

2m 11.2768.3

Université de Montréal

**Les femmes autochtones au Chiapas et le dialogue entre zapatisme et
féminisme**

Par

Geneviève Saumier

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

En vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en anthropologie

Montréal, octobre 1999



8. 2528. E

GN

4

U54

2000

V.003

Université de Montréal

Les femmes autochtones au Québec et le dialogue interculturel
féminisme

par

Genevieve Gauthier

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

En vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en anthropologie

Montréal, octobre 1999



**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

Ce mémoire est intitulé :

**Les femmes autochtones au Chiapas et le dialogue entre zapatisme
et féminisme**

Présenté par:

Geneviève Saumier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

**Pierre Beaucage
Deirdre Meintel
Bernard Bernier**

Mémoire accepté le : 2000-02-21

Table des matières	Pages
SOMMAIRE	v
REMERCIEMENTS	viii
INTRODUCTION	1
MÉTHODOLOGIE	2
CHAPITRE I	8
LA DIFFÉRENCE ET L'ÉGALITÉ : PARADOXE DU FÉMINISME	
1.1 - Universalisme et relativisme : deux perspectives difficilement réconciliables	9
1.2 - Les théories féministes: l'identification de structures universelles d'oppression	17
1.3 - Les critiques adressées aux thèses féministes : le féminisme éclaté	24
CHAPITRE II	31
HISTOIRE ET RELATIONS DE GENRE DANS LES COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES DU CHIAPAS	
2.1 - La région	31
2.2 - Petite histoire des communautés autochtones du Chiapas	32
2.3 - Un idéal de complémentarité: survol ethnographique de la région des hautes terres ..	41
CHAPITRE III	58
LE MOUVEMENT ZAPATISTE ET LES FEMMES AUTOCHTONES AU CHIAPAS	
3.1- La formation de l'Armée zapatiste de libération nationale	58
3.2 - Le soulèvement zapatiste	60
3.3 - La participation des femmes dans la structure zapatiste	63
3.4 - Les femmes dans l'idéologie zapatiste: victimes et protagonistes	66

CHAPITRE IV	77
LES LOIS RÉVOLUTIONNAIRES ZAPATISTES CONCERNANT LES FEMMES:	
4.1 - Conceptions autochtones du droit.....	77
4.2 - La « Loi révolutionnaire des femmes »	79
4.3 - La « Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes »	88
4.4 - Les « Lois révolutionnaires des femmes » : Analyse thématique	95
 CHAPITRE V	 120
LE DIALOGUE ENTRE FÉMINISTES ET ZAPATISTES.	
5.1 - Le choix des armes	121
5.2 - Normes sociales et traditions: La réaction des féministes aux « Lois révolutionnaires des femmes »	124
5.3 - La solidarité entre femmes	130
 CONCLUSION	 137
 RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	 148
 ANNEXES	 i
A - « La loi révolutionnaire des femmes ».....	i
B - « La Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes ».....	ii

Sommaire

Le présent mémoire porte sur le dialogue qui a lieu au Chiapas entre deux acteurs sociaux mexicains - les féministes issues de milieux militants ou intellectuels et les autochtones zapatistes - au sujet des relations de genre et les manières de les modifier. Ce mémoire a pour but de démontrer que les perspectives féministes et les perspectives des autochtones zapatistes sur la situation et la lutte des femmes portent en elles deux conceptualisations différentes des rapports sociaux, du droit et de la justice: d'un côté, une reconnaissance universelle des droits et libertés individuelles, et de l'autre, une perspective particulariste concevant les droits de façon plus collective. Nous voulons montrer que les stratégies ébauchées à l'intérieur du zapatisme, pour construire des relations entre hommes et femmes sur une base de justice et de dignité, font partie d'un processus inachevé qui prend son sens dans le contexte politique social, économique et culturel dans lequel elles vivent et répondent à des structures de pouvoir complexes, en constante transformation.

Nous avons tenté de dégager les positions des zapatistes, celles de l'organisation, mais aussi celles des insurgé(e)s et des sympathisant(e)s, et celles des femmes autochtones, concernant la condition des femmes et les manières de la modifier. Nous les avons comparées avec les positions des féministes concernant leur lutte. Pour ce faire, nous avons procédé à une analyse qualitative de textes féministes, des discours et des communiqués zapatistes, et des entrevues réalisées avec des insurgé(e)s par des journalistes. Nous avons détaillé certains thèmes récurrents tels que les causes de la violence et de l'oppression que subissent les femmes. Nous avons effectué une analyse plus poussée des deux textes de loi zapatistes concernant les femmes en les situant dans leur contexte social et culturel et par rapport aux commentaires de femmes autochtones de plusieurs régions du Chiapas, recueillis dans quelques documents d'ateliers portant sur leur droit. Nous avons finalement analysé les critiques formulées par des auteures féministes face aux projets et stratégies zapatistes ainsi que les réactions des zapatistes à ces critiques.

Le féminisme, en Amérique du Nord et en Europe, s'est développé à partir de l'idée que les femmes possédaient une même identité et des intérêts communs puisqu'elles étaient victimes d'une même oppression de genre, qui prenait différentes formes selon les sociétés. Partant de ces prémisses, les auteures, dont des anthropologues, ont d'abord cherché à développer des outils théoriques visant à comprendre globalement le phénomène de l'oppression universelle des femmes et à formuler des projets politiques de lutte unifiée des femmes, pour y remédier. Plus récemment, toutefois, des auteures, influencées par les critiques post-coloniales qui ont dénoncé les théories globalisantes et l'attitude ethnocentrique de plusieurs féministes, délaissent la notion de similitude pour celle de « différence ». Cherchant à contrer le danger de paralysie politique qu'une telle approche peut engendrer, des féministes

cherchent à se doter d'une pratique du dialogue leur permettant de respecter la différence, tout en poursuivant la lutte contre les injustices.

La présence des femmes autochtones dès la formation de ce qui allait devenir l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) a contribué à faire en sorte que l'organisation accorde une place importante à la question des femmes. La position zapatiste concernant la condition des femmes a aussi été influencée par les besoins de l'organisation d'intégrer cette position à l'intérieur d'un projet politique plus large (la lutte révolutionnaire) et d'obtenir la participation et l'appui des femmes. Notre analyse a relevé une similarité entre la pensée du féminisme marxiste et le zapatisme. Les zapatistes accusent le système colonial et capitaliste de l'oppression que subissent les femmes autochtones; aussi bien celle qui provient de l'extérieur de leur communauté que celle qui est perpétrée à l'intérieur, aux mains des hommes autochtones. Ils soutiennent que ce système a introduit et imposé ses valeurs sexistes aux populations autochtones, par le biais de la religion et du système juridique, économique et politique. Ils évitent de façon évidente de parler d'un antagonisme entre les intérêts des hommes et ceux des femmes. Les femmes de toutes les classes sociales et les autochtones trouveraient selon eux leur compte dans un projet de société visant à éliminer toute forme d'injustice et de hiérarchie.

Nous avons noté une différence entre la première Loi des femmes, formulée en 1993, dans laquelle on décèle avant tous les besoins et les stratégies de l'organisation révolutionnaire, et la deuxième loi, formulée en 1996. Cette dernière semblerait renfermer davantage la perspective des femmes autochtones et pourrait correspondre à une deuxième étape du processus d'organisation des femmes au sein du zapatisme, d'une part, et de prise de conscience de leur condition, d'autre part. La première Loi des femmes semblait contenir des notions de justice sociale basées sur les mêmes concepts de droits et libertés qu'on retrouve dans la vision des femmes d'Amérique du Nord ou d'Europe. On retrouve cependant dans la deuxième Loi des femmes, au côté d'éléments influencés par une vision universaliste et individualiste du droit - tels que l'égalité des femmes et des hommes en matière de santé et d'éducation - des éléments fortement influencés par une conception particulariste et collective des droits. Les femmes tentent de définir de nouvelles normes de relations entre hommes et femmes qui soient en continuité avec les coutumes autochtones. Cette dernière approche rappelle la conception traditionnelle du droit dans les sociétés autochtones où le groupe, et non l'individu, est le premier sujet de droit.

Plusieurs féministes mexicaines, influencées par la pensée du féminisme radical, ont cru que les femmes zapatistes devaient suivre le chemin tracé par les féministes d'Amérique du Nord, d'Europe et des centres urbains des pays non occidentaux. Elles soutiennent que les femmes zapatistes doivent s'inclure dans le projet féministe d'une lutte unifiée des femmes basée sur une identité commune et une même expérience de l'oppression. Certaines ont dénoncé l'engagement des femmes autochtones dans l'organisation militaire zapatiste. Pour elles, toute forme de violence est patriarcale et toutes les armées sont des structures

hiérarchiques de domination mâle qui reproduiront nécessairement le système patriarcal. Les féministes ont réagi favorablement au contenu de la première « Loi révolutionnaire des femmes », dans laquelle elles ont reconnu plusieurs éléments de leur propre projet. Plusieurs ont toutefois critiqué la deuxième loi qui, selon elles, va contre les intérêts mêmes des femmes en cherchant à limiter les comportements des individus, et surtout à restreindre la liberté sexuelle, par des règles basées sur des préceptes moraux. Selon elles, les normes et les traditions sont des éléments idéologiques qui servent principalement à maintenir en place des structures patriarcales de pouvoir. Leur approche universaliste du droit rejette d'emblée toutes initiatives des femmes pour élaborer des lois spécifiques à leur réalité sociale et culturelle.

D'autres auteures, plus influencées par une approche relativiste, jugent qu'il faut reconnaître la validité des efforts des femmes zapatistes, qui doivent être situées dans le contexte des communautés autochtones du Chiapas. Sur le plan politique, elles misent sur un dialogue et sur une acceptation de la coexistence de différentes priorités valables. Elles estiment que leur rôle n'est pas de diriger le projet des femmes zapatistes mais bien d'appuyer ces dernières.

De leur côté, les femmes zapatistes, à travers leur processus de prise de conscience de leur identité féminine et dans leurs efforts pour se coordonner avec les autres femmes, semblent avoir exploré l'approche universaliste pour finalement y préférer l'approche relativiste. Découvrant l'oppression des femmes des autres secteurs de la société, les femmes zapatistes ont d'abord cherché à inclure les causes de ces femmes à leur propre projet. Elles ont par la suite pris conscience des différences entre les situations vécues par ces femmes et entre leurs intérêts et leurs priorités (de genre pour les féministes, et de classe et d'identité ethnique pour les femmes zapatistes) Elles ont plutôt cherché à ouvrir un dialogue entre les différentes luttes des femmes, qu'elles présentent maintenant comme autonomes.

L'étude de la rencontre entre la pensée féministe et la pensée zapatiste au Mexique nous amène à penser que si le dialogue est essentiel au respect de la différence, se doter d'une telle pratique ne doit toutefois pas signifier une acceptation et un appui inconditionnel aux efforts des autres pour modifier les situations qu'ils dénoncent comme injustes. L'auto-critique et la flexibilité devront cependant faire partie des stratégies visant à acquérir une connaissance nécessaire - bien que toujours partielle - à l'exercice d'une critique constructive. Nous croyons aussi qu'en faisant l'effort d'accepter la possible légitimité de visions différentes, nous nous offrons l'opportunité d'enrichir notre propre perspective et nos luttes.

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Pierre Beaucage, pour son précieux support humain dans les moments difficiles, pour ses judicieux commentaires et tout le temps qu'il m'a consacré, malgré l'importance de sa charge académique. Je tiens aussi à remercier Marie Josée Nadal, qui a partagé sans réserve son expérience de recherche auprès des femmes mayas. Son enthousiasme vis-à-vis de mon projet et ses encouragements ont été très appréciés.

J'aimerais aussi remercier le groupe de recherche Dé/Marges de l'Université de Montréal pour l'appui financier, l'atmosphère stimulante et l'espace de travail.

J'aimerais souligner que cette recherche a été rendue possible grâce à une bourse du Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche. (FCAR)

Introduction

Dès le soulèvement zapatiste du 1er janvier 1994, on note la présence de femmes dans les rangs de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN), une présence que les zapatistes évaluent à 30% de leurs effectifs. La question des femmes est aussi clairement abordée dans les premiers textes que l'EZLN fait paraître lors de l'insurrection, principalement dans la « Loi révolutionnaire des femmes » qui figure parmi les lois révolutionnaires zapatistes. Cette loi, élaborée en 1993 (donc avant le soulèvement) leur reconnaît, entre autres, le droit à l'éducation, à la santé et à l'alimentation, le droit de choisir leur partenaire et le nombre de leurs enfants. Une deuxième « Loi révolutionnaire des femmes », proposée en 1996, précise les droits mentionnés dans le premier texte de loi et formule de nouveaux droits des femmes. Nous y reviendrons.

Au cours des premières années de l'insurrection, des communiqués zapatistes et des entrevues réalisées avec des femmes insurgées zapatistes ont contribué à faire connaître la situation des femmes autochtones du Chiapas. Comme d'autres régions à forte composante indienne, le taux de mortalité maternelle et de mortalité postnatale au Chiapas compte parmi les plus élevés du pays¹. La division traditionnelle du travail entre les sexes et le manque de services publics tels que l'eau courante et l'électricité dans les communautés entraînent une charge impressionnante de travail pour les femmes. En outre, certaines femmes autochtones dénoncent les aspects négatifs des traditions autochtones qui justifient la dévalorisation de leur travail, le peu d'accès qu'elles ont à l'éducation (d'où leur unilinguisme et leur analphabétisme), la violence conjugale, et leur faible pouvoir de décision, aussi bien dans la famille que dans les assemblées communautaires. Elles soulignent aussi que la violence militaire et paramilitaire, qui s'est intensifiée au cours des dernières années, vise spécifiquement les femmes, en utilisant entre autres le viol pour terroriser les communautés et couper l'appui des autochtones au mouvement zapatiste.

La participation importante des femmes autochtones dans le mouvement zapatiste, aussi bien dans son armée que dans les bases d'appui, la publication des « lois des femmes » ainsi que les nombreux communiqués, lettres et discours zapatistes portant sur la lutte des femmes autochtones ont attiré l'attention des femmes mexicaines et étrangères et ont rallié la sympathie du mouvement féministe. Profitant des rencontres organisées par les zapatistes pour enclencher un processus de dialogue entre différents secteurs de la société civile mexicaine (et parfois en parallèle à celles-ci), des femmes autochtones appartenant à différentes organisations et des femmes ladinas (non autochtones), oeuvrant dans différents organismes, se sont réunies pour discuter des tentatives et des possibilités de transformer les espaces politiques, communautaires

¹ 117 femmes meurent pour 100 000 naissances. (Lagunes 1997: 74) Le taux de mortalité postnatale est de 150 sur 1000 alors qu'il est de 45 au niveau national (Millán, 1996, 153)

et domestiques en rendant les relations de genres plus justes. Une multitude d'articles ont aussi été écrits par des auteurs féministes sur la lutte des femmes autochtones du Chiapas.

Les positions et pratiques zapatistes sur les rapports entre hommes et femmes ont provoqué diverses réactions parmi des auteures et militantes mexicaines et étrangères qui se définissent pour la plupart comme féministes et qui désirent appuyer les efforts des femmes autochtones pour améliorer leur situation. Plusieurs d'entre elles croient que les femmes autochtones devront (et désirent) nécessairement suivre le chemin tracé par les luttes des femmes dans les pays d'Europe et d'Amérique du Nord. Partant de cette idée, certaines féministes font remarquer que le projet des femmes zapatistes n'est pas conforme à la pensée féministe, ce qui révélerait chez elles une mauvaise compréhension de leur condition propre et des façons de la transformer. D'autres reprennent les positions de l'EZLN, les estimant plus conformes à la situation vécue par les femmes autochtones du Chiapas.

Concernant la condition des femmes et la façon de modifier les rapports de genre, ce présent mémoire tentera de dégager les positions des zapatistes, celles de l'organisation, mais aussi celles des insurgé(e)s et des sympathisant(e)s et celles des femmes autochtones qui semblent transparaître plus clairement dans la deuxième loi des femmes. Il visera à démontrer que les perspectives féministes et les perspectives des autochtones zapatistes sur la situation et la lutte des femmes portent en elles deux conceptualisations différentes des rapports sociaux, du droit et de la justice: d'un côté, une reconnaissance universelle des droits et libertés individuelles, et de l'autre, une perspective particulariste concevant les droits de façon plus collective.

Nous montrerons que les initiatives des femmes et des hommes à l'intérieur du zapatisme font partie d'un processus inachevé qui prend son sens dans le contexte social, économique et culturel dans lequel ils vivent. Les stratégies ébauchées, entre autres, par des femmes autochtones pour construire des relations entre hommes et femmes sur une base de justice et de dignité répondent à des structures de pouvoir complexes et en constante transformation. Leurs projets diffèrent de ceux des féministes d'Amérique du Nord et d'Europe, mais ils correspondent à une vision sociale non moins valide et probablement plus adaptée à leur propre réalité. Ce mémoire suggérera que l'expérience de ces femmes et le processus créatif qu'elles ont choisi de suivre pourrait en fait être enrichissant pour ceux, (femmes et hommes) qui luttent pour des relations plus justes dans leur société.

Méthodologie.

1. Afin de réaliser les objectifs de ce travail, nous chercherons d'abord à approfondir la pensée féministe, d'une part, et la pensée zapatiste d'autre part, avant de comparer leurs perspectives sur la condition des femmes autochtones et sur la manière de la modifier. Dans un premier temps, nous avons consulté les auteurs qui ont marqué la littérature féministe afin de

mieux comprendre le développement des différents courants. Un premier chapitre présentera un éventail de théories développées par l'anthropologie sociale et les féministes occidentales pour comprendre la condition des femmes dans diverses sociétés. Nous explorerons comment les diverses approches ont tenté d'aborder le « paradoxe de la condition féminine » inhérent au féminisme, c'est-à-dire des différences entre les femmes (de classe, ethnique, etc.) et de leur égalité postulée (mêmes rapports de subordination aux hommes). En plus de nous fournir le cadre théorique nécessaire à cette analyse, ce chapitre nous permettra de mieux saisir les grandes lignes de la pensée féministe dans laquelle puisent plusieurs auteures et militantes non autochtones qui ont écrit sur les femmes autochtones du Chiapas. On notera également l'influence des idées féministes dans plusieurs des positions des zapatistes sur les femmes, ce que nous verrons un peu plus loin.

2. Nous avons ensuite consulté des ouvrages historiques et ethnographiques sur le Chiapas. Le deuxième chapitre portera sur l'histoire des populations autochtones du Chiapas depuis la colonisation, et sur les traditions qui caractérisent la vie dans leurs communautés. Il comportera d'abord un survol des événements importants qui ont influencé l'organisation sociale et les relations de genre. Cette étude permettra de mieux comprendre la situation politique et sociale actuelle au Chiapas. Dans un deuxième temps, ce chapitre résumera et comparera les données ethnographiques recueillies par différents auteurs qui se sont intéressés aux autochtones des hautes terres du Chiapas. L'accent sera mis sur les conceptions et pratiques entourant les rapports entre hommes et femmes dans les cultures des Tzotzils et des Tzeltals², détaillant les coutumes relatives au mariage, à la structure familiale, à la division sexuelle du travail, aux droits de propriété, à la socialisation des enfants et à la participation des hommes et des femmes aux structures sociales, politiques et religieuses de leur communauté.

3. Pour connaître l'idéologie zapatiste et plus particulièrement la position de l'EZLN quant à la question des femmes, nous avons dans un premier temps parcouru les nombreux documents politiques de l'EZLN (discours, communiqués, lettres, etc.) produits surtout entre 1994 et 1996, à la recherche de passages portant sur la condition des femmes autochtones, sur leur lutte, sur le rôle des femmes dans l'Armée zapatiste ou dans les bases d'appui et sur tout autre sujet traitant des femmes. C'est en grande partie à travers ces textes que l'EZLN s'est fait connaître. Plusieurs d'entre eux, destinés à un public sympathique à la cause, ont d'abord été diffusés dans le quotidien mexicain *La Jornada*. Ils ont par la suite été compilés et publiés dans des recueils de textes.

Le chapitre trois, portant sur la présence des femmes autochtones dans l'organisation zapatiste, s'intéressera d'abord à la naissance et au développement de l'EZLN, en fonction du contexte historique et politique chiapanèque et mexicain. Il décrira la participation active des

² Les Tzotzils et les Tzeltals constituent les deux groupes ethniques les plus importants au Chiapas, regroupant plus des deux tiers de tous les autochtones.

femmes, encouragée par les zapatistes, à tous les niveaux de l'organisation, comme insurgées³, miliciennes⁴ et surtout, dans les « bases d'appui⁵ ». Il s'attardera à comprendre les motivations de ces femmes à s'engager comme insurgées, devant ainsi quitter leur communauté et modifier leur rôle et identité de genre. Il s'intéressera aussi aux changements importants que cet engagement génère dans les rapports entre hommes et femmes dans les troupes zapatistes. L'initiative zapatiste (provenant d'en haut, entre autres des femmes officiers) d'organiser des comités de femmes dans les communautés et de mettre en marche un processus visant leur inclusion dans les discussions politiques et les prises de décisions sera également examinée en raison de son potentiel pour amener des changements difficiles mais graduels dans les communautés autochtones.

