol* ou travail communautaire. Ainsi, en théorie, les jeunes femmes de l'endroit se divisent en deux catégories (indépendamment de leur « indianité ») : celles qui possèdent au moins un nom de famille « originel » par leur père et/ou leur mère⁵⁰ et ont donc accès à la terre et à la délibération politique ; et les autres, qui ont intérêt à épouser un homme portant au moins un nom de famille « originel » pour avoir ce même accès. Ainsi, même s'il ne s'agit pas d'une obligation, il existe une incitation pour celles qui ne portent pas « le nom » à se marier dans « le groupe des porteur-e-s du nom », et pour celles qui portent « le nom », même s'il ne s'agit pas non plus d'une obligation, il existe une incitation à se marier dans le groupe, ou tout au moins à éviter de se marier hors du groupe. Selon Tzul Tzul, il

50. Rappelons que sur le continent, on utilise un nom de famille double « paternel-maternel » dans une logique de filiation à la fois patri- et matrilinéaire. Tzul Tzul (2018) souligne que dans le cas des populations indiennes, le poids croissant des logiques patriarcales dans la famille doit être compris comme une imposition coloniale sur des sociétés qui n'étaient pas nécessairement patrilinéaires ni virilocales.

leur est tout à fait possible de s'unir informellement à des hommes ne portant pas « le nom » et d'avoir avec eux des enfants – mais en évitant de se marier avec eux, afin de transmettre leur nom de jeune fille, donc « le nom », à leurs enfants. Tzul Tzul nomme cette difficulté, spécifique aux femmes, la « pince matrimoniale-de l'héritage ». Elle souligne qu'il s'agit d'une injustice pour les femmes, mais que celles-ci se montrent largement capables de mettre en œuvre différentes stratégies pour surmonter individuellement cette difficulté et surtout, pour transformer progressivement la situation.

Malheureusement, Tzul Tzul donne peu d'information sur les effets quotidiens de la stratégie de la mise en couple sans mariage formel, dont on peut se demander si elle est parfaitement bien vécue par les femmes, leurs compagnons, les enfants du couple et le reste du village. Elle insiste surtout sur le fait que, parallèlement aux droits fonciers et politiques qui s'acquèrent par « le nom », la participation au travail communautaire constitue un mécanisme d'ajustement-compensation-transformation extrêmement important pour les personnes ne portant pas « le nom ». En effet, ce travail crée des droits politiques et même s'il ne donne pas accès directement à un droit de propriété sur la terre, il permet de participer à son usufruit. D'après Tzul Tzul, ce mécanisme permet que la « trame communale » reste ouverte et puisse incorporer des membres extérieur-e-s comme usufruitier-e-s du territoire, tout en protégeant celui-ci et surtout, en modifiant constamment le périmètre du groupe politique qui décide de l'usage du territoire. Si l'analyse de Tzul Tzul s'avère lumineuse concernant les 48 cantons de Totonicapán, l'histoire, la situation matérielle et le cadre juridique concret des populations indiennes du Chiapas diffèrent. Et en tout état de cause et de surcroît, établir des stratégies matrimoniales sous contraintes, même si ces stratégies sont l'occasion de déployer une grande créativité, n'est pas équivalent au « droit de se marier avec qui on le souhaite » comme le revendique la Loi révolutionnaire des femmes, puisque certaines femmes ne peuvent se marier formellement avec le père de leurs enfants⁵¹. De plus, selon la quantité et la qualité de terres

51. De plus, même si ce n'est pas explicitement ce que demande la Loi, la succession

dont on dispose à la base, leur disposition géographique – morcellement ou pas, accès au nécessaire pour la faire fructifier (eau, chemins etc) et l'accroissement démographique prévisible –, les équilibres qui peuvent être mise en place diffèrent. Ainsi, même si des solutions partielles et particulièrement intéressantes existent, on comprend que les mouvements sociaux et les nouvelles générations d'intellectuelles indiennes travaillent sur la question juridique, le droit « communautaire » et le droit « commun », tant dans le domaine du statut personnel (Cumes, 2009) que dans le domaine foncier et agraire, qu'il faut absolument penser ensemble. Les féministes communautaires Indiennes du Guatemala, dans leurs luttes contre les violences faites aux femmes en même temps que dans leur défense du territoire contre l'extractivisme minier, ont puissamment contribué à diffuser l'idée de l'inséparabilité des luttes pour le territoire-terre et pour le territoire-corps (Cabnal, 2015). Leur travail confirme l'importance de ne pas séparer le droit à la libre disposition de son corps (dans le mariage et la procréation), du droit à l'accès aux ressources.