Ce chapitre analysera ensuite la position de l'EZLN concernant la condition des femmes. Cette position est influencée par la participation importante des femmes au zapatisme et motivée par les besoins de l'organisation de compter sur l'appui des femmes. Ce chapitre permettra de mieux saisir la façon dont l'organisation envisage l'articulation de la lutte des femmes à l'intérieur de son projet révolutionnaire. Certains thèmes, récurrents dans les écrits zapatistes, seront approfondis, tels que les causes de la violence et de l'oppression subies par les femmes, les façons de transformer les relations de genres à l'intérieur de leur communauté et la solidarité des femmes mexicaines au zapatisme. Notre analyse sera basée sur les textes et les discours des hommes et des femmes de l'organisation concernant les femmes autochtones, d'une part, et sur les témoignages d'insurgé(e)s recueillis par des journalistes, d'autre part. Les différentes sources utilisées donneront un aperçu des variations, à l'intérieur même du zapatisme, dans la compréhension de la situation des femmes. Cet examen des perspectives zapatistes concernant les femmes révélera aussi la présence de certaines conceptions idéologiques influencées par les analyses féministes occidentales.

4. Nous avons accordé une place privilégiée aux textes de lois zapatistes concernant les femmes: la « Loi révolutionnaire des femmes » et la « Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes ». Nous les retrouvons en annexes de ce travail (Annexe A et B). Le premier de ces textes aurait été élaboré en 1993 par des insurgées, après une vaste consultation des femmes des « bases » zapatistes. Il ne contient qu'une courte introduction ainsi que dix points. Il reconnaît aux femmes le droit à l'éducation, à la nourriture, aux soins de santé, à la participation politique, etc.. Cette loi, formulée durant une période d'intense préparation en vue du soulèvement (qui venait tout juste d'être voté par les zapatistes) semble avoir été motivée par le besoin de l'organisation de favoriser la participation des femmes à la lutte révolutionnaire. Le

³ Les insurgé(e)s constituent les effectifs permanents de l'EZLN. Ils vivent dans les montagnes et plusieurs occupent des positions d'officiers.

⁴ Les milicien(ne)s ont reçu l'entraînement militaire zapatiste mais vivent dans les villages. Ils peuvent rejoindre les troupes au besoin.

⁵ On appelle « bases d'appui » les villages autochtones dont les habitants se déclarent ouvertement zapatistes et prennent part à la structure politique et militaire de l'EZLN.

texte a d'abord été diffusé à la radio, le premier janvier 1994 avec les autres lois révolutionnaires. Les zapatistes l'ont aussi publié dans *El Despertador Mexicano* à la même date. Il a par la suite été publié dans de nombreux ouvrages traitant des zapatistes (nous l'avons trouvé dans *La palabra de los armados de verdad y fuego*, tome 1 (1994a) (Recueil de textes zapatistes). La deuxième loi des femmes aurait été élaborée le 4 mars 1996 au cours d'une assemblée préparatoire pour la journée internationale des femmes. Elle serait toutefois restée à l'état de projet. Elle contient 31 articles dont plusieurs sont formulés de façon plus détaillée que ceux de la première loi. Le texte a été publié dans *La Jornada* du 6 mai 1996. Nous l'avons trouvé dans la publication *Del dicho al echo* (1996a). Il semble ressortir de ce texte de loi un désir des femmes non seulement d'accéder aux services et aux positions sociales au même titre que les hommes mais aussi d'être respectées, d'avoir un statut et un pouvoir égal à celui des hommes dans la famille et la communauté et de participer à la vie sociale à tous les niveaux. Cette deuxième loi pourrait correspondre plus à la perspective des femmes autochtones qu'au besoin de l'organisation de voir participer les femmes.

Afin de comprendre comment les lois zapatistes correspondent aux points de vue multiples des femmes autochtones et zapatistes sur les changements qui doivent être apportés dans les rapports de genre dans leur communauté, nous avons prévu réaliser un terrain dans une communauté zapatiste. Cependant, le climat extrêmement tendu qui règne au Chiapas ainsi que plusieurs circonstances imprévues nous ont malheureusement empêchée de réaliser cette étape. Pour connaître les points de vue des femmes zapatistes, à défaut de réaliser nos propres entretiens auprès d'elles, nous avons effectué une analyse qualitative des entretiens réalisés au cours des dernières années par des journalistes et des anthropologues auprès de femmes insurgées et miliciennes. Certaines de ces entretiens elles ont été publiés dans *La Jornada*, en particulier autour du 8 mars 1994, pour marquer la journée internationale de la femme, d'autres ont été réalisées durant les Rencontres intercontinentales pour l'humanité et contre le néolibéralisme de 1996 et de 1998. Nous avons aussi utilisé le livre de Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz* (1997), qui contient plusieurs entretiens de l'auteur avec des femmes insurgées et des femmes des communautés zapatistes et non zapatistes.

Afin de compléter ce portrait approximatif de la vision des femmes autochtones du Chiapas (pas nécessairement zapatistes) sur la question de leurs droits, nous avons eu recours à trois documents d'ateliers portant sur les droits des femmes autochtones, réalisés après 1994 et auxquels ont participé de nombreuses femmes autochtones de diverses régions du Chiapas. Deux de ces documents qui retranscrivent les discussions des femmes portant sur l'éducation, la santé, la violence, la reproduction, etc., ont été publiés dans des recueils de textes portant sur les femmes autochtones du Chiapas. Le dernier, une compilation de plusieurs ateliers sur la violence que subissent les femmes, a été publié dans un petit livre intitulé *Rompiendo el silencio. Las mujeres indígenas hablan de la violencia*. (1996).

Le quatrième chapitre portera spécifiquement sur les « Lois révolutionnaires des femmes ». Ces textes de loi seront analysés à la lumière du contexte culturel, économique et social des communautés autochtones du Chiapas (Ch.2), en fonction des circonstances politiques qui ont influencé leur création (Ch.3) et par rapport à des témoignages de femmes autochtones tels que recueillis dans différents documents. L'étude des « Lois révolutionnaires des femmes » donnera une meilleure idée de la conception zapatiste des droits et responsabilités des femmes à l'intérieur du projet révolutionnaire, de la progression de l'organisation des femmes au sein de l'EZLN, et dans une certaine mesure, de la perspective générale des femmes autochtones sur la justice sociale et les relations de genre. Elle permettra finalement de dégager certaines différences profondes entre la compréhension occidentale des droits de la personne, basée sur une conception universelle des droits et libertés et la conception autochtone, combinant les droits individuels à des droits de type collectifs et spécifiques à leurs conditions de vie.

5. Nous avons ensuite passé en revue un bon nombre de textes d'auteurs provenant des milieux académiques et militants mexicains (et parfois d'autres pays), portant sur la condition des femmes autochtones, sur leur lutte et sur la construction d'un dialogue entre femmes zapatistes et féministes. Les textes qui ont été utilisés proviennent surtout de compilations sur les femmes autochtones et zapatistes effectuées par des journalistes et des sociologues qui ont séjourné au Chiapas: *Chiapas, ¿y las mujeres qué?* tome 1 et 2, textes rassemblés par Rosa Rojas en 1994 et 1995, *Las Alzadas*, compilé par Sara Lovera et Nellys Palomo en 1997, *La Otra palabra*, compilé par Rosalva Aída Hernández Castillo en 1998, et *¡Mujeres! Les femmes dans le mouvement zapatiste*, textes recueillis et traduits par le Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte, Paris, 1996.

Le dernier chapitre tentera de résumer les désaccords entre zapatisme et féminisme. Ces différents ont été soulevés directement dans des textes féministes qui critiquent certains aspects de la lutte des femmes zapatistes. Nous comparerons ces critiques aux commentaires des zapatistes, qui de leur côté, font plus discrètement allusion aux désaccords qui les opposent à certaines féministes. Le chapitre divisera ces différences idéologiques en trois points principaux. Il s'intéressera d'abord aux discussions sur les moyens utilisés pour transformer les relations de genre, détaillant d'un côté la critique féministe face au choix zapatiste de la lutte armée et de l'autre la réponse zapatiste quant à leur responsabilité dans la violence faite aux femmes. Dans un deuxième temps, l'attention se portera sur les désaccords quant aux principes de justice qui devraient se retrouver à la base d'un projet de transformation des rapports entre hommes et femmes. Plusieurs féministes conçoivent leurs propres principes de droits et libertés individuels comme étant universels et rejettent les visions qui diffèrent des leurs (telles que celles qu'on retrouve dans la deuxième loi des femmes) et qui, selon elles, découlent d'une mauvaise analyse de la condition des femmes. Le dernier point de désaccord analysé dans ce chapitre renvoie à la façon de coordonner la lutte des femmes provenant de différents milieux. Si certaines féministes

recherchent une lutte commune des femmes s'appuyant sur une même compréhension de leur condition, les zapatistes, eux, proposent un dialogue, respectueux des différences, entre des luttes autonomes. Le développement de la position des femmes zapatistes sur ce dernier sujet sera analysé à l'aide de l'étude des appels qu'elles ont lancés aux autres femmes depuis le soulèvement, au cours d'entrevues et de discours.

Au cours des recherches qui ont mené à la rédaction de ce travail, j'ai en outre séjourné à trois reprises au Chiapas, pour avoir une meilleure idée de ce qui s'y passe. Je me suis d'abord rendue à San Cristóbal de las Casas à l'automne 1997 et au printemps 1998 pour rencontrer des membres d'ONG et de coopératives de femmes, des observateurs de droits humains et d'autres intervenants s'intéressant à la situation des femmes autochtones. Je suis aussi restée durant un mois et demi dans le village d'Acteal, situé dans le municipe de Chenalhó, dans les hautes terres du Chiapas, pour y réaliser un projet d'art populaire, à l'été 1998.

Les habitants d'Acteal se considèrent membres de la *Sociedad civil Las Abejas* (« Société civile Les Abeilles »), une organisation autochtone qui lutte pour des réformes en profondeur du système politique au Chiapas. Elle regroupe 22 communautés du municipe de Chenalhó. Elle oppose au gouvernement une résistance civile. On accuse les « Abeilles » de sympathie avec les zapatistes. Leur organisation se dit cependant distincte et autonome des structures politico-militaires de l'EZLN. Depuis quelques années, le village d'Acteal, transformé en camps de réfugiés, accueille de nombreuses familles autochtones provenant des villages voisins qui ont dû fuir la violence militaire et paramilitaire. En décembre 1997, un groupe de paramilitaires, sympathisants du parti au pouvoir, encercle le village et massacre 45 personnes, femmes, hommes et enfants. Je me suis rendue à Acteal à la demande de responsables de la communauté qui m'ont demandé de réaliser des murales dans le mausolée des victimes, pour commémorer le massacre. Les habitants du village ont décidé en assemblée des thèmes et des symboles qu'ils voulaient voir représentés et ont supervisé le processus, me racontant les événements et me conseillant d'ajouter certains détails ou d'en enlever d'autres.

J'ai décidé de ne pas inclure les observations que j'ai recueillies durant ce séjour à mon mémoire, puisque le contraire aurait exigé d'élargir mon sujet pour y inclure les positions d'une deuxième organisation autochtone sur la question des femmes. Mon expérience à Acteal m'a toutefois amenée à modifier mon point de vue sur la question de la lutte des femmes zapatistes que jusque là, je voulais évaluer selon des critères objectifs relatifs aux « intérêts réels des femmes ». J'ai décidé de prendre du recul face à un discours féministe globalisant assumant « une même oppression des femmes par un système patriarcal universel ». J'ai plutôt cherché à comprendre le discours zapatiste en fonction du contexte politique, social et culturel et de donner plus de place à la perspective des autochtones sur ce qu'ils vivent et sur la façon d'améliorer leur vie.

Chapitre I

La différence et l'égalité: paradoxe du féminisme.

Ce chapitre passera en revue différentes approches développées en sciences sociales et plus particulièrement en anthropologie sociale (anthropologie des femmes et anthropologie féministe) pour aborder la question des femmes des autres cultures et sociétés. Il nous permettra de mieux définir le cadre théorique de ce travail.

Dans un premier temps, nous analyserons les grandes lignes de l'évolution de ces approches théoriques visant à comprendre la réalité de « l'autre » et plus particulièrement à comprendre la condition des femmes dans différents contextes: il peut s'agir de sociétés occidentales et non occidentales, de différentes classes sociales, de groupes ethniques minoritaires, etc.. Nous verrons comment il existe deux grands courants de pensée dans la compréhension des faits culturels. Le premier insiste sur les aspects communs à toutes les cultures, le second, sur la spécificité de chacune. Nous aborderons le « tiraillement » perpétuel du féminisme entre la volonté d'unifier les femmes sur la base de leur égalité et de l'identité d'une part, et la volonté de reconnaître les différences qui existent parmi elles, d'autre part.

Dans une deuxième section de ce chapitre, nous examinerons plus en détail trois perspectives théoriques, développées par les féministes à partir de la fin des années 60 pour comprendre la situation des femmes dans le but de construire un féminisme « unifié ». Ces théories, développées en Amérique du nord, en Europe et dans les centres urbains des pays non occidentaux, ont en commun de chercher à définir *une* « identité féminine », à expliquer « l'oppression » des femmes par des structures universelles et à tenter d'enraciner une lutte commune et solidaire dans une même compréhension de leur condition.

La dernière section de ce chapitre s'intéressera à la remise en question du projet féministe à partir de la déconstruction de la catégorie « femme » et à l'accent mis sur l'existence de différences entre les perspectives et les intérêts des femmes. Plusieurs anthropologues féministes, entre autres, soutiennent désormais que leur rôle n'est pas d'imposer une grille théorique sur la réalité des femmes des autres sociétés. Elles veulent plutôt tenter de donner une voix à ces femmes en respectant leur interprétation de leur condition, et chercher à comprendre les relations complexes de pouvoir qui les lient et les opposent à elles. Nous verrons comment la reconnaissance de la diversité des identités et des priorités des femmes a amené plusieurs femmes à rejeter la possibilité d'une lutte commune. Les efforts pour continuer la lutte sans museler la différence ont conduit certaines auteures à promouvoir la validité des différents processus politiques des femmes, alors que d'autres ont tenté d'ouvrir le dialogue pour reconstruire un féminisme unifié mais qui démarginalise les femmes exclues du premier projet. Cette section contribuera à comprendre la position des femmes zapatistes sur la façon de mener

la lutte pour transformer leur situation et sur le type de liens qu'elles désirent entretenir avec les femmes des autres sociétés.

1.1 Universalisme et relativisme: deux perspectives difficilement réconciliables.

Certaines approches développées pour comprendre la situation des femmes à travers les sociétés et les cultures, partent de l'idée qu'il est possible d'accéder à une réalité objective commune qui caractérise toutes les femmes. Ces approches tendent à aplanir l'hétérogénéité de l'expérience des femmes en la considérant superficielle par rapport aux vraies structures universelles sous-jacentes, qu'elles se sont proposées d'analyser. Cette conception de la réalité a amené les féministes à élaborer des outils pour comprendre globalement le phénomène de l'oppression des femmes et à formuler des projets politiques pour y remédier.

D'autres approches, admettant la relativité de la connaissance, ont rejeté la possibilité d'élaborer des théories universelles pour expliquer la situation des femmes. Elles ont plutôt cherché à démontrer que les différentes attitudes et comportements entre hommes et femmes prennent leur sens dans leur contexte culturel et social et qu'on ne peut les comprendre objectivement. Cette conception de la réalité a mené à l'éclatement du projet féministe

1.1.1 Conception d'une vérité objective et nécessité de théorie universelle.

La révolution rationaliste qui a suivi la période de la Renaissance en Europe de l'Ouest a permis le développement de la science moderne. L'anthropologie est une discipline qui s'est élaborée en se donnant des objectifs et des méthodes scientifiques. Les anthropologues ont tenté, à travers l'observation et la classification systématique, de découvrir des théories capables d'apporter des hypothèses plausibles et testables sur les phénomènes humains.

La théorie de l'évolution sociale développée, entre autres, par Edward Tylor vers la fin du 19e siècle, a eu un impact important. Selon lui, les sociétés se développent en suivant un même schéma évolutif, à partir d'un stade primitif (la « sauvagerie ») jusqu'à un stade avancé (la « civilisation ») qui correspond aux sociétés européennes et nord-américaines (non amérindiennes) (Tylor, 1865). Cette approche reprend la notion de progrès mise de l'avant par les philosophes des Lumières, voulant que l'humanité expérimente une amélioration générale à travers l'avancement de la science, de la technologie et de la culture. En ce qui a trait à la condition des femmes, l'évolutionisme classique considère que leur prédominance sociale (matriarcat) que l'on observe dans certaines sociétés, correspond aux étapes inférieures de l'histoire de l'humanité, tandis que leur subordination (patriarcat) caractérise les sociétés les plus avancées.

1.1.2 Relativisme culturel.

Dès la première moitié du 20^e siècle, de nombreux anthropologues ont critiqué les méthodes et les résultats de cette approche et ont développé à leur tour différentes théories (historicisme boassien, fonctionnalisme, structuralisme, etc.) pour expliquer le phénomène des cultures et des sociétés. L'approche du relativisme culturel en anthropologie a d'abord été développée au début du siècle, par des auteurs tels que Franz Boas et Ruth Benedict, en réaction à la théorie évolutionniste. Boas considère que chaque société forme un tout unique. On ne peut isoler des traits pour les étudier et les classer sans les transformer inévitablement en les retirant de leur contexte culturel. Il s'oppose à la classification des cultures le long d'un axe évolutif (Boas, 1896).

Les anthropologues fonctionnalistes et structuralistes avaient en commun de considérer que tous les éléments du système social sont harmonieusement intégrés. On insiste sur la complémentarité des rôles des hommes et des femmes. Le point de vue de ces dernières semblait peu intéressant pour la compréhension des relations sociales. Elles étaient prises en compte dans les analyses des structures politiques dans la mesure où elles étaient une source de conflit entre hommes, un symbole d'alliance entre les groupes ou une marchandise pour laquelle les hommes entraient en compétition.

Une première génération de femmes anthropologues a puisé dans l'approche relativiste pour critiquer les théories qui justifiaient la subordination des femmes en Occident par la généralisation de cette subordination à travers les cultures et les époques. Ces auteures ont cherché à démontrer la variabilité des rôles de genre. Dès les années 20s, Margaret Mead, une des fondatrices de l'anthropologie psychologique, questionne le principe de la détermination biologique du développement psychologique - principe qui domine les cercles académiques de cette période. Pour relativiser les modèles sociaux occidentaux, elle utilise des données transculturelles de ses terrains à Samoa et en Nouvelle-Guinée, pour souligner l'importance de la culture et de l'environnement dans la formation des différences de genre. Les rapports hommes femmes, d'après elle, varient énormément d'une culture à l'autre, les femmes pouvant être soit passives et soumises, soit très autonomes voire agressives (Mead, 1928). Les travaux de Mead ont entraîné plusieurs femmes anthropologues à s'intéresser aux points de vue des femmes pour comprendre les sociétés non occidentales et ont ouvert la porte à ce qu'on appellera, beaucoup plus tard « l'anthropologie des femmes ».

C'est surtout dans les années 70 que plusieurs anthropologues (en grande majorité des femmes) ont commencé à critiquer le biais dit « androcentrique » en anthropologie. Elles remirent en question les stratégies de recherches employées par les anthropologues qui consistaient à faire des entrevues avec des informateurs masculins sur leur vie mais aussi sur celles des femmes. Elles ont tenté de démontrer la nécessité de prendre en compte la notion de genre et le point de vue des femmes dans les études. Les travaux de révision des ethnographies classiques réalisées par des femmes anthropologues, partant du point de vue des femmes, ont fait ressortir

des différences entre les versions masculine et féminine d'une même culture. Par exemple, les recherches effectuées par Annette Weiner aux îles Trobriand l'on menée à une description différente de celle de Malinowski, qui s'intéressait principalement aux activités d'échanges des hommes et considérait les femmes à travers leur rôle secondaire de soutien. Weiner soutient que chez les Trobriandais, les femmes maintiennent un niveau de pouvoir différent mais égal à celui des hommes grâce à leur contrôle de certaines ressources culturelles (Weiner, 1976).

1.1.3 La notion d'oppression et le retour à l'universalisme.

C'est sur la base de l'existence de la vérité objective de l'exploitation de classe que s'est développée la notion marxiste de structure universelle d'oppression. Pour Marx et Engels, la notion d'oppression correspondait à la dimension politique de l'exploitation, au contrôle par la force qui est nécessaire pour maintenir une classe subordonnée à sa place. Le concept d'*aliénation* complétait le tableau: l'idéologie dominante empêche les individus de se rendre compte de leur exploitation et de la domination de façon à reproduire les rapports d'exploitation.

Pour les anthropologues qui reprennent l'approche marxiste, les comportements et les valeurs des classes dominées (leur culture) sont souvent en contradiction avec leurs véritables intérêts de classes puisqu'ils sont soumis à d'oppressantes restrictions sociales, économiques, éducatives et politiques qui leur sont imposées par les groupes sociaux dominants. Selon ces auteurs, les cultures sont des systèmes symboliques de surface forgés par les relations de production, qui sont, quant à elles, les forces sociales premières. Pour comprendre les relations sociales de façon objective, il ne faut donc pas s'arrêter à l'analyse des représentations culturelles mais analyser les modes et les relations de productions. Selon cette approche, seuls les outils conceptuels du marxisme donnent aux individus (et surtout aux spécialistes qui les maîtrisent) la capacité de percevoir l'oppression de façon objective. De la même façon que les marxistes classiques, ces anthropologues sentent qu'ils ne peuvent pas uniquement étudier les sociétés mais doivent s'impliquer politiquement pour « changer le monde » (Harris, 1979).