Pour conclure cette réflexion inspirée par les Indiennes zapatistes du Chiapas et leur Loi, nous pouvons souligner plusieurs éléments d'une grande importance. La première est qu'il s'agit moins de penser l'imbrication des rapports sociaux en général, que de les penser *du point de vue des personnes étant du côté défavorisé*, ici à la fois en termes de sexe et de race-classe. Ensuite, on a vu apparaître deux types de contradictions. D'abord, entre les intérêts individuels d'une même personne en tant que féminisée et en tant que racisée-classisée : par exemple, les femmes ont besoin d'aller à l'école mais les personnes Indiennes y subissent une forte violence culturelle et structurelle. Ensuite, les intérêts individuels (de sexe par exemple, comme la liberté pour chaque Indienne de choisir son conjoint) peuvent s'opposer aux intérêts collectifs (ici, de race-classe : éviter l'entrée d'hommes « étrangers » dans les structures décisionnelles des communautés indiennes pour

de nombreuses relations, les relations non-procréatives, lesbiennes, ou le choix d'absence de relation ne semblent pas envisagées.

préservé une unité politique et surtout des ressources matérielles dont la disparition nuirait aussi aux femmes à titre individuel).

Pour mieux comprendre les situations, on s'est appuyé sur certaines catégories de Molyneux, qui opposait « intérêts pratiques et stratégiques » des femmes, et de Guillaumin, qui différenciait des positionnements « corporatistes, syndicaux et politiques ». Mais les questions des « intérêts » et des positionnements sont quelque peu réductrices ou plus exactement, insuffisantes. En effet, les « intérêts » et positions politiques n'existent pas dans l'absolu ou en général. Il serait plus juste de réfléchir en termes de prise de conscience de positions dans les rapports sociaux, de besoins et d'intérêts, en lien avec les formes d'organisation, elles-mêmes liées à des stratégies d'action, le tout en combinant à la fois les dimensions individuelles et collectives. En effet, il n'est par exemple pas égal (1) de choisir seule de poursuivre sa scolarité dans le système scolaire hégémonique après s'être découverte fille dans une famille patriarcale, (2) de revendiquer collectivement l'accès à l'éducation en s'appuyant sur un mouvement féministe pré-existant, ou encore (3) d'organiser un système d'enseignement alternatif comme ont pu le faire les zapatistes à partir d'autres objectifs initiaux.

Quand aux rapports sociaux de sexe, qui constituent notre fil conducteur pour penser l'imbrication des rapports sociaux, il nous a été particulièrement utile de faire entrer dans le raisonnement l'idée que ces rapports sociaux sont modulés culturellement. La proposition de Mathieu consistant à différencier trois modes de conceptualisation des rapports entre sexe et genre nous a permis de comprendre certains phénomènes qui seraient improbables pour la classe moyenne française urbaine contemporaine par exemple. En particulier, le fait que les Indiennes zapatistes aient pu se réunir sans difficulté majeure « en tant que femmes » dans des instances non-mixtes et y élaborer des revendications qu'elles ont réussi à faire porter par le collectif mixte. Si cela semble étrange dans le Mode I, qui prend le genre pour une vérité biologique-naturelle, le Mode II permet au contraire de comprendre qu'être une femme dans certaines « races et classes » signifie participer d'un « vivre ensemble » collectif qui facilite la prise de conscience et même l'expression d'intérêts de groupe.

Ceux-ci, par contre, n'impliquent pas forcément une critique directe des rapports sociaux de sexe.