Le concept marxiste d'oppression était strictement lié à des rapports de classe. En élargissant la conception marxiste, plusieurs auteurs associent l'oppression à la notion de "restriction" et l'opposent à celle de « liberté ». L'oppression, c'est le fait pour un groupe ou un individu de ne pouvoir déterminer librement son action de façon conforme à ses intérêts à cause de pressions extérieures ou internes (causées par des systèmes idéologiques intériorisés). La définition que fait Adam Podgórecki de l'oppression en offre un exemple:

« ...it is an external or internal man-made limitation of the available options of human behavior of an individual or a group (if individuals belonging to this group identify themselves with it). » (Podgórecki, 1993: 6)

Le concept d'oppression ainsi élargi n'est pas limité à la classe ouvrière, comme le voulait Marx mais à tout groupe non dominant, par exemple, les femmes ou les groupes ethniques

subordonnés et même, à la limite, à des individus des groupes dominants qui se voient aussi contraints dans leurs comportements.⁶

Dans les années 70, plusieurs femmes anthropologues - s'inscrivant dans une tradition anthropologique d'une recherche des constances de la nature humaine à travers les cultures - ont exploré le statut des femmes dans une grande variété de sociétés pour tenter de construire un cadre théorique qui permette de comprendre les relations de genre de façon universelle. Elles cherchaient à identifier les origines des inégalités de genre et de ce quelles définissaient comme le problème « de la domination masculine et de la subordination des femmes ». Ce faisant, elles se sont basées sur les modèles théoriques développés en Europe et en Amérique qui visaient à comprendre les relations de genre dans les sociétés occidentales. Elles ont aussi fortement puisé dans les outils du marxisme en les adaptant aux rapports entre les genres. Ces femmes critiquent les relations entre les sexes où il y a un déséquilibre de pouvoir.

Les théories féministes (du moins la première génération) que plusieurs de ces femmes anthropologues ont contribué à développer, sont basées sur l'idée que, malgré les différents contextes, les femmes ont une même identité féminine, celle de victime, puisqu'elles subissent, sous des formes différentes, une oppression qui est fondamentalement la même (mais que les féministes expliquent différemment: par la biologie, l'éducation, etc.). Cette situation implique que les femmes ont des intérêts communs pour lesquels elles doivent lutter. Face à un système universel d'oppression, les femmes doivent s'unir, à travers les cultures et les classes sociales et mener la lutte sur un seul front. Nous analyserons quelques unes de ces théories plus en détail dans la deuxième section de ce chapitre. Les féministes ont élaboré des projets politiques visant à transformer la situation des femmes de façon globale. Elles cherchent par exemple à adapter les outils universels des droits humains pour faire respecter les droits des femmes dans toutes les sociétés.

1.1.4 Retour du relativisme culturel.

Le relativisme culturel, tel que développé par une deuxième génération de femmes anthropologues, reprend l'idée que chaque culture est un système de pensée qui donne un sens aux relations sociales. Il rejette toutefois la possibilité de percevoir les valeurs de façon objective et donc la possibilité de développer une théorie substantive de l'humain. Les chercheurs qui s'en inspirent contestent les conceptions universalistes du Progrès et de l'Évolution ainsi que l'approche « scientifique » en science sociale: les outils et les méthodes pour analyser le monde humain ne peuvent être similaires à ceux employés pour le soi-disant monde naturel. Clifford Geertz, une des figures importantes de cette approche, dite « interprétative » ou « herméneutique » propose une conception anti-objectiviste de la connaissance. Il soutient que le

⁶ En étendant le concept d'oppression au-delà des stricts rapports de classe, aux individus, on risque d'arriver à la conclusion que tout le monde est opprimé puisque tout le monde doit suivre des normes. ex.: Hegel (et Marx): La dialectique du maître et de l'esclave.

monde humain n'est pas un monde d'objets mais d'actions et d'interprétations puisque les phénomènes sont construits socialement (Geertz, 1973). On ne peut pas comparer les pratiques et les comportements humains objectivement puisque les institutions humaines qu'on comparerait sont irréductibles et incommensurables. On ne peut juger ces institutions sans d'abord les comprendre selon les termes avec lesquels ceux qui y participent les comprennent.

Cette perspective relativiste voit l'oppression comme une expérience subjective forgée par une structure culturelle morale et éthique. Elle se réfère aux situations que le groupe considère inacceptables. L'identification et la définition d'une situation oppressive devraient donc être basées sur le système symbolique, éthique et moral de la société en question et personne ne pourrait dire d'une autre culture qu'elle est (ou n'est pas) « oppressive ». Au plan normatif, ceux qui s'appuient sur le relativisme culturel croient qu'on doit laisser à chaque société le droit de développer sa conception de la justice sociale et de la dignité humaine, une conception qui n'est ni meilleure, ni pire que celles qui ont été élaborées en Amérique et en Europe.

1.1.5 Relativisme culturel et droits humains

Le relativisme culturel représente une des voix importantes dans le débat concernant les droits humains. Les auteurs qui défendent l'approche du relativisme culturel rejettent la possibilité d'élaborer et d'appliquer une charte universelle des droits humains puisque les principes de droit ne sont pas universels. Ils soutiennent que les droits humains élaborés en Occident ne sont pas appropriés aux sociétés non occidentales puisque les individus de ces sociétés ne possèdent pas la même conception du droit. Tout principe éthique n'est applicable que dans un contexte culturel donné.

Dès l'élaboration de la Déclaration universelle des Droits humains par les Nations Unies - qui fut signé en 1948 - Melville Herskovits a soutenu qu'il est illégitime de vouloir appliquer à l'humanité une conception occidentale des droits humains conçue à partir de valeurs qui prévalent dans les pays de l'Europe de l'Ouest et d'Amérique (Herskovits, 1947, dans Dembour, 1996: 21). Depuis, plusieurs auteurs ont abordé la question de la légitimité ou de l'illégitimité de « l'exportation » des droits humains (dont les droits des femmes) vers les pays non occidentaux, « exportation » que certains perçoivent comme une forme d'impérialisme (Pollis et Schwab 1980, dans Dembour, 1996). Plusieurs reprochent au concept de droits humains d'être le produit du libéralisme occidental, d'une idéologie individualiste, qui cherche l'homogénéisation, liée à une forme particulière de gouvernement politique, un produit d'une société qui pense en terme d'individus atomisés et d'idées abstraites (Brems, 1997). Des auteurs provenant de différentes sociétés non occidentales ont avancé l'argument voulant que les membres de leur culture ne se définissent pas comme des individus autonomes. Les personnes s'y perçoivent plutôt en tant que membres d'un groupe ou d'une communauté, tel que la famille, la tribu, la classe, la nation ou autre groupe (Brems, 145: 1997). Leurs cultures mettent l'accent sur les obligations et les responsabilités réciproques des individus. Plusieurs critiques non occidentales des Droits

humains suggèrent d'ailleurs qu'une plus grande attention soit portée aux droits collectifs, et qu'on limite les droits individuels en faveur des intérêts communaux. Par exemple, selon Asmarom Legesse:

« [...] a critical difference between African and Western traditions concerns the importance of the human individual. In the liberal democracies of the Western world the ultimate repository of rights is the human person. The individual is held in a virtually sacralized position. There is a perpetual, and in our view obsessive, concern with the dignity of the individual, his worth, personal autonomy and property... If African were sole authors of the Universal Declaration of Human Rights, they might have ranked the rights of communities above those of individuals, and they might have used a cultural idiom fundamentally different from the language in which the ideas are now formulated. » (Legesse, cité dans Jack Donnelly, 1982: 311)

1.1.6 Féminisme et relativisme culturel

On a reproché au relativisme culturel classique d'être essentialiste, de voir les cultures comme des entités fixes et monolithiques, partagées par tous les membres du groupe, de la communauté ou de la société et d'ignorer la diversité à l'intérieur de ces cultures au niveau de l'idéologie et des pratiques, de même que les changements qui s'opèrent dans le contexte actuel. Le relativisme culturel classique répondrait donc à l'essentialisme de la conception occidentale du droit humain - l'idée que tous les humains partagent des valeurs universelles - par une autre construction essentialiste de l'identité culturelle. Si la version constructiviste de Geertz échappe à cette critique, on peut cependant lui reprocher de ne pas tenir compte des conflits d'intérêts entre les individus et les groupes à l'intérieur des sociétés, et de choisir d'ignorer les déséquilibres de pouvoir entre ceux-ci.

Cherchant à construire les bases d'un mouvement unifié de libération de la « femme », les féministes universalistes critiquent fortement les tenants du relativisme culturel qui, selon elles, brisent l'unité des femmes. Elles soulignent que cette approche permet de fermer les yeux sur les formes les plus choquantes de l'oppression des femmes (excision, mariage arrangé, etc.) en invoquant les valeurs de tolérance et de respect de l'intégrité culturelle. Selon elles, la logique du relativisme culturel est que puisque tout principe est seulement applicable dans un contexte donné, on doit accepter même les pratiques qui apparaissent violer la dignité humaine. Elles croient que le relativisme culturel devient facilement un argument réactionnaire, repris par les élites politiques de gouvernements dictatoriaux pour justifier les injustices qui sont perpétrés contre certains groupes sociaux et empêcher tout regard sur les violations de droits humains. Selon Oloka-Onyango et Tamale, « Le véritable objectif de l'argument culturaliste est le maintien de structures de domination et de contrôle et n'a que peu ou rien à voir avec « l'emballage » culturel de l'argument » (Oloka-Onyango et Tamale, 1995: 708). Pour les féministes radicales par exemple, cet « emballage » serait utilisé par le patriarcat pour supprimer les droits humains des femmes et consolider son hégémonie locale en invoquant que leur statut des femmes fait partie d'un système de valeurs particulier et ne prend son sens qu'à l'intérieur de celui-ci.

Les féministes savent que leur projet politique entre en compétition avec d'autres luttes qui donnent la priorité à d'autres aspects de l'identité de l'individu et d'autres structures d'oppression. De nombreuses recherches féministes qui se sont penchées sur le nationalisme et les efforts de groupes pour protéger leurs traditions ont souligné les dangers que ces luttes représentent pour les intérêts des femmes. Elles soutiennent que les efforts pour renforcer une identité culturelle commune et cohérente impliquent parfois un accent sur des valeurs traditionnelles conservatrices, et la réaffirmation du statu quo patriarcal, comme c'est souvent le cas quand le nationalisme est influencé par le fondamentalisme religieux judéo-chrétien ou musulman. Ces recherches ont relevé que le nationalisme est souvent opposé à l'émancipation des femmes, ces dernières étant considérées comme les gardiennes de la culture et de la tradition (de l'héritage sacré et de l'authenticité de la communauté) (Moghadam, 1994). D'autre part, plusieurs auteurs ont fait remarquer que même si le nationalisme n'est pas basé sur un retour à la tradition, les leaders d'un mouvement nationaliste, la plupart desquels sont des hommes, appellent à la solidarité entre genres et à une subordination des buts féministes à la cause nationaliste afin de construire un mouvement nationaliste unifié puisque l'unité est importante à la réussite de la lutte pour l'obtention de droits nationaux. Tout intérêt pour les préoccupations spécifiques des femmes est donc vu comme facteur de division et aura à patienter jusqu'à ce que les buts politiques et nationaux se soient réalisés (et souvent, il patientera indéfiniment).

Selon Eva Brems, le féminisme et le relativisme culturel s'appuient sur le même genre de raisonnement absolutiste ou essentialiste. Les deux considèrent qu'une seule spécificité des individus détermine l'identité et les intérêts de ceux-ci; cette spécificité est le genre pour les féministes et la culture pour les relativistes culturels (Brems, 1997).

1.1.7 Post-modernisme et éclatement du féminisme.

La réflexion post-moderne rejette toute forme d'essentialisme, y compris l'essentialisme culturel ou l'essentialisme de genre. Elle part de l'idée que la connaissance n'est jamais impartiale, neutre et non-biaisée. Notre perception de la réalité est toujours formée par notre position à l'intérieur de celle-ci. L'appartenance de classe, de race, de groupe ethnique et de genre, ainsi que l'âge, l'étape de la vie, la position dans la famille, l'occupation, la religion, la culture, etc. sont autant de construits qui structurent nécessairement la compréhension que l'individu a du monde. On n'a toujours affaire qu'à des points de vue subjectifs et donc toute revendication de connaissance a une valeur égale. Il faut éviter les façons de penser qui soient normatives, hégémoniques et excluantes. Les auteurs post-modernes défendent une absence de consensus et une tolérance pour la multiplicité des perspectives. En ce qui touche à notre sujet, la pensée post-moderne remettrait en question la possibilité de définir l'oppression à partir d'un point de vue extérieur (tant du marxisme que du féminisme). Elle attaquerait aussi la conception relativiste « classique » (à la Herskovits) qui considérerait les cultures comme des données immuables; les valeurs aussi se construisent et se négocient.

Surtout à partir des années 70 et 80, comme nous le verrons dans la troisième section de ce chapitre, plusieurs femmes provenant des sociétés non occidentales réagissent contre les premières théories féministes qui, selon elles, tendent à appliquer à toutes les sociétés des éléments de l'idéologie occidentale. Elles critiquent l'ethnocentrisme des théories féministes et des solutions que ces dernières veulent imposer. Elles dénoncent le fait que ces théories assument souvent que toute différence et asymétrie sont des preuves d'inégalité et de hiérarchie, et critiquent la simplification des relations de pouvoir. Elles accusent aussi les féministes d'Europe et d'Amérique de dénigrer les points de vue différents des femmes des autres sociétés sur leur propre condition et de les tenir en marge des débats concernant les droits humains des femmes, en y imposant des valeurs occidentales (Mohanty, 1991; Wittrup, 1993; Obermeyer, 1995).

Ces critiques de l'idée d'une subordination universelle des femmes entraînent différentes orientations théoriques chez les féministes qui délaissent la notion de « similitude » (« sameness ») pour s'intéresser plus à celle de « différence » entre les femmes. En anthropologie féministe, cette remise en question post-moderne débouche sur de nombreuses études présentant les expériences conflictuelles, contradictoires et hétérogènes des femmes à travers les cultures (Cole et Phillips, 1995). D'autres auteurs et militantes féministes craignent cependant que la remise en question de la notion d'une condition « commune » des femmes rende impossible le projet même du féminisme, d'alléger l'oppression des femmes (Oloka-Onyango et Tamale, 1995). Nous y reviendrons dans la dernière section de ce chapitre.

Au cours de cette première section, nous avons tenté de suivre l'évolution des approches théoriques visant à comprendre la condition des femmes dans différents contextes, en soulignant l'influence de deux grands courants de pensée dans la compréhension des faits culturels: l'approche universaliste et l'approche relativiste. Cette analyse nous permet d'identifier, à l'intérieur même du féminisme, la présence d'un tiraillement entre ces deux tendances opposées. Plusieurs auteures féministes ont surtout insisté sur les aspects communs aux femmes provenant de différents contextes afin d'élaborer un projet politique basé sur une compréhension commune de l'oppression. (nous verrons quelques unes de leurs théories dans la prochaine section). D'autres ont rejeté cette approche globalisante et ont plutôt mis l'accent sur la spécificité des expériences des femmes. Les féministes contemporaines n'échappent pas à ce débat incontournable entre deux approches qui semblent irréconciliables; plusieurs ont exploré différentes façons de résoudre les problèmes théoriques (et politiques) soulevés.

Nous retrouverons ce débat dans les textes concernant les femmes autochtones du Chiapas. Certaines auteures féministes qui s'intéressent à la question des femmes zapatistes aimeraient les voir analyser leur situation en utilisant des outils théoriques qu'elles-mêmes considèrent universels. D'autres veulent reconnaître la validité de la compréhension particulière que les femmes autochtones développent de leur condition et des manières de la transformer, une compréhension qui prend son sens dans leur contexte culturel et social.

1.2 Les théories féministes : l'identification de structures universelles d'oppression.

Dans cette section, nous analyserons trois théories féministes développées surtout à partir de la fin des années 60 jusqu'aux années 80 pour comprendre la situation des femmes à travers les cultures, en suivant le courant de pensée universaliste que nous avons décrit plus haut. Le féminisme radical, le féminisme marxiste et la théorie de la triple oppression. La connaissance qu'on tente d'obtenir à l'aide de ces outils analytiques n'est pas gratuite. Elle a pour objet de permettre l'élaboration de projet politique visant à libérer les femmes de l'oppression. Il s'agit d'enraciner la solidarité entre femmes dans une compréhension globale de leur oppression.

1.2.1 Le féminisme radical.

La théorie du féminisme radical a été développée dès les années 60 et 70. Elle se base sur l'idée que toutes les femmes partagent certaines expériences fondamentales puisqu'elles ont un même bagage biologique. À travers leur corps, elles expérimentent le monde différemment des hommes ce qui leur donne une perspective, une sensibilité et un raisonnement *particuliers aux femmes* et communs à *toutes* les femmes. Selon cette approche, l'expérience de la féminité n'est toutefois pas uniquement liée à la biologie féminine mais aussi à l'expérience universelle de la subordination. Le concept de « sisterhood » (qui renvoie à la solidarité entre femmes) naît de cette idée que les femmes forment un groupe unifié qui transcende l'histoire et la culture.

Pour le féminisme radical, la *structure patriarcale* est responsable de toutes les formes d'oppression des femmes et indirectement de toutes les formes d'inégalités sociales. Leur concept de « patriarcat » se réfère à la concentration du pouvoir social, économique, culturel et physique dans les mains des hommes et l'oppression des femmes qui en résulte. Selon cette définition large du patriarcat⁷, l'ensemble des hommes tire profit de la domination des femmes et cherche à maintenir la structure patriarcale. Les femmes ont donc des intérêts opposés à ceux des hommes et doivent lutter contre ceux-ci.

Cherchant à comprendre cette relation d'oppression/subordination entre hommes et femmes, les féministes radicales ont repris plusieurs éléments de la conception marxiste. Pour elles, l'oppression subie par les femmes s'explique par la domination idéologique patriarcale qui leur impose une identité et des rôles de genre restreints et subordonnés, en justifiant les inégalités sociales, économiques et politiques entre les hommes et les femmes. Le féminisme radical reprend le concept marxiste de la « fausse conscience » pour expliquer l'adhésion des femmes au patriarcat. Les femmes ont été socialisées dès un très jeune âge à accepter un rôle de genre donné, à « être inférieures », à obéir à l'homme, à se sacrifier pour les autres et à nier leurs

⁷ Il existe une définition restreinte, ethnographique et juridique: il s'agit de systèmes sociaux où l'autorité est investie dans le patriarche ou aîné, qui dirige une famille élargie et administre le patrimoine en son nom (terres, bétail, etc.)

propres besoins. Elles ont profondément assimilé l'idéologie patriarcale. Elles acceptent et endurent les injustices qu'elles subissent et ont une conscience biaisée de leur propre situation et de leurs intérêts « objectifs » de genres.

Plusieurs féministes radicales croient que seuls les outils théoriques féministes qui reconnaissent l'existence d'une structure sous-jacente et universelle d'oppression de genre peuvent permettre un regard objectif sur les relations entre hommes et femmes. Elles soutiennent que leur rôle est de conscientiser les femmes au féminisme afin qu'elles puissent se libérer (sous entendant que les féministes ne sont pas elle-même aliénées...).

Ce concept de fausse conscience est très utile pour comprendre pourquoi le système patriarcal se reproduit. Toutefois, il tend parfois vers le paternalisme et l'ethnocentrisme quand l'oppression est définie par des femmes des pays d'Europe et d'Amérique du Nord et appliqué à l'ensemble des femmes de la planète, sans laisser de place à des perspectives différentes sur le sujet.

Reproduction, dichotomie des sphères et oppression.

En 1974, Michelle Rosaldo a élaboré la théorie de la subordination universelle des femmes, un des modèles influents du féminisme radical. Dans son introduction au livre *Women, Culture, and Society* (1974), elle soutient qu'il y a une asymétrie universelle entre les sexes en terme de valeurs accordées aux activités, à l'autorité et au pouvoir que chacun exerce. Cette asymétrie s'explique, selon elle, par la présence dans toutes les sociétés d'une dichotomie entre les sphères d'activités publique masculine et valorisée et domestique féminine et méprisée. Cette opposition, bien qu'universelle, ne serait toutefois pas biologiquement programmée; elle serait socialement déterminée. Elle résulterait de la définition sociale et culturelle du genre féminin ou de la perception de la femme à travers son rôle maternel et domestique (Rosaldo 1974).

Les féministes qui reprennent ce cadre théorique ont en commun de voir la *reproduction* biologique comme étant à la source de l'oppression de la femme. Elles ont toutefois différentes façons d'expliquer cette relation entre la biologie des femmes et leur oppression. Sanday croit que le temps et l'énergie requis pour la reproduction et la maternité réduisent l'implication des femmes dans les activités de production et dans la sphère publique. Les hommes, par contre, sont libres de former des associations politiques, économiques et militaires. Pour Firestone, les femmes, étant affaiblies par la grossesse, l'accouchement, et l'allaitement, sont devenues dépendantes des hommes pour leur survie. Les hommes ont pris avantage de cette dépendance pour créer des structures universelles de subordination.

Puisque, pour ces féministes, la reproduction joue un rôle central dans l'oppression, l'élimination de l'oppression passe par la prise de contrôle par les femmes de leur reproduction. Plusieurs soutiennent aussi qu'il faut éliminer la division sexuelle du travail et les rôles de genre. Pour ces auteurs, l'égalité viendra de la symétrie et de l'indépendance, et non de la complémentarité. Elles croient que la complémentarité génère nécessairement une dépendance

qui mène directement à la subordination des femmes. La complémentarité des rôles, particulièrement dans le cadre de la famille, est par conséquent perçue comme la responsable de l'oppression.

Droit des femmes et relativisme culturel.

Malgré leur critique de la loi et des droits, qu'elles voient comme des instruments de la perpétuation de la dominance mâle, de nombreuses féministes qui s'inspirent du féminisme radical défendent la nécessité de protéger les femmes contre l'oppression et l'injustice par un système légal universel et contraignant. La position des féministes radicales quant aux droits humains concernant les femmes diffère toutefois de celles des féministes libérales; pour ces dernières qui revendiquent un traitement égal des femmes et des hommes, la principale préoccupation est l'inclusion de clauses anti-discriminatoires dans les traités de droits de la personne. Les féministes radicales soutiennent que tout le système des droits de la personne doit être transformé pour que les questions relatives aux femmes y soient incluses. Puisque l'oppression des femmes prend généralement place dans le contexte privé (dans les pratiques et les traditions sociales concernant le milieu domestique), elles demandent aussi l'abolition de la dichotomie du public et du privé, pour que les droits de la personne puissent être appliqués aux relations entre personnes et non seulement entre les citoyens et les États. Plusieurs d'entre elles défendent aussi la création de nouveaux « droits humains des femmes » ou la révision du catalogue des droits de la personne pour qu'y soient inclus des droits spécifiques au genre tels que les droits reproductifs et les droits d'autonomie sexuelle. Elles veulent que les cas de subordination et de violence contre les femmes soient reconnus comme des violations des droits de la personne (Brems, 1997).

Plusieurs féministes radicales considèrent que les traditions, la culture et la religion en général sont des sphères de domination mâle et de répression des femmes. Elles se basent sur leur analyse du patriarcat qui assume que toute norme sociale par laquelle on dicte le comportement des individus est oppressante, surtout pour les femmes, puisque ces normes sont élaborées par des hommes pour servir leurs intérêts aux dépens des femmes. Pour ces féministes, les traditions culturelles et les religions font partie du système patriarcal et il faut les éliminer pour libérer les femmes de ce système.

La campagne du féminisme pour les « droits des femmes » s'intéresse donc particulièrement à la sphère familiale, où la plupart des traditions culturelles sont préservées. Ces féministes s'attaquent particulièrement à ce qu'elles ont nommé les « pratiques culturelles nocives » de certaines cultures non occidentales telles que la tradition de brûler les veuves en Inde, le mariage des enfants, le mariage arrangé ou forcé, la polygamie, l'isolement, le port du

voile, l'excision, les tabous alimentaires pour les femmes, l'infanticide des filles et la sélection prénatale du sexe⁸.

Plusieurs féministes rejettent toutes les objections culturelles aux droits universels des femmes, mêmes celles formulées par des femmes d'autres sociétés, évoquant que les cultures qui produisent les pratiques « controversées » sont créées et dominées par des hommes. Et donc que les femmes qui sont en désaccord avec leur suppression sont « aliénées ». Il s'agit pour ces féministes de ne pas donner de la valeur aux différences qui sont, selon elles, une production de la société patriarcale qui doit être démantelée.

On a reproché au féminisme radical de considérer le genre comme s'il était toujours le principal sinon le seul déterminant des comportements sociaux et le seul élément pertinent à la compréhension de l'oppression. On a aussi questionné le concept de patriarcat, une structure de pouvoir universelle monolithique, ahistorique et transculturelle (Mohanty, 1991: 53). Les critiques croient qu'il est problématique de considérer les femmes comme un groupe indifférencié qu'on appelle « la femme » en négligeant l'importance de l'hétérogénéité des expériences et de la divergence des intérêts des femmes.

Plusieurs femmes provenant de sociétés non occidentales et de groupes marginalisés de l'Occident ont aussi dénoncé l'attitude ethnocentrique et l'impérialisme culturel du féminisme radical. Elles accusent les féministes d'appliquer de façon universelle un modèle théorique développé à partir de la réalité des femmes blanches de la classe moyenne occidentale et de leur système de valeurs. Ces auteurs ont reproché aux féministes de projeter sur les autres classes et surtout sur les sociétés non occidentales les modèles de rôles sociaux de sexes développés en Europe et aux États-Unis, et basés sur la séparation des sphères publiques et domestiques, sur la hiérarchie des sphères féminines et masculines, et sur le lien entre l'oppression de la femme et la reproduction. Ces modèles sont construits à partir des représentations liées à l'histoire occidentale et fortement influencés par l'héritage judéo-chrétien, représentations reprises par les théoriciens des sciences sociales du tournant du siècle qui assumaient que la place de la femme était au foyer et qui ne questionnaient pas l'existence de sphères masculines et féminines séparées et d'une coupure entre famille et société.

1.2.2 Le féminisme marxiste

Développé dans les années 60 et 70 et s'inspirant du livre célèbre d'Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, le féminisme marxiste a cherché à expliquer les inégalités entre hommes et femmes non par une structure universelle d'oppression mais bien par le développement des inégalités sociales. Selon les féministes marxistes, le patriarcat n'est pas

⁸ Cette « coutume » très récente qui utilise la technologie occidentale se généralise en Chine et en Inde. L'amniosynthèse permet de connaître le sexe du fœtus: si c'est une fille, les chances d'avortement sont grandes.

créé par les hommes dans leurs intérêts. Les inégalités de pouvoir entre les sexes sont créées par la formation de structures d'inégalités sociales et économiques telles que les classes sociales et il est nécessaire d'appliquer le matérialisme historique pour les comprendre. L'analyse féministe doit alors se situer au-delà des questions de genre au sens strict, pour les comprendre.

Le travail de Mona Etienne et Eleanor Leacock offre un bon exemple de féminisme marxiste. Elles ont effectué une étude comparative de différents types de sociétés, qu'elles catégorisent en utilisant le concept marxiste de relations de production - c'est à dire les relations qui s'établissent entre les individus pendant qu'ils produisent, distribuent, échangent et consomment les biens desquels ils vivent. Elles cherchaient à démontrer qu'il y a une relation entre la position des femmes par rapports aux hommes dans une société, d'une part, et le degré d'inégalités socio-économiques, d'autre part. Selon ces auteurs, le degré d'autonomie des femmes dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs contraste avec l'oppression qui caractérise leur position dans les sociétés organisées. Comme Engels, Etienne et Leacock soutiennent que les relations entre sexes deviennent de moins en moins égalitaires à mesure que se développent d'autres inégalités. La division du travail entre hommes et femmes prend une autre signification à mesure qu'une société développe ses forces productives puisque se crée une distinction entre un domaine public, de la politique et de l'économie de production et d'échange, et un domaine privé, celui de la reproduction. La position de la femme décline à mesure que le ménage devient une unité économique indépendante, où elle est reléguée au domaine privé et devient la servante de l'homme. Selon ces auteures, l'économie capitaliste, imposée aux sociétés autochtones par le processus de colonisation, entraîne des transformations profondes dans les relations de production et exacerbe la hiérarchisation des rapports sociaux et les inégalités des relations entre hommes et femmes (Étienne et Leacock: 1980).

Marx et Engels expliquaient déjà l'oppression des femmes par la division de la société en classes, entraînant l'infériorisation des tâches féminines. Selon Étienne et Leacock, dans le système capitaliste, le rôle de la femme est de rester à la maison et de consommer des marchandises, reproduisant la force de travail et servant, quand le besoin se fait sentir, comme une armée de travailleuses en réserve et à bon marché.

Selon l'approche féministe marxiste, toutes les formes d'oppression, y compris l'oppression des femmes, seront éliminées par la destruction du capitalisme et de la propriété privée à travers la révolution socialiste. Selon cet argument, les intérêts des femmes sont liés aux intérêts des hommes des classes dominées et leurs stratégies de résistance face à leur exploitation et leur oppression doivent être synchronisées. Contrairement à l'analyse marxiste qui divisait les femmes suivant des lignes de classes - les femmes bourgeoises et les femmes prolétariennes appartenant à des classes différentes - le projet central du féminisme marxiste est d'unir les femmes au prolétariat dans une reconnaissance commune de leur oppression partagée, pour amener leur pleine participation dans la révolution prochaine.

En attendant cette révolution, les féministes marxistes croient que le moyen de mettre fin à l'oppression des femmes est de mettre fin à la division sexuelle du travail. Il s'agirait de donner aux femmes un accès égal au travail productif à l'extérieur de la maison. Pour ces auteurs, la différence et l'asymétrie entre les rôles de genre sont des preuves d'inégalités et de hiérarchies entre hommes et femmes.

On a reproché au modèle du féminisme marxiste de simplifier la relation entre les rapports de genre et les rapports économiques (ceux-ci déterminent ceux-là) et de négliger l'importance des systèmes symboliques dans la construction des relations de genre. Il semble que pour plusieurs auteurs féministes marxistes, comme pour le marxisme en général, la culture soit soumise à la structure économique d'une société et change en fonction de celle-ci. Elle serait considérée comme une idéologie au service de la structure économique et permettant de faire accepter un système d'inégalité. La résistance des femmes ne peut se faire que dans la défense des intérêts de tous les opprimés; toute autre forme de lutte (p. ex. la lutte des femmes autour de leurs revendications) nuit à la cause puisqu'elle divise les forces. L'important est que « les hommes et les femmes travaillent ensemble » pour changer les conditions politiques et économiques dans lesquels ils vivent, une fois cette bataille gagnée, ils pourront s'occuper de la situation des femmes. On reconnaît ici la ligne « étapiste » des mouvements inspirés du marxisme classique. Or, plusieurs critiques ont fait remarquer qu'il y a peu d'évidence que des changements dans le système économique amènent par eux-mêmes des changements profonds et positifs dans la situation des femmes. L'exemple des pays de l'Est est là pour le démontrer. D'autre part, le féminisme marxiste est, tout comme le féminisme radical, un discours hégémonique qui, à partir d'une tradition et d'un contexte historique occidental, veut imposer à toutes les femmes une analyse et un projet politique uniforme.

1.2.3 La théorie de la triple oppression.

Pour résoudre les problèmes soulevés par les critiques des théories féministes radicale et marxiste, les auteurs de la théorie de la triple oppression ont misé sur le développement d'outils théoriques plus complets. Pour ce faire, elles ont cherché à synthétiser certains éléments du féminisme radical et du féminisme marxiste en incorporant dans l'analyse de l'oppression des femmes d'autres éléments que le genre - (soit la classe et la « race » ou l'ethnie). Selon ces auteurs, il y a trois grandes structures d'inégalités, soit le capitalisme, le racisme et le patriarcat qui sont à la fois liées et distinctes et qui se renforcent mutuellement. La destruction d'une source d'inégalité, mais non des autres, ne permettra pas aux femmes de se libérer de l'oppression, d'où la nécessité de mener la lutte sur trois fronts.

Bronstein, qui a contribué à développer cette approche a voulu appliquer aux femmes paysannes d'Amérique latine le concept de la triple oppression, de genre, de race et de classe. À mesure que ces structures d'oppression s'additionnent, s'additionnent aussi les « privations des

satisfactions des besoins humains fondamentaux ». Selon cette auteure, ce sont les femmes qui souffrent le plus de la pauvreté et du manque de services dans les régions rurales. Les hommes pauvres et paysans sont aussi des victimes de l'exploitation mais sont en même temps les oppresseurs des femmes (Bronstein: 1982).

Contrairement à certaines féministes radicales (qui insistent sur l'irréductibilité de « l'expérience d'être femme » fondée biologiquement), l'approche de la triple oppression soutient que la biologie humaine est, jusqu'à un certain point, construite socialement, que le sexe et la reproduction peuvent être expérimentés différemment. Le « système patriarcal » est toutefois encore présenté comme un système qui opprime les femmes à travers le monde. Toutes les femmes connaissent l'oppression en tant que femmes, liée à la définition restreinte de leurs rôles sexuels, mais pour une majorité d'entre elles, s'y ajoutent d'autres formes d'oppression qu'il faut aussi comprendre. « L'unité des femmes contre l'oppression » n'est donc pas simple à construire.

Il semble que plusieurs auteurs qui adoptent ce modèle tentent encore de trouver une théorie universelle pour expliquer l'oppression et se basent ainsi sur l'idée qu'il est possible de percevoir la condition féminine de façon objective et universelle. Si les féministes radicales utilisent le terme « oppression » pour conceptualiser les relations entre hommes et femmes, les féministes de la triple oppression étendent le terme à plusieurs types de relations de classe comme ethnique. On retrouve toutefois la même notion qu'une situation oppressive peut être identifiée de l'extérieur. Comme les autres systèmes théoriques abordés plus haut, les femmes sont définies d'abord comme victimes, non plus d'une oppression mais de plusieurs. Elles sont victimes même si elles n'en sont pas conscientes. Les auteurs utilisant cette approche assument que les femmes peuvent être acteurs sociaux, mais les stratégies des femmes pour s'approprier le pouvoir et l'accès aux ressources ne peuvent que reproduire leur victimisation si ces stratégies ne sont pas ancrées dans une compréhension appropriée de leur l'oppression et une vision adéquate de ce que devrait être la libération; une telle vision ne peut provenir que de l'extérieur, c'est à dire d'un point de vue féministe qui englobe les trois systèmes d'oppression.

Dans les milieux universitaires, des féministes utilisent l'approche de la triple oppression pour développer une compréhension de plus en plus complexe et complète de toutes les dimensions sociales de l'oppression, pour arriver à comprendre les similarités et les différences entre les situations des femmes dans tous les contextes. Elles cherchent à comprendre les nombreuses facettes de ces systèmes d'oppression, différents mais liés que toutes les femmes subissent, de façon spécifique à leur contexte. La théorie de la triple oppression, pour ces auteurs, est un outil pour retracer les liens complexes entre les femmes de différents groupes sociaux ou sociétés et construire un « sisterhood » qui tienne compte de la différence. L'effort pour intégrer d'autres formes d'oppression dans l'analyse du patriarcat mène à un niveau encore plus élevé de complexité théorique. La tâche devient très difficile.

1.3. Les critiques adressées aux thèses féministes: le féminisme éclaté.

Comme on l'a vu, le projet féministe repose sur l'idée que toutes les femmes ont en commun une expérience de l'oppression, une identité et certains intérêts, malgré tout ce qui peut les différencier. Pour les féministes, il ne s'agit pas uniquement de comprendre leur oppression mais de s'engager politiquement à transformer les relations universellement oppressives que subissent les femmes. Finalement, le féminisme assume que pour formuler un projet politique qui puisse améliorer la situation des femmes, il faut les considérer comme un groupe unifié sur les bases de leur genre.

Plusieurs femmes remettent en question un tel projet. Elles soutiennent que les femmes ont des intérêts divergents et parfois opposés en raison de leur appartenance à des classes sociales et à des groupes ethniques différents. Selon elles, cette situation rend difficile, voire impossible la solidarité entre les femmes et donc l'élaboration d'un projet féministe unifié.

Plusieurs de ces critiques ont été formulés dans le cadre de ce qu'on a appelé « la révision post-coloniale » des sciences sociales (Mohanty, 1991). Elles affirment que les femmes qui peuvent le plus se faire entendre, soit les femmes blanches, scolarisées et privilégiées de l'Amérique du nord et de l'Europe, se servent du féminisme pour promouvoir leurs propres intérêts et maintenir leurs privilèges. Elles accusent les théories féministes d'être des outils élitistes d'exclusion élaborés dans les milieux intellectuels de l'Occident et des grands centres urbains non occidentaux pour imposer à toutes les femmes une vision ethnocentrique et un projet hégémonique. De leur côté, plusieurs féministes occidentales sont réticentes à reconnaître ces inégalités sociales entre elles et les autres femmes. Elles reconnaissent aussi difficilement la nature intéressée de leur agenda politique à une échelle globale.

Dans son article « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », Chandra Talpade Mohanty dénonce la tendance du féminisme occidental à présenter les femmes du tiers et du quart monde comme étant confinées par la tradition et la religion, et donc reléguées à l'espace domestique, orientées vers la famille et victimisées. Par opposition, la femme occidentale est considérée moderne; elle est éduquée, contrôle elle-même sa sexualité, sa reproduction et sa vie. Mohanty critique cette vision qui soutient que la femme du tiers monde doit « se moderniser » pour échapper à l'oppression et pour ce faire, doit calquer l'exemple de la femme occidentale (Mohanty, 1991:72).

D'après Inge Wittrup, le raisonnement des féministes qui suppose qu'en termes de droits des femmes, l'Europe est plus civilisée, offre un « support moral et une justification à la colonisation » (Wittrup, 1993: 120). Il implique que les individus dans les cultures qui ne possèdent pas les mêmes notions éthiques, morales et légales ont besoin d'être éduqués et gagnés à la pensée libérale.

Ces critiques ont entre autres été formulées dans le cadre des débats sur l'élaboration des droits universels des femmes que plusieurs considèrent être basés sur des conceptions occidentales libérales de l'individu, de la société, de la famille, des relations de genre, du travail, de la reproduction, de sexualité et de l'intégrité physique. Comme pour les droits de la personne en général, on reproche aux « droits des femmes » de prendre une tangente trop individualiste, en parlant d'accès autonome aux ressources et en préférant le principe d'égalité à celui d'équité ou de complémentarité et en ne faisant pas mention des responsabilités de l'individu face au groupe.

Selon Carla Maklour Obermeyer, les droits reproductifs prennent racine dans la tradition occidentale d'intégrité corporelle de l'individu et dans le droit d'être protégé contre la contrainte des autres (Obermeyer, 1995: 369). Elle fait remarquer que dans les documents officiels élaborés dans chaque conférence internationale sur la population, les droits reproductifs sont définis comme le droit des individus, et non plus celui des couples, de décider « librement et de façon responsable » le nombre et l'espacement de leurs enfants.

Les droits reproductifs incluent la prise de contrôle par les femmes de leur corps, de leur sexualité comme moyen de reproduction et source de plaisir. Cette libération implique l'accès à une éducation sexuelle complète et sans préjugé, le changement de perception de son corps, (d'objet à sujet) et l'accès à des moyens de contraception et à l'avortement. Elle implique aussi de ne pas se faire imposer un modèle de féminité, pouvoir choisir entre une multitude de rôles, celui de se marier, de rester célibataire, de vivre en union libre, d'avoir de nombreux partenaires, de décider de son orientation sexuelle, d'avoir des enfants ou non, etc..

Les débats portant sur l'emploi de l'expression « égalité » ou « équité » pour désigner la relation recherchée entre les hommes et les femmes offre un exemple intéressant du conflit entre les positions de certaines féministes et celles de femmes non occidentales. Plusieurs femmes ont critiqué comme ethnocentrique la tendance des féministes occidentales de considérer toute forme de différence et d'asymétrie comme des preuves d'inégalité et de hiérarchie. Pourtant, l'égalité complète entre les sexes occupe une place centrale dans les documents internationaux de droits de la personne. Elle est considérée par plusieurs féministes comme indispensable pour améliorer le bien-être des femmes et protéger leurs droits reproductifs. Dans la Conférence Mondiale sur les femmes au Caire, la juxtaposition des deux concepts avait été acceptée mais à Beijing en 1995, on a jugé que l'expression « équité » (qui implique que la justice est possible dans la complémentarité⁹ et non uniquement dans l'identité) n'était pas acceptable comme un alternatif à l'expression « égalité » et le concept a été éliminé du texte final (Brems, 1997).

Plusieurs femmes croient aussi que l'identité de genre n'est pas nécessairement la plus importante pour déterminer les liens de solidarité face à l'oppression. Celle-ci peut être supplantée par la solidarité raciale, par les luttes de classes ou par le nationalisme. Elles

⁹ La « complémentarité », ne l'oublions pas, peut aisément masquer la domination: les rapports du supérieur et de l'inférieur peuvent toujours être vus comme complémentaires.

considèrent que les féministes font preuve de racisme quand elles assument que les hommes des minorités ethniques des sociétés occidentales ou des sociétés non occidentales maltraitent tous leurs femmes et que celles-ci ont besoin de l'aide des femmes blanches pour se sortir de l'oppression sexiste. Plusieurs considèrent que la lutte contre le racisme, côte à côte avec les hommes non blancs, est prioritaire par rapport à la lutte contre le sexisme. Par exemple, pour Bell Hooks, une auteure qui a contribué grandement au mouvement du féminisme noir aux États-Unis, les femmes qui ne sont pas blanches « ont plus en commun avec les hommes de leur race et/ou classe sociale qu'avec les femmes blanches bourgeoises ». Ce sont les femmes concernées qui doivent déterminer elles-mêmes leurs priorités - que ce soit la lutte contre le racisme, contre la pauvreté, contre l'impérialisme occidental ou le sexisme. Il s'agit de faire reconnaître la multiplicité des sources possibles d'oppression et surtout l'importance des femmes comme acteurs capables de définir leur propres situations et leurs actions.