Les rapports sociaux doivent également être compris dans leur dynamique historique. Nous avons vu ici que le contexte d'expansion de la mondialisation néolibérale, notamment la concurrence pour l'accès aux ressources et tout particulièrement à la terre, et la militarisation de cette concurrence, donne une forme bien particulière aux luttes. Le fait d'être en guerre et de faire l'objet d'une répression féroce, qui pousse notamment à la polarisation idéologique et organisationnelle et à la clandestinité, produit une certaine « radicalité » des modes d'organisation (armée par exemple) comme des revendications (une véritable révolution). Simultanément, cette situation peut conduire les groupes les plus désavantagés dans les rapports sociaux de sexe et de race-classe, à être très prudents et particulièrement souples en matière de revendications, afin de se ménager les alliances-soutiens les plus larges possibles. Il est donc délicat d'affirmer que les revendications que ces groupes posent à un moment donné, face à tel ou tel autre groupe, reflète fidèlement l'ensemble de leurs intérêts et de la conscience qu'ils en ont.

Enfin, il faut insister sur un dernier point, aussi évident que systématiquement évacué des débats. L'opposition devenue classique entre des mouvements basés sur la classe, cherchant à obtenir une meilleure redistribution des ressources, et des mouvements dits « identitaires » cherchant avant tout à obtenir de la reconnaissance (notamment les groupes ethniques et/ou racisés et les mouvements de femmes), reprise quoique contestée par une philosophe comme Nancy Fraser (1997), constitue un réductionnisme patent pour l'ensemble des mouvements sociaux. Elle constitue même une erreur particulièrement grossière pour les mouvements qui nous intéressent, puisqu'elle implique une conception extrêmement naturaliste des femmes, confond mouvement de femmes et mouvement féministe⁵², ignore que ces deux mouvements sont traversés de profondes différences et enfin, néglige l'imbrication des rapports sociaux de sexe avec ceux de classe et de race. Il convient au contraire de constater que chaque

52. Nous reviendrons sur cette distinction tout à fait capitale dans le chapitre 5.

mouvement de femme ou féministe possède des buts différents en matière de rapports sociaux de sexe (préserver une « différence », atteindre une « égalité » ou « tout changer »), mais aussi concernant les rapports de classe et de race (ignorer leur imbrication, estimer que l'un ou l'autre domine les autres, ou les considérer comme simultanés et non hiérarchisés).

L'exemple des Indiennes zapatistes, qui posent des revendications en termes de contrôle de leur corps et de leur procréation (liberté de se marier avec qui elles le désirent et de choisir combien d'enfants avoir), et des revendications en termes d'accès aux ressources (droit d'accéder à la terre), montre à quel point il est artificiel d'opposer des revendications souvent présentées comme « de femmes bourgeoises et blanches » avec d'autres conçues comme des revendications de classe et/ou ethniques. Et c'est précisément pour des personnes et des groupes simultanément minoritaires dans les rapports sociaux de sexe et de race-classe, que cette distinction est la moins pertinente. Elle s'inscrit en fait plutôt dans une polémique idéologique portée par des acteurs ayant leur propre agenda politique (État, « entrepreneurs de morale » ethnique, de classe ou de sexe), et non pas dans l'analyse la plus objective et respectueuse possible, des stratégies des intéressées elles-mêmes.

Annexe : Proposition d'une loi révolutionnaire des femmes zapatistes

Formulée le 4 mars 1996 quelque part dans la Forêt [Lacandonne], lors d'une assemblée préparatoire pour les activités de la journée internationale des femmes.

Publiée dans le supplément Doble Jornada du quotidien La Jornada, 6 mai 1996.

1. Les femmes ont le droit d'être respectées à l'intérieur de la famille et de la communauté.

2. Les femmes ont les mêmes droits que les hommes dans la communauté et la municipalité.

3. Les femmes ont le droit d'exprimer leurs sentiments, parce que par nature, nous avons des sentiments et nous sommes plus sensibles et nous méritons donc un traitement spécial.

4. Les femmes mariées ont le droit d'utiliser les méthodes de planification des naissances, artificiels ou naturels, qu'elles choisissent, sans que l'homme ne s'y oppose : ils doivent se comprendre et se mettre d'accord.

5. Les femmes ont le droit de participer dans les réunions et les prises de décisions sans que personne ne l'empêche, ni ne le critique et elles ont le droit de se former, de posséder des espaces et des mécanismes pour être écoutées dans les assemblées communautaires et municipales, et d'exercer des responsabilités culturelles et sociales.