1.3.1 Anthropologie féministe des années 90.

Partant des critiques post-coloniales et de la réflexion post-moderne, plusieurs auteurs féministes ont rejeté l'existence de composantes essentielles qui caractériseraient toutes les femmes. Elles ont choisi du même coup d'abandonner le projet d'élaborer des théories qui puissent servir de base à un projet politique visant à améliorer la situation de toutes les femmes, de façon globale et se sont intéressées à déconstruire les catégories analytiques telles que « la femme ». C'est la voie qu'ont suivie de nombreuses anthropologues féministes dans les années 90, délaissant la notion de « similitude » pour la notion de « différence ». Au lieu de tenter d'homogénéiser les vies de différentes femmes, elles ont choisi d'analyser et de comprendre les expériences hétérogènes, contradictoires et conflictuelles des femmes et de donner une voix à ces femmes. Elles croient que les modèles et les interprétations des femmes qu'elles étudient sont au moins aussi valides que ceux développés dans les milieux universitaires. Ces auteurs respectent les différentes perceptions des femmes face aux inégalités, et explorent comment elles s'accommodent, négocient et résistent à leur façon face au pouvoir exercé sur elles (Cole et Phillips, 1995: 6).

S'intéressant aux relations de pouvoir entre différentes femmes, plusieurs anthropologues féministes ont cherché à analyser la construction de leur propre discours ethnographique. Elles ont exploré comment la position sociale, politique, économique et culturelle de l'ethnologue influence sa participation au terrain de recherche et son analyse des relations sociales. Elles ont aussi cherché de nouvelles façons de comprendre la vie des femmes et d'écrire sur elles. Leurs vues réflexives visent à développer une anthropologie avec les femmes et non seulement une anthropologie des femmes (Cole et Phillips, 1995: 9-11).

1.3.2 Féminisme pluraliste ou féminisme éclaté.

Au niveau de l'action politique, ces auteurs défendent un féminisme pluraliste, c'est à dire la coexistence de multiples luttes des femmes sans projet centralisé. Le féminisme pluraliste reconnaît la nécessité pour les femmes de différents contextes d'élaborer des politiques diverses qui puissent être constamment transformées pour s'adapter aux situations sociales culturelles et politiques en changement. Les femmes doivent pouvoir déterminer leurs priorités et leurs propres stratégies politiques pour changer leur situation. Il s'agirait d'accepter et de respecter les différences dans les projets politiques des autres femmes comme d'autres sortes de féminisme. À ce sujet, Inge Wittrup a écrit:

« I could well imagine that instead of bewailing the deprivation and rejection of a sisterhood, we can be quite satisfied with the prospects of creating hundreds of friendships - because friendship is something to which both sides must constantly contribute. » (Wittrup 1993:124)

1.3.3 Des ponts entre les différents féminismes.

Pour plusieurs féministes, le respect des différences doit cependant permettre - et non pas empêcher - les alliances entre les luttes. Ces militantes croient qu'il est nécessaire d'appuyer les efforts divers des multiples groupes de femmes qui tentent de redresser les injustices qu'elles ont identifiées. Elles soutiennent que la collaboration entre les luttes des femmes de différents secteurs ou sociétés est indispensable à l'avancement de leurs causes, qui ont souvent des éléments, des adversaires ou des obstacles communs ou liés et se renforçant mutuellement. La solidarité entre les luttes des femmes doit se baser sur une certaine compréhension du sens que prennent des pratiques sociales pour des femmes d'une culture différente. Le problème de comprendre les différents buts et stratégies politiques des autres femmes afin d'établir des liens entre elles reste toutefois le même.

Nous verrons dans ce travail que cette perspective sur les luttes des femmes semble correspondre à la vision qui se dégage du discours zapatiste, y compris de celui des femmes zapatistes. Ces dernières disent vouloir créer des ponts, ou des liens de solidarité entre leur lutte et celles des femmes et des hommes d'autres cultures et sociétés, luttes qu'ils conçoivent comme différentes. Les zapatistes ont accordé une grande importance à la solidarité entre femmes de différents secteurs de la société mexicaine. Les femmes zapatistes ont appelé ces autres femmes à un dialogue avec elles, tout comme l'a fait l'EZLN avec d'autres les groupes de la société civile en faveur d'une démocratisation des structures politiques. Il n'est cependant pas question pour les femmes zapatistes de se soumettre à des solutions formulées par des féministes occidentales ou occidentalises, ni de dicter aux autres femmes les façons de transformer leur société. Il semble y avoir, du côté zapatiste, une volonté de promouvoir l'autonomie des luttes. C'est sur les bases d'un projet de décentralisation du pouvoir (solution universelle contre toute solution qui se voudrait universelle!) que les femmes, comme les hommes, devraient baser leur solidarité.

1.3.4 Reconstruction d'un féminisme unifié - pour des raisons pratiques.

« Whereas we all recognize the differences between and among women [...], it would be a terrible mistake for both national and international feminism to become overly engrossed in the "difference " debate....It thus makes pragmatic political sense to retain the category of women despite the multiplicities that exist within this category. Without losing focus on the differences, we maintain that a united front is essential for any social movement. » (Oloka-Onyango et Tamale, 1995: p.16)

Plusieurs féministes ont reproché à la perspective post-moderne de paralyser l'action politique féministe en mettant l'accent sur les différences et sur l'impossibilité de vraiment comprendre la situation des autres femmes. Ces auteurs et militantes croient en la nécessité d'un « féminisme unifié » comme base pour l'action politique malgré le fait que celui-ci comporte des paradoxes éthiques et politiques. Par exemple, les féministes s'intéressant à la question du droit universel des femmes font remarquer que de nier la pertinence de ces droits hors de l'Occident, au même titre que de nier celle des droits de la personne, sert les intérêts des classes dominantes, et des institutions, groupes ou individus qui occupent des positions de pouvoir et exempte les États de leurs obligations envers les populations. Elles soutiennent qu'une définition universelle des droits des femmes est nécessaire pour assurer le respect de certains droits fondamentaux des femmes contre les intérêts et pratiques des États, élites politiques, groupes et individus privilégiés et puissantes entreprises. Elles croient que, face au pouvoir des institutions modernes et aux tendances des individus et groupes qui les contrôlent, il n'y a que les droits qui ont la force morale et la portée des droits humains universels qui peuvent protéger l'individu.

Certains auteurs ont choisi de justifier le centralisme d'un projet universel. Ils soutiennent qu'on peut et doit faire respecter dans toutes les sociétés les concepts de droits humains et de droits des femmes développés en Occident puisque même si les sociétés non occidentales n'avaient pas de telles conceptions de « droits humains », ils sont désormais applicables universellement en raison de l'évolution du monde entier vers les sociétés étatiques modernes. De telles circonstances justifient la nécessité d'appliquer les droits humains de façon universelle pour assurer la protection des individus (Howard 1992:81 dans Dembour, 1996: 23 et Donnelly, 1982).

Cependant, de nombreuses féministes qui cherchent aussi à éviter un « relativisme paralysant », veulent trouver des moyens de contourner cet « universalisme homogénéisant » (Obermeyer, 1995). Selon elles, il faut transcender la paralysie politique qu'entraîne la reconnaissance de la différence, sans nier cette dernière. Le défi que lancent ici les féministes est de retravailler le concept de « sisterhood » afin de se réconcilier avec le but politique du féminisme, - qui est de relever, de comprendre, et de chercher à alléger l'oppression des femmes, là où elle existe. Elles veulent faire en sorte que le projet global tienne compte de la variabilité des réalités des femmes à l'intérieur d'une même société et à travers les cultures et les sociétés. Pour ce faire, elles croient qu'il faut démarginaliser les femmes du tiers monde en incluant leur perspective dans les discussions féministes.

Certaines vont encore plus loin dans cette direction. Tout en défendant la nécessité de formuler des droits universels qui auraient la légitimité morale nécessaire pour assurer aux individus une dignité humaine, elles croient que les définitions de droits de la personne et des femmes doivent être développées à partir de dénominateurs communs entre cultures afin que des individus de cultures différentes se reconnaissent dans ces droits qui soient appropriés à leurs contextes. Cette approche reprend certaines idées du relativisme: qu'un système idéologique ne peut être adopté par un groupe ou une société que s'il correspond à son système de valeurs ou s'en inspire.

Selon Legesse (cité dans Donnelly, 1982: 311), de même que plusieurs auteurs, « tout système d'idées qui se proclame universel doit contenir des éléments critiques dans sa structure qui soient d'origine africaine, latino-américaine ou asiatique ». An-Na'im croit aussi que « [L'universalité des droits de la personne] doit être recherchée à travers un dialogue intra-culturel et transculturel soutenu, au lieu d'une proposition abstraite et culturellement neutre qui ne pourra jamais l'être » (Abdullahi An-Na'im cité dans Oloka-Onyango et Tamale 1995:713). Ces auteurs cherchent à démontrer que les sociétés pré-coloniales avaient déjà leurs propres notions de droit et de justice et qu'il faut en tenir compte pour ne pas « priver le concept de droits de la personne de l'enrichissement substantiel de la variété des valeurs culturelles sous-jacentes aux diverses notions de droit humain autour du monde » (An-Na'im et Deng 1990 dans Dembour, 1996).

Le travail de Carla Maklouf Obermeyer offre un exemple d'une telle approche. L'auteur s'intéresse aux éléments communs entre les notions de droits reproductifs dans les traditions occidentales et les principes de droits de genre en Islam (Obermeyer, 1995). Elle critique les études qui présentent les deux systèmes comme étant des points de vue polarisés. Elle soutient que si une comparaison superficielle, qui se borne à analyser les positions intransigeantes de chaque côté, mène à croire que les deux systèmes sont incompatibles, une étude plus approfondie - qui s'intéresse à la variation de perspectives présentes dans les deux systèmes, et surtout à celles qui prennent les femmes en compte - révèle un grand potentiel de convergence. Ce potentiel devrait, selon cet auteur, être dirigé vers le dialogue pour développer des définitions et des politiques appropriées des droits reproductifs.

Conclusion.

Nous avons vu que le féminisme contient en son sein un double paradoxe: au plan intellectuel, comment comprendre et reconnaître la différence tout en identifiant des aspects communs aux rapports de genre; au plan politique, comment concevoir un moyen de lutter contre l'injustice tout en respectant cette différence. Les auteurs et militantes féministes ont tenté d'apporter différentes solutions à ce problème au cours des dernières décennies.

Au cours de ce mémoire, je me propose d'utiliser une approche qui admet la relativité de la connaissance et qui reconnaît la validité des différentes perspectives. Tout en reconnaissant le

problème de l'acquisition de la connaissance valable de l'autre et la grande difficulté de vraiment comprendre le sens que prennent certaines pratiques sociales pour les femmes et les hommes d'une culture différente, cette approche reconnaît la nécessité de faire connaître et reconnaître des versions différentes de la réalité. Dans ce mémoire, je tenterai de présenter les perspectives des autochtones zapatistes à travers les discours et les textes produits ainsi que les rares matériaux d'entrevue disponibles. Je tenterai de comprendre le sens que prennent les éléments du projet zapatiste concernant les femmes (dont les « Lois révolutionnaires des femmes »), en les situant en fonction des coutumes autochtones et de témoignages d'individus provenant de ces sociétés.

Les perspectives des femmes autochtones sur leur condition et leur processus de lutte seront présentées comme des versions qui diffèrent des projets féministes formulés en Occident et dans les grands centres urbains des pays non occidentaux. Ce mémoire visera entre autres à faire comprendre comment les perspectives des autres femmes sur leur réalité sont incontournables pour comprendre la vie de ces femmes, même s'il est impossible de les saisir objectivement. Il sera question de présenter les visées et les stratégies politiques des hommes et des femmes zapatistes comme faisant partie d'un processus politique qui prend son sens dans le contexte dans lequel ils vivent. Ces idées seront aussi présentées comme constituant un projet inachevé et en transformation, formulé par des individus cherchant constamment des solutions appropriées (mais pas toujours parfaites) à des situations complexes et en changement. Je crois que l'expérience de ces individus et le processus créatif qu'ils ont choisi de suivre peut être enrichissant pour ceux (femmes et hommes), qui luttent pour des relations plus justes dans leur société.

Chapitre II

Histoire et relations de genre dans les communautés autochtones du Chiapas.

La situation politique et sociale actuelle au Chiapas est extrêmement complexe. La première partie de ce chapitre donnera un aperçu historique des changements et des recompositions de pouvoir qui ont mené à l'organisation de la vie communautaire mais aussi au développement des divisions politiques et des conflits. Nous tenterons entre autres de comprendre comment les événements et les circonstances ont affecté les relations de genre dans les communautés autochtones de la région. Plusieurs études récentes ont tenté d'incorporer les femmes et le genre dans le paysage historique du Chiapas, dont elles avaient souvent été écartées (Eber, 1995; Rosenbaum, 1993; Garza Caligaris et Hernandez Castillo, 1998; Rovira, 1997). Ces recherches présentent les femmes comme des agentes actives participant au même titre que les hommes (bien que de façon spécifique) aux processus historiques, et mettent en lumière leurs contributions. Elles s'intéressent aussi à illustrer l'impact des changements sociaux sur les relations de genre. La deuxième section de ce chapitre passera en revue différentes études ethnographiques de la région des hautes terres du Chiapas et visera surtout à connaître les conceptions et pratiques qui entourent les rapports entre homme et femmes dans les cultures tzotziles et tzeltales.

1.1 La région.

Le Chiapas, situé au sud ouest du Mexique, compte parmi les États les plus riches du pays en termes de ressources naturelles (agriculture, élevage, pouvoir hydroélectrique, forêts, pétrole). Paradoxalement, il est aussi un de ceux où la pauvreté est extrêmement répandue. Le passage de la Sierra Madre au milieu de son territoire fait de l'État du Chiapas une région très montagneuse, constituée de vallées profondes, de hauts plateaux et de jungles.

Dans le massif montagneux central appelé Los Altos, les habitants se définissent, en grande majorité, comme autochtones¹⁰. Ils vivent pour la plupart dans des villages et se partagent des lopins de terre peu fertiles qui produisent entre autres le maïs, les fèves. Sur ces terres paissent aussi de petits troupeaux de moutons qui fournissent la laine pour les vêtements. Dans les basses terres, le café est la culture principale. L'élevage à grande échelle, l'exploitation forestière et le tourisme sont aussi pratiqués dans la région: ces activités sont entre les mains du groupe ethnique dominant, les Ladinós ("Métis").

¹⁰ C'est là qu'habite la grande majorité des autochtones (près d'un million) que compte le Chiapas.

2.2 Petite histoire des communautés autochtones du Chiapas.

2.2.1 Époque pré-coloniale.

Avant l'arrivée des Espagnols, la région était divisée en principautés ethniques ou chefferies, gouvernées par des nobles. La structure des familles mayas des hautes terres avant la conquête espagnole semble avoir été en plusieurs points similaires à celle qu'on retrouve dans les communautés autochtones contemporaines de la même région. Les rares documents qui parlent des relations familiales et de genre dans les sociétés précolombiennes du Chiapas, décrivent des sociétés patrilinéaires et patriarcales. Une fois mariées, les femmes allaient demeurer avec leur mari. La famille étendue était composée d'un patriarche, de ses filles et fils non mariés, et de ses fils mariés, leurs femmes et leurs enfants. La polygynie était pratiquée surtout par l'élite. Les biens et le pouvoir étaient hérités à travers des lignes mâles. Les femmes n'avaient pas accès aux postes de commandement mais pouvaient cependant transmettre à leurs enfants leurs hauts rangs (Rosenbaum, 1993: 20 et Eber, 1995: 17).

Certaines auteures affirment que la division sexuelle du travail dans ces sociétés était caractérisée par la complémentarité et l'interdépendance, ce qui selon elles diffère des rapports d'oppression qui existent dans la société occidentale (Rosenbaum 1993 et Eber, 1995). Selon elles, les hommes avaient probablement plus d'autorité que les femmes sur les décisions affectant le groupe. Toutefois, il semble qu'on reconnaissait aux femmes le rôle important qu'elles jouaient en tant que créatrices des êtres humains et leur impact sur la fertilité de la terre, une fonction importante dans une société agricole. L'autorité des femmes augmentait avec leur âge et le développement de leur famille, jusqu'à ce que les femmes deviennent des aînées du groupe et puissent commander le travail de leurs filles et de leurs belles-filles (Miles 1965, dans Rosenbaum 1993: 20).

2.2.2 L'époque coloniale au Chiapas.

Après la conquête, le gouverneur de San Cristobal, représentant du roi d'Espagne, répartit les autochtones entre les colons espagnols sous la forme d'*encomiendas*. Les colons pouvaient collecter des tributs (sous forme de cacao et de coton) des autochtones qu'ils avaient à charge - en principe - d'évangéliser (Eber, 1995: 20). Les autochtones des hautes terres devaient échanger leurs propres récoltes de maïs pour acquérir ces produits dans les zones tropicales et les femmes tissaient le coton avant de le remettre aux collecteurs de tribut. Par la suite, l'Église et l'administration coloniale regroupèrent les autochtones - qui vivaient jusque là éparpillés sur les terres qu'ils cultivaient - dans de grosses agglomérations (*congregaciones*), afin de faciliter leur administration.

La concentration foncière, une autre dimension du système d'exploitation coloniale, frappa d'abord plus durement les populations des basses terres à l'Ouest de l'État, là où la terre est la plus fertile. Les autochtones se sont rapidement vus dépossédés de leurs terres qui aboutissaient

entre les mains de grands propriétaires. Ils étaient forcés pour survivre de travailler sur les grands domaines ainsi constitués, les *haciendas*. La population autochtone décline considérablement au cours de cette période sous l'impact des épidémies, de l'exploitation, et de la baisse de la production alimentaire.

Durant l'époque coloniale, le clergé entre très tôt en compétition avec les *encomenderos* pour le contrôle du travail et de la production des autochtones. Les dominicains, d'abord scandalisés par l'exploitation cruelle des autochtones et prêts à défendre leurs droits, changent rapidement de disposition après le retour en Espagne de Fray Bartolomé de las Casas (évêque du Chiapas pour une courte période). Au début des années 1570, ils commencèrent à s'intéresser à l'économie agricole en expansion et acquirent au cours des années ultérieures un bon nombre de fermes d'élevage, de moulins à sucre, et autres propriétés (Eber, 1995: 20). Les nouvelles Lois des Indes (1542) instituent des *républicas de indios*, dotées de terres et réservées aux autochtones. Progressivement le pouvoir des nobles amérindiens cédera la place à des autorités élues, les *cabildos*.

L'instauration d'un nouveau système légal, politique et économique, l'imposition du christianisme et l'influence d'idées et de biens espagnols, ont eu des répercussions importantes sur les cultures autochtones, modifiant entre autres les perceptions des relations entre hommes et femmes. L'idéologie espagnole quant aux relations de genre semble avoir renforcé la conception de la domination mâle chez les autochtones, une conception qui existait sous une forme différente dans les sociétés méso-américaines. Selon Eber, le concept espagnol du marianisme qui donne aux femmes une supériorité morale en raison de leur fidélité et leur pureté, n'avait pas de contrepartie connue dans l'idéologie de genre autochtone. La dichotomie entre le marianisme et le machisme - un idéal masculin qui valorise chez l'homme le courage physique, la virilité et la domination des femmes - a affecté négativement le statut des femmes autochtones (Eber, 1995: 17-18).

Face à la volonté de l'Église d'effacer toute trace des croyances spirituelles de leurs ancêtres, les Mayas ont cependant fait preuve d'un esprit de résistance. Profitant de l'absence du clergé, ils ont cherché à se créer une vie religieuse indépendante qui puisse leur servir de refuge, combinant des éléments de leurs propres conceptions du monde à d'autres provenant du christianisme (syncrétisme) (Rosenbaum, 1993: 21-22). On retrouve par exemple dans le culte que les autochtones vouent à la Vierge, qui incarne pour eux la fertilité, la vie et le renouveau de la population et des récoltes, la continuité de traditions impliquant l'adoration de la déesse Jme'tik (Notre mère) et reconnaissant le pouvoir de femmes prêtresses dans les religions pré-hispaniques (Rosenbaum, 1993: 24). À une époque où la survie des sociétés autochtones s'est retrouvée menacée, l'importance du rôle des femmes en tant que mères et symboles de la fertilité de la Terre s'est accentuée et a trouvé écho dans la figure de la Vierge (Rosenbaum, 1993: 27).

Les autochtones se sont rebellés à plusieurs reprises contre l'exploitation qu'ils subissaient et la dévastation de leurs communautés. Deux insurrections religieuses instiguées par

des femmes ont marqué l'histoire des hautes terres: celle des autochtones de Cancuc et des autres peuples de la région en 1712 et celle des Chamulas en 1869-1870 (Rosenbaum, 1993: 26-27; Rovira, 1997: 22; Eber, 1995). Dans les deux cas, des femmes ont initié le contact avec une entité divine qui avait le pouvoir de transformer la réalité douloureuse de la vie autochtone. Dans les deux cas, toutefois, un homme a pris ensuite le contrôle de l'organisation du culte et a placé la dirigeante sous son patronage en imposant une structure militaire au mouvement (Rosenbaum, 1993: 22-24).

2.2.3 XIX siècle.

Le contrôle exercé sur la population autochtone par les autorités non indiennes, ainsi que l'exploitation qu'elle subissait, se sont encore intensifiés après l'indépendance du Mexique en 1821. À partir de 1824, mais surtout après 1856, les gouvernements de Mexico et du Chiapas ont élaboré des lois agraires plus agressives qui visaient à « libérer » les terres dites « de main-morte »¹¹ et la main d'oeuvre autochtone pour le marché. Le gouvernement a simplifié le système d'obtention des titres et les haciendas se sont multipliées au Chiapas.

Après 1856 (date de l'élection de Juárez à la présidence) la nouvelle politique libérale permet une hausse spectaculaire des investissements étrangers; les propriétaires d'*haciendas* diversifient leurs cultures et s'étendent désormais sur tout le territoire. La majorité des terres communales des municipes des Hautes terres, auparavant presque ignorées par les *hacenderos* sont saisies. De nombreux autochtones, dépossédés de leur terre, se voient forcés de migrer vers les basses terres et de travailler comme *peones acasillados* (« ouvriers domiciliés », en fait pratiquement des esclaves) pour les maîtres de grandes propriétés. Ils sont convertis en force de travail bon marché pour les hommes et gratuite, pour les femmes. Ceux qui restent dans les communautés doivent travailler pour les nouveaux propriétaires ladinos de leurs terres. En échange de leur travail, on leur concède un lopin souvent insuffisant pour subvenir aux besoins alimentaires de leur famille. En l'absence de leur mari qui se dédie au travail salarié local, les femmes restées dans leur communauté, doivent assumer plusieurs tâches agricoles traditionnellement assignées aux hommes.

Durant les dernières décennies du 19e siècle, la culture du café s'étend sur la côte pacifique du Chiapas et les *fincas* prennent une expansion considérable. Les propriétaires, généralement des entrepreneurs d'origine européenne (Allemands, Italiens, Espagnols...), dépendent de la main d'oeuvre autochtone des hautes terres. Ils développent le système de l'*enganche*, qui enchaînait les travailleurs aux plantations par des dettes contractées par une avance sur leur salaire que leur versait un recruteur. Devant ensuite se procurer tout ce dont ils avaient besoin sous forme de crédit au magasin de l'*haciendas*, les travailleurs s'endettaient davantage et n'arrivaient jamais à rembourser leurs employeurs (Rovira, 1997: 48 ; Eber, 1995:

¹¹ Les biens dits « de main-morte » (*de mano muerta*) sont ceux qu'on ne peut aliéner. Tel était le statut des biens de l'Église et des terres des communautés. Des entrepreneurs privées obtiendront ces terres.

29; Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 43-45). Les hommes de nombreuses communautés, recrutés à travers ce système devenaient les esclaves des propriétaires terriens et entraînaient avec eux leurs enfants qui héritaient de la dette paternelle. Les forces répressives « de l'ordre », publiques et privées, se chargeaient de retrouver les fugitifs qu'on jetait en prison ou qu'on obligeait à retourner sur les plantations. De vastes propriétés sont également créées à l'est de l'État, dans la Selva Lacandona, surtout pour l'exploitation forestière.

Dans les basses terres, des familles entières travaillaient pour le propriétaire, dans des conditions de contrôle et d'exploitation extrême. Les femmes étaient employées aux travaux agricoles au même titre que les hommes et subissaient les mêmes châtiments pour les plus petites désobéissances. Elles devaient aussi accomplir les tâches domestiques de leur famille et aider à accomplir celles de la maison du patron où elles étaient exposées aux harcèlements et aux abus sexuels (Rovira, 1997: 49). Antonio García de León a décrit le système profondément autoritaire et patriarcal qui caractérisait la vie sur l'hacienda. Le patron régnait en maître absolu sur des paysans réduits au statut de mineurs et s'octroyait tout les droits, entre autres le droit de cuissage. Certaines femmes des travailleurs étaient mères de fils du patron.

Durant cette période, des réformes du système politique ont aussi eu des répercussions importantes sur l'organisation des communautés autochtones. Vers la fin du XIX siècle, le gouvernement crée des « districts » (*districtos*) qu'il place sous le commandement de dirigeants représentant le pouvoir exécutif de l'État et de la Fédération. Ces « chefs politiques » (*jefes políticos*) ont la faculté de nommer les secrétaires des conseils municipaux et leurs « scribes » (*escribanos*), qui contrôlent la perception des impôts et le recrutement de la main d'oeuvre dans les *fincas* (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 43). Les secrétaires et les scribes métis ont permis à des commerçants métis d'habiter de façon permanente dans les villages des hautes terres, leur attribuant des parcelles de terres. Bientôt, le conseil traditionnel de Chenalhó et d'autres régions de Los Altos fut sous le contrôle de ces nouveaux arrivants. Vers la fin du 19e siècle, seulement un tiers du territoire de Chenalhó était encore entre les mains des autochtones. Le reste, des terrains favorables à la culture du café, de la canne à sucre, et d'autres cultures à prix élevés, avait été occupé par les haciendas (Favre, 1984 dans Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 44).

À cette époque, une forte rivalité oppose les propriétaires d'*haciendas* des hautes terres et les grands planteurs du Soconusco, autour du contrôle de la main d'oeuvre amérindienne et du pouvoir politique. Les planteurs vainqueurs, déplaceront même la capitale de l'État de San Cristóbal à Tuxtla Gutierrez, son site actuel.

2.2.4 Révolution et nouveaux caciques locaux.

La révolution mexicaine, arrivée assez tard au Chiapas (l'armée de Carranza n'y pénètre qu'en 1917), représentait une menace pour les deux groupes de pouvoir au Chiapas (*hacendados* des hautes terres et planteurs de café) et provoqua une alliance entre eux. Les *finqueros* armés

ont pris le contrôle de presque tout le Chiapas et ont obtenu du gouvernement central post-révolutionnaire qu'il accepte leur pouvoir politique et économique sur cet État. Interprétant à leur manière la constitution de 1917, les élites politiques et économiques sont restées en contrôle de leurs terres et de la main d'oeuvre autochtone (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 48). Le système de l'*enganche*, rendu illégal par la nouvelle constitution, est toutefois resté intact pendant de nombreuses décennies au Chiapas. Par ailleurs, les autochtones obtiennent à nouveau le droit à leur terres communales.

Après la Révolution, les autochtones des hautes terres du Chiapas tentent par tous les moyens de récupérer ou de conserver le contrôle de leur conseil municipal et de leurs terres. Le gouvernement fédéral est quant à lui déterminé à gagner le contrôle des affaires des communautés autochtones. Afin d'intégrer ces communautés dans la politique nationale et la structure de parti officielle, il doit contourner les structures de pouvoir autochtones traditionnelles, qui dans les hautes terres sont souvent isolationnistes et profondément ancrées dans la tradition.

En rupture avec le système traditionnel d'autorité, les *cabildos*, le gouvernement décrète que chaque municipe doit élire des officiers civils qui siégeront aux nouveaux « Conseils municipaux constitutionnels », des corps gouvernementaux qui représenteront leurs communautés devant les autorités de l'État et de la nation. Les tentatives du fédéral d'introduire ses agents dans les gouvernements locaux se butent toutefois à une résistance de la part des autochtones des hautes terres du Chiapas, résistance plus ou moins forte selon les régions. Par exemple, les Chamulas ont mis sur pied des stratégies pour éviter que le contrôle de leur communauté ne retourne entre les mains abusives de chefs politiques de connivence avec les autorités de l'État. C'est un comité d'anciens qui élitait chaque année le président municipal et les officiers municipaux parmi les personnes qui avaient participé aux *cargos* religieux et aux positions civiles moins élevées (Rosenbaum, 1993: 149). En beaucoup d'endroits cependant, comme dans l'immense municipe d'Ocosingo, le pouvoir reste entre les mains des grands propriétaires métis, tandis que les agglomérations autochtones n'ont droit qu'au statut de *ranchería* (hameaux).

Comme dans plusieurs communautés autochtones de Mésomérique, les systèmes de *cargos* (« charges ») religieux et civils se sont maintenus dans les hautes terres du Chiapas. Selon ces systèmes, les individus acquièrent l'estime de la communauté et du pouvoir en assumant les charges financières et rituelles de divers postes religieux ou politiques pour des périodes d'un an ou plus. Ces *cargos* sont perçus comme des services rendus à la communauté (Rosenbaum, 1993; Gossen, 1974; Vogt, 1969).

2.2.5 Les années 30 et 40: la réforme agraire.

La situation du Mexique se transforme toutefois avec l'arrivée de Lázaro Cárdenas, élu président en 1936. Désirant obtenir l'appui de la paysannerie, celui-ci décide d'appliquer, du moins en partie, la réforme agraire prévue dans la constitution de 1917. Selon la loi agraire, les

terres des anciennes *fincas* devaient être retournées aux paysans autochtones sous forme d'*ejidos* (concessions foncières). Mais les grands propriétaires terriens du Chiapas, qui pratiquent l'élevage extensif (*hacendados*) ou la culture du café (*finqueros*) négocièrent avec les pouvoirs centraux et obtinrent que la réforme agraire ait des effets limités au Chiapas: peu d'*ejidos* furent créés sur leurs propriétés, mais plusieurs villages autochtones virent confirmer leur titres communautaires.

Les maigres bénéfices des réformes pour les autochtones des hautes terres ont vite été annulés par la croissance rapide de leur population. Au fil des générations, les terres ont été divisées entre héritiers et les parcelles sont devenues insuffisantes pour subvenir aux besoins des familles. Pour acheter le maïs manquant, beaucoup d'hommes mariés ont continué à migrer à la recherche de travail temporaire rémunéré, souvent sur les haciendas (Rosenbaum, 1993: 27).

De l'époque coloniale à nos jours, les femmes des hautes terres sont restées dans les villages lorsque les hommes migraient. La division du travail selon laquelle les hommes quittent périodiquement leur communauté pour plusieurs mois et les femmes restent au foyer est devenu un des aspects usuels du mode de vie de plusieurs communautés. En l'absence des hommes, les femmes ont dû reprendre à leur charge plusieurs tâches qui incombaient traditionnellement aux hommes, tel que le travail agricole sur la parcelle familiale. Devant subvenir seules aux besoins de leurs enfants durant plusieurs mois, elles ont souvent recours à des activités artisanales comme le tissage pour gagner un peu d'argent supplémentaire. Les femmes se sont aussi retrouvées à jouer un rôle important pour la continuation de la culture autochtone en transmettant la langue, les traditions et les connaissances à leurs enfants (Rosenbaum, 1993: 29).

Rosenbaum croit cependant que cette situation n'a pas eu une répercussion positive sur la situation des femmes dans ces sociétés. Selon elle, la division du travail décrite plus haut a eu un effet profond sur la manière dont les autochtones des hautes terres du Chiapas caractérisent le genre. Les hommes sont perçus comme étant courageux et forts, capables d'affronter le danger, mais impuissants face aux Ladinos, tandis que les femmes apparaissent comme vulnérables, craintives et peureuses. L'auteure croit que ces conceptions confirmant la supériorité masculine permettent de justifier les limitations de la mobilité des femmes qui sont condamnées à rester près du foyer. Elle soutient aussi que les sentiments d'impuissance suscités chez les hommes par leur exploitation et par la perte d'autorité sur le travail de la famille étendue pourrait pousser les hommes à exercer leur autorité d'une façon oppressive à l'intérieur de la famille (Rosenbaum, 1993: 29). Ces sentiments entraînent surtout leur déresponsabilisation dans l'alcoolisme: c'est là que va échouer une grande part des salaires gagnés à l'extérieur.

2.2.6 Réformes politiques de Cardenas.

Afin de neutraliser l'opposition des grands propriétaires terriens aux programmes de son gouvernement (Réforme agraire et éducation), le président Cardenas (1934-1940) mobilisera les paysans mexicains à l'intérieur d'organisations affiliées au parti officiel issu de la révolution (*Partido de la Revolución Mexicana*). Soucieux de « mexicaniser les Indiens » selon les paroles mêmes de Cardenas, le gouvernement redouble d'effort pour miner l'autonomie autochtone en s'introduisant dans les communautés. Pour se faire, le Département pour la protection des indigènes (DPI) décrète en 1938 que les postes de présidents municipaux doivent être remplis par des candidats bilingues. La même année, le DPI recruta dans les hautes terres un groupe de jeunes hommes bilingues qui deviennent les scribes des conseils municipaux de leur communauté. On assigne aussi à ces hommes des postes dans le nouveau *Sindicato de Trabajadores Indígenas* (Syndicat des travailleurs autochtones) et dans les comités agraires de leur communauté. Ils sont également devenus les dirigeants des branches locales du parti officiel. En peu de temps, ces hommes sont arrivés à légitimer leurs positions au sein du conseil municipal de leur communauté et à apaiser la résistance des anciens en servant des *cargos* religieux.

Les nouvelles structures civiles signifient l'exclusion totale des femmes des structures de pouvoir. Selon Rosenbaum, les femmes autochtones des hautes terres étaient activement impliquées, depuis des centaines d'années, dans les *cargos* religieux et partageaient le rôle de « porteur de charge » de leur mari dans le système de *cargos* civil. À travers ces rôles, les femmes étendaient leur réseau social, développant des contacts avec les autres serveurs de *cargos* civils et religieux. Elles pouvaient ainsi devenir des membres importants de leur communauté. Toutefois, avec les mesures implantées par le gouvernement fédéral, les femmes sont écartées des charges civiles puisque les personnes nommées aux conseils municipales devaient être bilingues, savoir écrire et savoir traiter avec la bureaucratie gouvernementale ladino. Or, la plupart des femmes étaient unilingues et avaient peu de contact avec la ville de San Cristobal (Rosenbaum, 1993: 27). Ces réformes ont aussi engendré une tendance au divorce entre les *cargos* religieux et civils, associés depuis l'époque coloniale.

L'Institut national indigéniste (INI) a pour sa part contribué à la nouvelle forme de caciquisme en créant les « promoteurs bilingues » (de santé, de justice, d'éducation et de production) et les professeurs bilingues. Ces nouveaux acteurs se sont convertis en médiateurs entre la communauté, la région et le pouvoir fédéral. Ils se sont liés aux caciques et aux groupes de pouvoir régionaux et ont rapidement occupé plusieurs des postes des conseils municipaux. Depuis cette époque, Chenalhó est le municipe qui a eu entre ses présidents municipaux le plus grand nombre de professeurs bilingues de toutes les hautes terres (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 50). L'INI n'a pas inclus de femmes autochtones entre ses promoteurs en partie parce qu'elles étaient unilingues et analphabètes. Cependant, en même temps, de plus en plus de filles étaient inscrites dans les écoles, malgré la résistance de nombreux parents.

Établissant de solides liens avec les institutions et les officiers ladinos, les nouveaux caciques autochtones ont acquis un pouvoir impressionnant qu'ils ont utilisé de façon opportuniste (Rosenbaum, 1993: 27; Eber, 1995: 51). Il semble toutefois que la corruption des autorités autochtones par les autorités de San Cristobal et les grands propriétaires n'est pas un phénomène récent; elle a surtout changé de forme avec les transformations administratives.

Les gains matériels, tels que des terres et des crédits agricoles, obtenus par les communautés autochtones grâce aux politiques réformistes des années 30 et 40 ont amené celles-ci à relâcher leurs défenses face à la société ladina (Eber, 1995). Les multiples dépendances qu'elles ont développées envers les programmes et projets gouvernementaux ont aidé de nouvelles élites économiques et politiques à se former et à se maintenir en place et ont permis aux gouvernements, fédéral et de l'État, de renforcer leur présence (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 50).

2.2.7 Les années 60-70.

Plusieurs habitants des hautes terres du Chiapas désapprouvent toutefois la cooptation de leurs leaders par le gouvernement. Le contrôle que les caciques autochtones ont réussi à exercer sur le reste de la population autochtone entre en crise à partir de la fin des années 60, avec l'apparition du mouvement paysan, l'influence de partis d'opposition et d'organisations politiques nationales, ainsi que de nouvelles options religieuses dans la région des hautes terres du Chiapas.

Avec l'arrivée des missionnaires protestants dans la région dans les années 50, plusieurs ont choisi de changer leur religion et se sont convertis au Protestantisme. Il semble que ces conversions aient été en partie motivées par une désapprobation quant à la manipulation de la religion par les caciques, qui l'utilisent pour servir leurs intérêts. Elles permettent en outre au converti d'échapper au fardeau économique des *cargos* et aux interminables libations qui accompagnent les fêtes. Elles sont perçues comme une contestation des structures politiques « traditionnelles » par les autorités autochtones des municipes des hautes terres qui réagissent en expulsant des milliers de convertis de leur communauté. À San Juan Chamula, on s'est ainsi débarrassé de nombreux dissidents potentiels. Par comparaison, les expulsions réalisées dans les autres municipes de Los Altos, comme à Chenalhó, ont été moins massives (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 50). Par rapport au pouvoir de l'État, les protestants enseignent la nécessité de la loyauté.

La théologie de la libération s'implante aussi au Chiapas vers la fin des années 60, avec Mgr Ruiz, qui au cours de ses premières années à la tête de l'évêché de San Cristobal de las Casas, s'est familiarisé avec la situation des autochtones et s'est converti en défenseur des droits des pauvres et marginalisés du Chiapas. Les prêtres et catéchistes qui adhèrent au mouvement catholique de Ruiz organisent leurs communautés en groupes de fidèles qui lisent la Bible,

rattachent son enseignement aux différents aspects de leur vie et sont amenés à une remise en question des structures politiques existantes au niveau local et national.

Avec la tenue du Congrès autochtone à San Cristóbal en 1974 (où l'Église a joué un rôle important), les autochtones ont commencé à s'organiser politiquement au Chiapas, réclamant le respect de leurs droits, de meilleurs salaires et conditions de vie. La majeure partie des organisations paysannes actuelles ont surgi à partir du nouveau mouvement agraire de cette époque, dirigé par la *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos* (CIOAC, créée en 1976 par le Parti communiste mexicain) et l'*Organización Campesina Emiliano Zapata* (OCEZ, créée en 1980 par des groupes maoïstes) Dans les années 70, ces organisations indépendantes de l'État se sont heurtées à une dure répression et une grande partie des dirigeants a été assassinée (García de León, 1995: 19). Pour contenir l'expansion du mouvement paysan, en plus de la répression, le gouvernement joue la carte du développement rural et met sur pied une panoplie de nouveaux organismes d'assistance, de crédit et de production, au Chiapas et dans le reste du pays, comme INMECAFE, qui achetait le café à prix garanti (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 51).

Depuis les années 70 toutefois, les crises économiques récurrentes forcent le gouvernement à s'orienter vers l'utilisation de ressources locales pour résoudre les problèmes des populations dites « marginalisées ». Celui-ci encourage l'utilisation des cultures et coutumes locales comme une source de revenus et promeut par exemple la création de coopératives et d'organisations d'artisanat. Le développement des coopératives, une tentative du gouvernement pour récupérer le mouvement paysan, offre aux autochtones des espaces d'organisation alternatifs. L'intervention de l'État, jusque là dirigée presque exclusivement vers les hommes, s'ouvre maintenant aux femmes autochtones (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 52-3).

L'augmentation constante de la population ainsi que l'arrivée d'environ 100 000 réfugiés Guatémaltèques au Chiapas ont aggravé les problèmes de pauvreté et le manque de terre et ont contribué à baisser le prix de la main d'oeuvre. Pour subvenir aux besoins de leurs enfants, les femmes autochtones ont dû trouver des revenus alternatifs tels que la vente de légumes et la production artisanale. Profitant d'une certaine aide gouvernementale, elles forment également des coopératives, se frappant toutefois à la résistance ou à l'ingérence des hommes et des caciques des villages. Vers la fin des années 80, des femmes de plusieurs municipes de la région de Los Altos, incluant Chenalhó, joignent des organisations indépendantes d'artisanes (Jpas Joloviletik et Jolom Mayaetik). Plusieurs groupes et organisations non-gouvernementales travaillant à l'amélioration de la situation des femmes autochtones du Chiapas commencent aussi à cette époque à être assez actives dans la région, en proposant différents projets de santé, d'éducation et de sensibilisation quant à la violence contre les femmes.

Dans les années 80, les politiciens du PRI délaissent les politiques agraires traditionnelles qui leur avait permis de maintenir leur poigne politique sur la paysannerie. Le virage vers la droite entraînera des changements importants dans le paysage politique mexicain et chiapanèque.

Les partis d'oppositions affermissent leur présence vers la fin des années 70 et durant les années 80. Dans Chenalhó, le Parti socialiste des travailleurs (PST) (qui pratique une politique où alternent l'alliance et l'opposition face au pouvoir) a acquis une influence significative durant cette période. Les groupes de pouvoir traditionnels liés au PRI ont dirigé une violente persécution contre les militants du PST, sans arriver à éliminer sa présence dans le municipe. À la fin des années 80, le PST, dont la crédibilité était remise en question par la corruption d'un de ses dirigeants, s'est transformé en Parti du Front Cardéniste de Reconstruction Nationale (PFCRN). Ce dernier toujours actif mais considérablement affaibli, a perdu la majorité de ses supporters qui sont allés rejoindre les rangs du Parti révolutionnaire institutionnel (PRI), au pouvoir depuis plus de 70 ans, ou du nouveau parti d'opposition de centre gauche, le Parti de la révolution démocratique (PRD). Aux élections de 1994, Amado Avendaño, candidat (défait) du PRD au poste de gouverneur du Chiapas, a obtenu la majorité des votes dans Chenalhó (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 51).