6. Les femmes ont le droit de se préparer à tous les niveaux nécessaires pour leur développement politique, économique, social et culturel.

7. La Loi révolutionnaire des femmes interdit strictement de semer, cultiver et consommer dans nos corps des drogues : marijuana, pavot, cocaïne, etc, parce nous les femmes, nous sommes celles qui faisons le plus les frais de ce vice.

8. Il est strictement interdit de vendre et de consommer de l'alcool dans nos villages et dans nos communautés, parce que c'est nous qui souffrons les coups, la pauvreté et la misère qui sont conséquences de ce vice.

9. Les femmes et leurs enfants auront droit autant que les hommes à l'alimentation, aux vêtements, au budget familial, etc, et à décider de l'usage des ressources de la famille.

10. Nous avons le droit au repos quand nous en avons réellement besoin, soit que nous nous sentions fatiguées ou malades, soit parce que nous voulons réaliser d'autres activités.

11. Nous avons le droit de nous défendre verbalement quand on nous offense ou qu'on nous attaque verbalement, au sein de la famille ou à l'extérieur.

12. Nous avons le droit de nous défendre physiquement quand nous sommes attaquées ou agressées par des membres de la famille ou des étrangers, et nous avons le droit de châtier les hommes ou les personnes qui agressent, abandonnent et insultent les femmes.

13. La capacité de travail de la femme aura la même valeur que celle de l'homme.

14. Les femmes auront le droit d'exiger qu'on change les mauvaises habitudes qui affectent notre santé physique et émotionnelle; ceux qui discriminent les femmes, se moquent ou abusent d'elles seront châtiés.

15. Les hommes et les femmes marié-e-s, quel que soit le type de cérémonie, se voient interdire par la Loi révolutionnaire des femmes d'abandonner leur conjoint-e sans raison ni fondement, ou de s'unir à une autre femme ou à un autre homme si il n'y a eu aucun divorce normal.

16. La loi révolutionnaire des femmes interdit que l'homme ait deux femmes, parce que cela blesse les sentiments de l'épouse, viole ses droits et affecte sa dignité comme épouse et comme femme.

17. La Loi révolutionnaire reprend et considère juste la norme de la société indienne : il est interdit et indû qu'un membre de cette société ait des relations amoureuses en dehors du règlement de la communauté ou du village. C'est à dire qu'il n'est pas permis que les hommes et les femmes aient des relations s'ils ne sont pas mariés, parce que cela a pour conséquence la destruction de la famille et un mauvais exemple pour la société.

18. Aucune femme ne pourra être maltraitée, insultée ou frappée par son mari seulement parce qu'elle n'a pas d'enfants de sexe masculin.

19. Les femmes ont le droit d'avoir de la terre, d'en hériter et de la travailler.

20. Les femmes ont le droit d'obtenir des crédits, d'impulser et de diriger des projets productifs.

21. Quand un mariage se sépare, que la terre soit partagée en parts égales, ainsi que tous les biens de la famille, entre le mari et la femme ou entre les enfants.

22. Les femmes ont le droit de châtier les hommes qui vendent ou boivent de l'alcool ou toute autre drogue.

23. Les femmes mères célibataires ont droit à être respectées et considérées comme une famille.

24. La femme a le droit de se distraire, de sortir connaître d'autres lieux de l'État, du pays et du monde.

25. La femme a le droit à l'appui de son époux quand elle va travailler pour l'organisation et quand elle va aux réunions, que l'homme s'occupe des enfants, leur donne à manger et s'occupe du foyer.

26. Que les femmes aient le droit de diriger tous les plans de développement de la femme.

27. Les femmes ont le droit de s'organiser sur le plan culturel.

28. Les femmes indiennes ont le droit d'être reconnues dans leur manière d'être différentes.

29. Les femmes veuves, les mères célibataires et les femmes seules ont le droit d'être respectées et d'être reconnues et appuyées par la communauté selon leurs besoins.

30. Les femmes ont le droit d'être informées de tout ce qui se fait dans la communauté et à recevoir tout type d'information pour augmenter leurs connaissances.

31. La femme a le droit d'exiger l'éradication de la prostitution dans les communautés.