Les événements plus récents qui ont marqué l'histoire de la région seront abordés au cours du prochain chapitre portant sur le développement de l'Armée zapatiste de libération nationale et sur la position adoptée par l'organisation quant à la condition des femmes autochtones. Avant d'entreprendre une analyse de ce dernier sujet, il nous paraît cependant important de tracer un portrait sommaire de l'organisation de la vie dans les communautés autochtones du Chiapas.

2.3 Un idéal de complémentarité: survol ethnographique de la région des hautes terres.

La section suivante résumera les observations ethnographiques réalisées sur les autochtones tzotzils et tzeltals des hautes terres du Chiapas. Nous nous sommes plus particulièrement intéressée aux descriptions que certains auteurs ont faites des rapports entre hommes et femmes dans la famille et la communauté: la structure de la famille, le mariage, la division sexuelle du travail, les droits de propriété, la socialisation des enfants et la participation des hommes et des femmes aux structures sociales, politiques et religieuses de leur communauté. Quatre études anthropologiques importantes réalisées sur les autochtones des hautes terres ont été utilisées: Il s'agit des recherches de Christian Deverre, sur les Tzotzils et les Tzeltals, d'Alfonso Villa Rojas, sur les Tzeltals, d'Alain Breton sur les Tzeltals de Bachajon et d'Evon Z. Vogt sur les Tzotzils de Zinacantan. Nous avons également utilisé deux ethnographies plus

récentes portant spécifiquement sur les rapports de genre chez les Tzotzils, soit l'étude que Brenda Rosenbaum a réalisée à Chamula et le travail de Christine Eber à Chenalhó.

L'information recueillie dans cette section permettra de contextualiser la participation des femmes dans l'Armée zapatiste de libération nationale et de mieux comprendre les positions de l'organisation concernant les femmes. Nous avons choisi de nous concentrer sur les cultures autochtones des hautes terres du Chiapas d'abord en raison de l'abondance des études réalisées à ce sujet. Ce choix a également été motivé par l'influence des cultures de cette région sur les communautés qui ont colonisé la région de la Selva Lacandona (où s'est d'abord formé l'EZLN). Une majorité des immigrants établis dans la Selva proviennent en effet des zones tzeltales et des haciendas de la forêt (qui employaient de nombreux habitants des hautes terres). Si par certains aspects, la colonisation constitue une rupture, en particulier en ce qui touche l'organisation sociale, il existe une certaine continuité des formes de vie entre les zones colonisées et les lieux d'origine des migrants, entre autres dans la production et dans la commercialisation (Deverre, 1980). Les témoignages des femmes autochtones provenant de ces deux régions, tels que compilés dans des documents d'ateliers réalisés après le soulèvement zapatiste ou tels que recueillis par des journalistes et des anthropologues, suggèrent également des ressemblances importantes entre les deux populations (des hautes terres et de la Selva) quant à leurs conceptions des relations entre hommes et femmes et les pratiques s'y rapportant. En outre, la région des hautes terres compte de nombreux sympathisants zapatistes et plusieurs communautés de cette région auraient participé activement aux discussions visant à définir les droits et les responsabilités des femmes à l'intérieur du projet zapatiste.

2.3.1 La répartition ethnique dans les hautes terres du Chiapas.

Les Tzeltals et les Tzotzils (groupes linguistiques étroitement apparentés appartenant à la famille linguistique maya) se partagent la partie centrale de l'État du Chiapas, un vaste territoire dont la plus grande partie est située entre 1500 et 2500 mètres d'altitude, sur les hauts plateaux. La zone sud se caractérise par des vallées et un relief en pente douce. La zone centrale est la région la plus élevée et accidentée. Elle est également la plus pauvre en raison du terrain escarpé, de la forte pression démographique, de l'isolement et des faibles opportunités économiques des communautés, les plus conservatrices et méfiantes de la région, selon Villa Rojas. Au nord, à partir du prolongement des hauts plateaux, le terrain descend progressivement vers la plaine côtière du golfe atlantique.

Les Tzeltals occupent la région située à l'est de celle des Tzotzils. Les membres des deux ethnies se regroupent en plusieurs communautés, formant des unités sociales et culturelles distinctes. Chaque communauté a ses propres terres, sa propre forme de dialecte, ses ressources économiques, son artisanat et ses particularités culturelles. Les limites territoriales de ces communautés ne coïncident pas toujours avec celles des municipes puisque selon la constitution politique du Mexique, seulement les communautés contenant un nombre suffisant d'habitants

peuvent parvenir au statut de municipe. Les communautés consistent généralement en une ville centrale, et plusieurs hameaux éparpillés dans le municipe. La ville est le centre politique, religieux et commercial de la communauté. Les autorités municipales y exercent leurs fonctions. L'église et les magasins y sont situés. En général, des Ladinós résident dans ces centres, mais certaines communautés refusent de les accepter de façon permanente.

La plupart des autochtones et une partie de Ladinós sont agriculteurs. La meilleure terre est communément entre les mains des Ladinós. La seule production agricole et artisanale autochtone des communautés tzeltals et tzotzils est insuffisante pour couvrir leur subsistance. Au point de vue alimentaire d'abord, les besoins de la famille sont rarement couverts intégralement et les individus doivent acquérir les produits alimentaires de base qui ne peuvent être produits localement: sel, huile, café (pour les communautés des terres froides) et une part croissante des céréales et légumineuses (maïs, haricots, que les parcelles exigües et délavées ne produisent plus suffisamment). Certains produits manufacturés doivent aussi être acquis à l'extérieur: produits métallurgiques, dont les outils indispensables, matières premières d'activités artisanales (coton, cuir, etc.). La vie rituelle impose également la consommation massive de produits dont l'élaboration ne peut être communautaire: les bougies, cigarettes, pétards, fusées, etc. et surtout l'alcool (Deverre, 1980: 65). Les autochtones doivent donc commercialiser leurs produits agricoles et artisanaux, et souvent, effectuer un travail salarié.

2.3.2 La division du travail.

Selon la description que Vogt fait du mode de vie des Tzotzils de Zinacantan, les journées commencent avant l'aube pour les femmes qui, au réveil, doivent raviver le feu, amener le bois pour le feu, faire bouillir un pot de haricots, moudre le maïs et fabriquer les tortillas. Les hommes n'ont pas de tâche urgente à effectuer si tôt le matin et peuvent rester au lit ou se visiter entre eux. Vers 7 ou 8 heures, suffisamment de tortillas sont faites pour commencer le repas du matin. Les hommes s'assoient en demi cercle et se font servir par les femmes de l'eau, des tortillas, des fèves ou des légumes et du café sucré. Les femmes grignotent tout en cuisinant, nourrissent les enfants, finissent les restes de nourriture laissés par les hommes et finissent leur repas lorsque ceux-ci partent (Vogt, 1970).

Après le déjeuner, une des femmes ou des filles de la maisonnée sort les moutons de leurs enclos et les conduit au pâturage. Une fois arrivée, elle s'installe pour tisser, utilisant la technique du métier suspendu (*telar de cintura*), tout en surveillant le troupeau. Les autres femmes et filles vont laver les vêtements et puiser l'eau, ou vont collecter le bois pour le feu. Ces tâches demandent parfois une heure et demie de marche dans la forêt, pieds nus. Elles reviennent avec de lourdes charges attachées sur leur dos. Les bébés qu'elles allaitent encore accompagnent leur mère dans ces activités, arrimés à leur dos ou assis sur la pile de bois ou le contenant d'eau que leur mère ramène. Les hommes qui ne travaillent pas dans les basses terres

cultivent le maïs, les fèves ou les courges sur le lopin de terre adjacent à leur habitation, réparent une clôture ou vont au centre de Zinacantan pour accomplir des tâches économiques ou rituelles (Vogt, 1970).

Les hommes qui peuvent revenir manger à la maison et les femmes se rassemblent à nouveau pour le repas du midi. Le déroulement s'apparente à celui du déjeuner. Durant l'après-midi, les hommes et les garçons continuent les tâches de l'avant-midi, alors que leurs femmes et leurs soeurs accomplissent habituellement des tâches plus légères que celles de la matinée. Elles tissent, cuisinent, s'occupent des enfants ou discutent entre elles. Le troisième repas de la journée est servi au coucher du soleil et est suivi par une période de visite. Vers 8 heures, la famille est généralement déjà endormie (Vogt, 1970).

Vogt affirme que chez les Tzotzils, chaque sexe contrôle des capacités technologiques qui sont requises pour l'opération réussie de toute unité domestique: les hommes doivent cultiver et ramener à la maison le maïs tandis que les femmes doivent faire les tortillas. La relation du mariage permettrait une union entre « spécialistes technologiques » (Vogt, 1970).

Eber s'est intéressée à cette vision d'une relation de complémentarité entre maris et femmes chez les Tzotzils de Chenalhó. Selon elle, les Pedranos (nom donné aux habitants de ce municipio) disent que les hommes et les femmes sont indispensables l'un pour l'autre. Ils croient que sans son compagnon ou sa compagne, un individu ne peut être un vrai homme ou une vraie femme. Les vrais hommes plantent et récoltent le maïs et les vraies femmes transforment le maïs en nourriture pour les humains. Les hommes travaillent dans les champs de maïs et de haricots et les femmes travaillent à l'intérieur et autour de la maison, récoltant des légumes et des fruits, et préparant et servant la nourriture, s'occupant des enfants et des animaux et tissant et brodant. L'auteure précise toutefois que la division des tâches reste flexible, mais que la complémentarité n'apparaît pas aussi claire dans la vie de tous les jours. Les hommes peuvent compter sur la contribution des femmes dans les travaux aux champs durant une partie de l'année. De leur côté, les « bons » époux peuvent aider leurs femmes à s'occuper des enfants et à accomplir certaines des tâches domestiques mais cette contribution aux travaux féminins n'est pas requise des hommes. si bien que plusieurs d'entre eux y échappent. Eber écrit aussi que le travail des femmes ne semble jamais se terminer et que même malades ou ivres¹², elles continuent d'accomplir leurs tâches quotidiennes. Elles s'affairent également lorsqu'elles reçoivent des invités, craignant que le visiteur puisse croire qu'elles sont paresseuses et lance une rumeur à ce sujet. Par contre, les femmes laissent dormir les hommes qui ont trop bu ou qui sont malades (Eber, 1995: 67).

Selon Eber, la crise au début des années 80 aurait affecté la relation de complémentarité entre les travaux de chaque sexe. Rappelons que l'État mexicain face à une chute des revenus

¹² Durant les cérémonies religieuses traditionnelles à Chenalhó, comme ailleurs dans les hautes terres, la consommation d'alcool par les hommes et les femmes est rituelle. Les femmes s'enivrent cependant moins que les hommes.

pétroliers et à une dette extérieure immense (80 milliards dollars U.S.) a réduit considérablement ses dépenses sociales, ce qui a accentué la pauvreté dans les campagnes. Le rôle des hommes comme pourvoyeurs s'est affaibli et plusieurs Pedranas ont dû augmenter leur contribution au budget de la famille en accomplissant des travaux supplémentaires: en vendant des produits agricoles ou en fabricant et en vendant des tissages, de la poterie et de la *chicha* (bière de maïs). L'auteure soutient qu'aujourd'hui, dans les hameaux, les femmes peuvent survivre sans se marier, si elles vendent leur tissage ou des produits agricoles pour acheter le maïs (Eber, 1995: 80). Eber croit que cette relative indépendance économique acquise par certaines femmes affecte les relations de pouvoir dans la famille.

Dans son livre Indiens ou paysans, Deverre soutient que la division du travail au sein des familles tzotziles et tzeltales est assez limitée. Si les semailles du maïs sont effectuées exclusivement par les hommes, toutes les autres opérations regroupent les deux sexes, sous la direction des hommes dans les principaux moments de la culture du maïs. Les autres cultures peuvent être entièrement effectuées par les femmes, certaines activités artisanales et d'élevage leur étant exclusivement attribuées. Selon l'auteur, la continuité du travail sur les terres communautaires est assurée par les femmes (Deverre, 1980).

L'auteur arrive à cette conclusion sur la division limitée du travail en ignorant complètement les tâches domestiques (auxquelles ne participent pas ou peu les hommes). Sa perspective amène toutefois un élément important: il semble que « le contrôle des capacités technologiques des hommes » concernant la culture du maïs, repose plus sur un ordre symbolique que sur la répartition réelle des tâches.

Sauf pour la culture du maïs, des haricots et des légumes, les activités agricoles varient selon les régions tzotziles et tzeltales (café, canne à sucre, élevage de moutons, etc.). La participation importante des femmes à celles-ci semble, elle, constante.

Dans son livre sur les Tzeltals de Bachajon, Breton s'attarde à décrire cette participation. Selon l'auteur, les femmes participent occasionnellement aux labeurs liés à la culture du maïs. La milpa traditionnelle soutient l'économie domestique, caractérisée par l'autosubsistance. Chaque famille nucléaire cultive en moyenne un hectare de maïs (des courges sont aussi cultivées dans la milpa) (Breton, 1979). De plus, les femmes assurent l'entière transformation du maïs (égrenage, cuisson, broyage, confection des tortillas). Elles prennent également une part active à l'entretien des plants de café comme à la récolte de ceux-ci et des haricots. On cultive le café à proximité de la maison, dans le prolongement ou autour de l'espace domestique. Ainsi, lors des grands travaux agricoles menés par les hommes, les femmes peuvent assumer les tâches d'entretien et de surveillance sans s'éloigner de leur logis (une partie de la récolte est destinée à l'usage domestique et l'autre à la vente). À Bachajon, la fabrication du sucre nécessite aussi la coopération de quatre à cinq hommes et des femmes (épouses, filles). Les hommes s'occupent de

la coupe et du broyage des cannes alors que les femmes se chargent de la cuisson. Les Bachajontecos entretiennent aussi un jardin à proximité de la maison: un peu de maïs, des haricots, des choux, des radis, divers légumes et quelques arbres fruitiers (Breton, 1979).

Selon Villa Rojas, dans une étude plus générale sur la région tzeltale, s'occuper de la milpa, qui en plus du maïs, produit aussi des courges, du manioc et des arachides, est le travail des hommes. L'auteur spécifie toutefois que les femmes aident à des tâches « légères » (Villa Rojas, 1995: 403). Ce qualificatif (qui provient soit des Tzeltals eux-mêmes, soit de l'auteur) ne paraît toutefois pas correspondre à la description que l'auteur fait des tâches en question. Selon Villa Rojas, l'ensemencement, qui ne requiert pas beaucoup d'effort, est considéré comme un travail exclusivement masculin. Les femmes peuvent participer à semer le piment, mais les trous dans la terre ne peuvent être fait que par les hommes, qui utilisent le bâton à fouir. Les femmes aident leur mari à effectuer le sarclage, une tâche qu'elles exécutent parfois entièrement en l'absence des hommes qui vont travailler à Tapachula comme *peones* sur les plantations de café. En octobre, lorsque la milpa a atteint sa maturité, tous les membres de la famille (les hommes, les femmes et les enfants) contribuent à la tâche du « *dobla* », c'est à dire de plier la tige des plants pour que les épis sèchent et qu'ils puissent plus tard être entreposés dans la grange. La famille au complet participe aussi à la récolte (Villa Rojas, 1995: 390-2).

Il revient aux hommes de couper et de transporter le bois. Les femmes peuvent toutefois effectuer ces tâches au besoin. Elles sont habiles à utiliser la hache et la machette. Puiser l'eau de la rivière ou de la fontaine est un travail de femme. Le lavage et les tâches de la cuisine sont effectués par les femmes, tout comme celles de filer, de tricoter, de coudre, de broder et de travailler l'argile. La confection d'articles en palmes (matelas et chapeau) en bois, en pierre, ou en cuir est une activité d'homme. C'est la même chose pour la vannerie, mais les femmes peuvent aider (Villa Rojas, 1995: 404).

2.3.3 Enfance et adolescence.

Plusieurs auteurs ont mentionné que les hommes tzeltals et tzotzils désirent des fils plutôt que des filles. Deverre explique cette préférence par la nécessité de pouvoir disposer d'une main-d'oeuvre abondante. Plus la famille sera importante et plus elle aura de chances de subvenir à ses besoins, à condition, bien sûr, que le rapport entre les producteurs et les non-producteurs ne baisse pas, d'où l'accueil plus chaleureux réservé aux naissances masculines (et dans la limite, rapidement atteinte, des terres disponibles) (Deverre, 1980: 62).

Selon Rosenbaum, à Chamula, les mères comme les pères préfèrent souvent des enfants de leur propre sexe. Les hommes désirent des fils pour leur compagnie, pour qu'ils travaillent avec eux et les accompagnent à la ferme et dans les basses terres. Les femmes veulent des filles pour les aider dans leurs tâches et pour leur parler. L'auteure soutient que les filles ne sont pas considérées plus comme une charge que les fils puisqu'elles apportent aussi une contribution

importante au foyer. Les deux parents désirent fortement des enfants pour la compagnie qu'ils représentent. Les parents disent aussi que les enfants leur permettent d'exercer du pouvoir, puisqu'ils se font obéir d'eux. Les enfants accomplissent les tâches domestiques et contribuent à l'économie familiale à partir de l'âge de 10 ans et ne sont pas vus comme un fardeau (Rosenbaum, 1993: 41).

Vogt, qui s'est entre autres intéressé aux relations à l'intérieur de la famille tzotzile, décrit les parents comme étant très affectueux avec leurs enfants. Les bébés sont complètement sevrés à la naissance d'un nouvel enfant, mais reçoivent des soins et une attention suivis jusqu'à l'âge de 3 ans. Entre 3 et 9 ans, la vie devient cependant plus difficile pour les enfants, qui reçoivent peu d'affection ou d'attention et doivent obéir aux commandes des autres membres de la famille. Les jeunes filles commencent très jeunes à participer aux activités des femmes (tisser, cuisiner, s'occuper de leurs jeunes frères et soeurs, ramasser le bois et l'eau).

Vogt soutient que cette période est cependant plus difficile pour les garçons qui, avant l'âge de 9 ans, ne suivent pas leur père aux champs et restent dans un environnement composé surtout de femmes, avec les seules responsabilités de ramener les poules ou d'amuser le bébé. On s'attend à ce qu'ils occupent leur temps à s'amuser par eux-mêmes. Ils n'ont pas l'opportunité de se préparer pour le lourd travail de cultivateur qu'ils devront effectuer plus tard. Les garçons accompagnent leur père dans les basses terres lorsqu'ils ont 9 ou 10 ans. Vers l'âge de 16 ou 17 ans, ils commencent à penser à se fiancer et travaillent pour accumuler l'argent nécessaire aux rituels entourant la cour et le mariage. Les filles contribuent substantiellement au travail de la maisonnée dès l'âge de 7 ou 8 ans. À 10 ou onze ans, elles sont en général constamment occupées à aider les femmes. Elles sont généralement fiancées vers 15 ou 16 ans, et mariées vers 17 ou 18 (Vogt, 1970).

La participation progressive des enfants aux travaux des adultes suit un modèle similaire chez les Tzeltals, d'après les descriptions de Breton et de Deverre. Selon Deverre, aucune division spéciale n'est établie sur la base de l'âge: dès qu'ils ont atteint cinq ou six ans, les garçons et les fillettes contribuent aux travaux des adultes. Si les tâches les plus aisées leur sont réservées, il ne semble pas que certaines activités leur soient explicitement interdites (Deverre, 1980: 61). Chez les Tzeltals de Bachajon, il est convenu que les enfants de sexe masculin travaillent avec leur père dès l'âge de huit ou dix ans (plus tard s'ils sont scolarisés) (Breton, 1979).

Rosenbaum, dans son étude sur les Tzotzils de Chamula, donne un aperçu intéressant des transformations de l'identité de genre lors du passage de l'enfance à l'âge adulte, chez l'homme et la femme. Comme Vogt, elle souligne aussi que les garçons grandissent dans des maisonnées où ils sont entourés principalement de femmes. Pendant la première décade de leur

vie, il n'y a pas de différence majeure entre les activités des garçons et les filles qui jouent ensemble et emmènent ensemble les moutons au pâturage. Ils partagent aussi plusieurs autres tâches, comme celles de puiser l'eau, de moudre le maïs, de s'occuper des plus jeunes enfants, d'aider leurs parents à la milpa et de préparer la laine pour le tissage. Si leur père plante une milpa, les garçons commencent à l'accompagner au champ vers l'âge de huit ans (Rosenbaum, 1993: 43).

Les garçons traversent de grands changements lors de la puberté, lorsqu'une séparation stricte se fait entre les sexes. Ils sont initiés au travail salarié sur une ferme ou dans les basses terres vers l'âge de 12 ou 13 ans. Ils doivent alors abandonner la sécurité de la famille, quitter leurs maisons et leurs communautés, et partir pour des périodes de plusieurs semaines, pour travailler dans un environnement étranger et souvent hostile. Leur identité comme hommes est marquée par la discontinuité expérimentée durant cette période. En s'intégrant au monde masculin, ils sont amenés à rejeter plusieurs tâches considérées comme étant de nature "féminine" et qu'ils pouvaient avoir eu plaisir à accomplir, par exemple les activités qui se rapportent aux moutons. Le jeune homme est aussi amené à s'identifier en opposition aux femmes. Il est encouragé dans cette direction par son nouveau groupe de référence, ses pairs, qui le socialise à adopter des comportements appropriés aux hommes, tels que boire et conquérir les femmes. Vers l'âge de 18 ans, la plupart des jeunes hommes ont effectué plusieurs types de travaux, tels que le travail sur la ferme, le travail salarié sous les ordres d'un patron de Chamula ou de Zinacantan dans les basses terres, le travail de domestique à San Cristobal ou de vendeur de glaces dans une ville. Ils se sont rendus dans des lieux éloignés, ont appris l'espagnol, et ont appris à faire affaire avec les Ladinos sur les fermes. Ils sentent que ces connaissances leur donnent une supériorité sur les femmes. Durant cette période, les garçons peuvent ressentir une forte tension entre les valeurs et les traditions de Chamula et le monde Ladino. S'ils ressentent de l'insécurité et un malaise à cause de leur faible connaissance de la langue espagnole et de la culture ladina, ils se sentent aussi attirés par le confort matériel, les produits et les façons de faire ladinos et peuvent questionner la valeur de leur identité chamula (Rosenbaum, 1993; 45-6).

Selon Rosenbaum, les filles ne vivent pas ces frustrations et ces tentations et leur identité chamula reste forte et sans remise en question. Vers l'âge de 10 ans, les filles commencent à faire les tortillas. Elles sont initiées à l'art de filer la laine et de tisser vers l'âge de 12 ou 13 ans. Elles apprennent aussi à teindre, à feutrer la laine ainsi qu'à coudre. Les techniques textiles représentent un long apprentissage qui demande beaucoup de patience. L'auteure soutient qu'on enseigne à plusieurs filles à utiliser la binette, à planter, à sarcler et à récolter la milpa, un travail qu'elles trouvent forçant mais beaucoup plus facile à apprendre que le tissage. Les femmes continuent à garder les moutons jusqu'à ce que leurs propres enfants puissent prendre la relève. Vers l'âge de 16 ans, les filles ont terminé leur apprentissage. Elles n'ont eu que quelques occasions de voyager à San Cristobal ou dans les villes autochtones voisines, telles que Zinacantan et Tenejapa. Elles parlent peu ou pas l'espagnol et ont peu de contact avec les

individus autres que les membres de leur famille et de leur communauté. Contrairement aux garçons qui passent une bonne partie de leur temps avec leur groupe d'amis, la vie des filles tourne autour du foyer où elles sont occupées toute la journée. Au cours des dernières années toutefois, les jeunes femmes de Chamula ont commencé à voyager en petits groupes de parents ou amis à San Cristobal pour vendre leurs tissages et broderies, des poupées en tissus, des bracelets et des légumes. Elles apprennent à faire affaire avec des acheteurs ladinos, utilisant le peu d'espagnol qu'elles connaissent. On s'attend toutefois à ce que les jeunes femmes restent sous le contrôle de leurs parents jusqu'à leur mariage, même lorsqu'elles sont économiquement indépendantes (Rosenbaum, 1993: 45).

Le respect de l'autorité du père et ensuite de celle du mari est aussi requis des jeunes filles et des femmes de Chenalhó, selon Eber. Elles doivent rester près de la maison et ne doivent pas avoir de contact avec des étrangers. Selon l'auteure, les jeunes femmes obéissent à ces attentes (Eber, 1995: 67).

À Chamula, à l'exception des frères et soeurs et des cousins qui vivent à côté, les garçons et les filles ont peu de contacts entre eux, jusqu'à ce qu'ils se marient. Les filles ne doivent ni parler, ni sourire aux garçons et aux hommes, et apprennent à éviter le contact des yeux avec eux. Les garçons et les hommes se voient interdire d'initier une conversation avec les filles ou les femmes sur le chemin, mais plusieurs le font malgré l'interdiction, encouragés par leurs amis à prouver leur masculinité. Dès le jeune âge, les filles apprennent à avoir peur des hommes. On leur enseigne que les hommes cherchent à les « voler » (*robar*) de leurs parents, sans compensation adéquate. Depuis l'âge de 10 ans, elles craignent de rencontrer des garçons ou des hommes sur le chemin lorsqu'elles sortent et préfèrent se déplacer avec une compagne. Elles ont peur d'être violées et craignent aussi que les hommes cherchent à initier une conversation avec elles sur la route. Lorsque cette dernière situation se produit, elle risque fort d'entraîner des problèmes pour la jeune femme. Même si elle repousse l'homme, il arrive fréquemment que celui-ci lance la rumeur voulant qu'elle ait répondu favorablement à ses avances, pour se venger ou pour amener les parents à forcer leur fille à le marier. En plus de la honte et de la frustration que ces rumeurs occasionnent pour la jeune femme dont la réputation est salie, elles peuvent également entraîner l'humiliation pour ses parents et la perte de leur confiance à son égard. Ces rumeurs disparaissent souvent comme elles sont venues, lorsque l'attention des membres de la communauté s'arrête sur une autre situation (Rosenbaum, 1993: 46-9).

2.3.4 Mariage.

Selon Vogt, la série de rituels et de transactions économiques et sociales complexes qui caractérisent la cour et le mariage chez les Tzotzils de Zinacantan, visent à sortir la femme de son groupe domestique et l'installer de façon permanente dans le groupe de son mari. Après avoir choisi la fille qu'il veut épouser, le jeune homme doit d'abord persuader ses parents de la validité de son choix. Après cette première étape, la famille du garçon, accompagnée de deux

demandeurs, se rend chez la famille de la fille pour la demander à son père, lui offrant des bouteilles d'aguardiente. Ce dernier refuse d'abord et la requête dure une partie de la nuit. La cour commence formellement lorsque le père accepte finalement son premier verre d'alcool. Le paiement versé durant cette période par le jeune homme et sa famille prend plusieurs formes: de larges paniers de fruits, du rhum et de plus petits cadeaux de maïs, fèves, tortillas et liqueur ainsi que le travail que le garçon effectue pour son futur beau-père, autour de la maison ou dans ses champs. Le père de la fille peut décider à tout moment de refuser de donner sa fille. Il devra alors retourner les cadeaux. Cette période peut durer jusqu'à deux ans, jusqu'à ce que la famille du garçon décide qu'on a suffisamment dépensé pour la future épouse. Durant cette étape, les liens entre les deux familles sont graduellement cimentés par le paiement du prix de la mariée. Lors de la cérémonie de « l'entrée dans la maison », le père fait la transaction finale et accepte le garçon dans sa maison et sa famille. Cet événement sera suivi des trois cérémonies de mariage: une cérémonie civile, une cérémonie à l'église et finalement une cérémonie à la maison. La longue période de fiançailles et les multiples cérémonies de mariage servent à perpétuer les structures sociales zinacantecas, à créer un mariage stable et à préparer la nouvelle épouse et le nouveau mari à leurs rôles d'adultes responsables. Durant la dernière étape du mariage, le représentant des parents des mariés recommande au mari de travailler fort, de pourvoir aux besoins de sa femme et de ne pas la battre. Il recommande à la femme d'obéir à son mari, de lui donner de la nourriture lorsqu'il a faim, de se lever tôt le matin et de ne pas être paresseuse. Il recommande finalement à la mère du mari d'être bonne avec sa belle-fille; cette relation est particulièrement cruciale vu la résidence virilocale. Si, une fois la jeune femme mariée, elle quitte son mari, son père n'aura pas à repayer l'argent dépensé durant la cour (Vogt, 1970).

La description que Villa Rojas fait du mariage traditionnel chez les Tzeltals ressemble en plusieurs points à celle que nous venons de résumer, avec quelques variantes. Selon l'auteur, il s'agit d'un arrangement entre deux familles. Les parents du jeune homme, avec son approbation, sélectionnent la mariée et commencent les visites à la maison de la jeune fille, pour en faire la demande. Ils effectuent ces visites durant plusieurs mois, à la tombée du jour, apportant des bouteilles d'aguardiente. Le jeune homme se présente à la noce avec des tortillas, des oeufs, du piment, de l'eau-de-vie, des haricots, des *tamales* (pâtes de maïs) et du *pozole* (bouillie de maïs). Il remet ces articles à la famille de la mariée, ce qui représente ce que les parents de la jeune femme ont dépensé pour elle durant son enfance. Une fois le mariage terminé, le garçon reste dans la maison de ses beaux-parents pour remplir le prix de la mariée. Ce service, qui consiste à aider son beau-père dans la milpa et autres tâches, dure en général un an ou moins.

Après la première année de mariage, si le couple s'entend bien ensemble, l'homme doit faire un présent encore plus volumineux d'eau-de-vie et de nourriture à la famille de la mariée. Le but de cette cérémonie est de célébrer le succès du couple et de l'union qui existera entre les deux familles. Par contre, si le couple ne s'est pas bien entendu durant la première année et que

l'union est annulée par la faute de la femme, ses parents doivent redonner tout ce qu'ils ont reçu durant la première cérémonie (Villa Rojas, 1995: 416).

L'auteur parle d'une autre forme de mariage, qui existe dans les groupes tzeltals très traditionnels et qui commence avec l'enlèvement de la jeune fille. On procède ainsi lorsqu'elle n'a pas de père ou d'homme important représentant la maison. Les hommes de la famille du garçon se rendent à la maison de la fille autour de minuit, la saisissent et l'amène chez les parents du garçon, soit en persuadant sa mère avec de la liqueur ou par la force. L'union devient formellement reconnue après que la famille du garçon a calmé la colère des proches de la jeune femme avec des bouteilles d'alcool (Villa Rojas, 1995: 416).

Toujours selon le même auteur, dans les communautés tzeltales moins conservatrices, ces formes traditionnelles de mariage sont remplacées par des pratiques ladinas. Le mariage n'est plus perçu comme un contrat entre deux lignages ou deux familles mais comme un accord entre deux individus. Dans ces communautés, la cérémonie catholique a gagné en importance et les relations sexuelles pré-maritales sont fréquentes (Villa Rojas, 1995: 417).

Dans son étude sur les Tzotzils de Chamula, Rosenbaum a aussi rapporté l'existence de deux différentes façons d'obtenir le mariage. Le jeune homme, aidé de ses parents, peut demander la main de la fille aux parents de celle-ci, ce qui sera suivi par une série de rituels compliqués s'étalant sur quelques semaines. Il peut aussi tenter de parler à la jeune femme et la convaincre d'accepter de le marier, sans chercher à obtenir le consentement de son père. La société chamula accorde le respect et le prestige aux hommes sur la base de leur âge et des cargos religieux et civils qu'ils ont servis. Le principe de séniorité dicte aux jeunes hommes de montrer un respect pour le statut supérieur des hommes âgés. Idéalement, le prétendant acquiert les droits sur une jeune fille avec humilité, respect, et une série de dons qui exprime son intention de créer une relation durable avec les parents de la jeune femme. Si un homme obtient la main d'une femme de façon traditionnelle, il renforce le statu quo en respectant l'autorité et en reconnaissant les droits du père sur sa fille. Au contraire, un homme qui tente de convaincre une jeune femme de l'accepter sans le consentement de son père attaque directement la position du père et indirectement l'ordre social traditionnel (Rosenbaum, 1993: 48).

Eber, qui décrit les fiançailles et le mariage à Chenalhó, mentionne un détail intéressant concernant le rôle plutôt passif des jeunes filles durant ces étapes importantes de leur vie. L'auteure soutient que si les choses tournent mal dans le couple durant les premières années du mariage, la jeune fille ne sera pas blâmée puisqu'elle n'a pas choisi son mari (Eber, 1995: 77).

2.3.5 La résidence après le mariage.

La résidence est en général patrilocale chez les Tzotzils et les Tzeltals. Même dans les communautés où le « service aux beaux-parents » est de rigueur, il ne dure que quelques mois, après lesquels le jeune couple réintègre la résidence des parents du jeune homme. Ainsi, comme

nous l'avons vu plus haut, chez les Tzotzils de Chamula et de Chenalhó, après le mariage, l'homme reste dans la famille de sa femme durant la première année afin de verser, par son travail, un dernier paiement à ses beaux-parents (Villa Rojas, 1995; Eber, 1995; Rosenbaum, 1993). Selon Rosenbaum, cette pratique permet aux parents de la jeune femme d'observer les habitudes de travail de leur beau-fils et ses comportements envers leur fille. Ils peuvent aussi continuer la formation de leur fille dans son rôle d'épouse. La femme suit ensuite son mari chez ses beaux-parents.

Certains auteurs se sont intéressés à l'influence que le mode de résidence patrilocale avait sur les relations entre membres de la famille. Selon Vogt, chez les Tzotzils de Zinacantan, après le mariage. L'homme continue de travailler avec son père et partage la récolte de maïs avec lui. Les femmes de l'unité domestique (la mère, ses filles et ses belles-filles) forment un groupe de travail qui effectue en coopération certaines des tâches féminines: s'occuper des moutons, couper et collecter la laine, puiser l'eau et cuisiner pour les cérémonies (Vogt, 1970). Chez les Tzeltals de Bachajon, l'organisation du travail dans la famille étendue, après le mariage du nouveau couple, peut être caractérisée soit par la coopération des individus d'un même sexe, soit par une séparation des familles nucléaires. Soit le père et le fils travaillent ensemble le même terrain, font grenier commun et leurs épouses respectives (belle-mère et belle-fille) cuisinent dans une cuisine commune, soit on cultive séparément, faisant grenier et cuisine à part (Breton, 1979).

Les deux auteurs soulignent que les jeunes couples n'aiment pas vraiment devoir vivre dans la demeure des parents du mari. L'homme veut avoir sa propre maison, un désir partagé par sa femme qui a habituellement de la difficulté à s'entendre avec sa belle-mère. Si la relation mère-fille semble chaleureuse et proche, beaucoup de tension caractérise la relation entre belle-mère et belle-fille: cette dernière est sous pression de bien performer sous les ordres d'une femme plus âgée, qu'elle ne connaît pas ou peu avant le mariage. Les hommes passent, quant à eux, une partie de leur vie à travailler sous la supervision de leur père et sont habitués à répondre à ses ordres. Ils ont habituellement avec lui une relation chaleureuse et proche.

Durant les premières années de son mariage, l'homme doit travailler fort pour payer les dettes encourues par le « prix de la fiancée » et par son mariage, pour acquérir sa propre parcelle de terre et pour construire sa maison (Vogt, 1970). À Bachajon, les mésententes entre l'épouse et la mère de son mari, résultent en l'érection d'une nouvelle cuisine par le fils marié ou par sa décision de s'établir dans une nouvelle maison (Breton, 1979).

À Chamula, lorsqu'il décide de construire une nouvelle maison, le couple établit sa résidence près de la maison du père du mari et parfois sur le même terrain. Rosenbaum rapporte que des liens plus solides existent habituellement avec les membres de la parenté patrilatérale, probablement parce qu'ils grandissent côte à côte. Les enfants se sentent habituellement plus près des parents et des frères et soeurs de leur père que de ceux de leur mère. Aussi longtemps que ses parents sont en vie, la femme maintient habituellement des relations proches avec sa famille d'origine, surtout si elle vit dans le même village. Toutefois, après son mariage, la plupart

de ses interactions quotidiennes se font avec les membres de la famille de son mari et éventuellement, ses liens avec cette famille peuvent devenir plus forts que ceux qu'elle a avec ses propres frères et soeurs (Rosenbaum, 1993: 49).

Les premières années de mariage sont souvent difficiles et instables. Maris et femmes ne se connaissent pas bien et les ajustements peuvent être délicats surtout pour les femmes qui doivent apprendre les façons de faire de leur belle-famille. Après les premières années, la situation se stabilise habituellement. Selon Rosenbaum, le couple fonctionne en vrai partenariat économique et social. La coopération entre les deux époux est indispensable à la survie de la famille, elle fonde leur prestige dans la communauté (Rosenbaum, 1993: 40).

L'alcoolisme est un problème dans la grande majorité des communautés. Certains hommes mariés dépensent le plus gros de leur argent à boire avec des amis et battent leurs femmes sous l'emprise de l'alcool. Il y a aussi plusieurs cas de jeunes hommes et d'hommes plus âgés qui boivent beaucoup et qui ne peuvent pourvoir adéquatement aux besoins de leur famille. Les femmes doivent alors vendre du bois ou des tissus, ou encore emprunter pour acheter le maïs pour leurs enfants. La recherche par l'homme d'une autre femme est une autre source fréquente de tension entre maris et femmes. Avec l'alcool, elle est responsable de la plupart des divorces à Chamula (Rosenbaum, 1993: 55).

Selon Rosenbaum, le machisme (ou la glorification de la virilité) naît surtout à l'intérieur du groupe de pairs et est renforcé par la situation économique instable et fragile des hommes. Selon elle, l'incapacité des hommes de pourvoir aux besoins de leur famille devient une métaphore de leur sentiment d'insuffisance sexuelle. Ces sentiments à leur tour amènent les hommes à douter de la fidélité de leur femme et à affirmer leur propre virilité par des conquêtes et en tentant de d'affirmer leur contrôle sur les femmes. L'interdépendance entre mari et femme dans la lutte pour la survie et dans la recherche de pouvoir et de prestige contrecarre partiellement les effets négatifs du machisme (Rosenbaum, 1993: 40).

Eber soutient la même idée dans son étude sur Chenalhó. La complémentarité entre les sexes et une vision de la force spirituelle basée sur les accomplissements collectifs plutôt qu'individuels, renforcent le respect pour les femmes. L'augmentation du pluralisme, et l'idéologie de la subordination des femmes, qui provient de la société ladina, affectent les traditions dans Chenalhó et conduisent les hommes à abuser de leur pouvoir (Eber, 1995).

2.3.6 Les droits de propriété.

Dans la plupart des régions des hautes terres du Chiapas, la terre est la propriété de la communauté locale. Les familles possèdent cependant des droits d'usufruit stables sur les parcelles qu'elles cultivent. Ce sont ces droits d'usufruit qui sont transmis par héritage. L'héritage patrilinéaire et les faibles possibilités pour les femmes d'obtenir la terre d'une autre façon les rendent souvent dépendantes des hommes pour l'accès aux produits agricoles et au logement mais aussi pour que leurs enfants aient accès à la terre. Un survol des informations recueillies par

certain auteurs permet de croire qu'un tel système réserve souvent une survie difficile aux femmes célibataires, veuves ou abandonnées par leur mari ainsi qu'à leurs enfants (Villa Rojas, 1995; Breton, 1979; Vogt, 1970).

Selon Villa Rojas, chez les Tzeltals, les droits de propriété varient en fonction du degré d'acculturation atteint par la communauté. Dans les groupes les plus conservateurs, (Oxchuc, Cancuc, Tenejapa, Tenango) il y a encore des droits de propriété familiaux. En général, la terre est possédée (c'est à dire contrôlée) par la maisonnée, aussi longtemps que le fils vit avec son père, il peut parler de ses terres mais en fait, il travaille la terre avec son père qui décide ce qu'il faut planter et quand il faut le faire. Le fils qui va vivre séparément reçoit habituellement de son père une parcelle de terre et acquiert une nouvelle terre qu'il passera à ses fils en héritage. L'auteur souligne que, comme ces lignages sont patrilinéaires, une femme ne compte pas dans les questions d'héritage. Elle peut posséder sa parcelle de terre seulement lorsqu'elle a économisé l'argent pour l'acheter, ce qui n'est pas fréquent. La terre de la famille, la maison et l'équipement appartiennent à l'homme. Lorsqu'un mariage se sépare, la femme retourne chez ses parents sans rien ramener que ses propres vêtements et son métier à tisser à la ceinture. Une veuve ne peut continuer à vivre dans la maison de son mari et à utiliser l'équipement que si elle a un fils. Autrement, elle doit quitter et retourner chez son père parce que la terre sera réclamée par les frères ou d'autres membres de la famille de son mari décédé (Villa Rojas, 1995: 404-7).

D'après Breton, il en va de même, chez les Tzeltals de Bachajon, la terre est transmise patrilinéairement et ne peut faire l'objet ni de vente, ni de location (La seule façon de s'approprier des terres aujourd'hui est d'en usurper au détriment des lignages qui en possèdent). Selon l'auteur, l'autochtone sans terre se voit obligé d'en louer à l'intérieur du territoire communautaire ou d'émigrer vers les terres vierges de la Selva Lacandona. La femme n'a aucun droit sur la terre. Lorsqu'un homme sans terre se marie avec une femme issue d'un lignage pourvu, il peut espérer obtenir du patrilignage de son épouse la jouissance de quelques hectares (sous forme de prêt). Au sein de la famille nucléaire, au fur et à mesure que les fils se marient, le père distribue les biens fonciers qu'il possède, afin qu'à sa mort les terres dont il était l'usufruitier ne soient pas l'objet d'un conflit, puisque les terres des lignages ne sont reconnues qu'en termes de droit coutumier et ne font l'objet d'aucune reconnaissance légale (Breton, 1979:76-77).

Il arrive qu'un homme abandonne une femme et en même temps son ou ses enfants pour ne transmettre ses terres qu'aux hommes issus d'une seconde union. Les enfants du premier lit connaissent alors une situation dramatique: privés de terre dans leur patrilignage, ils n'ont aucune chance d'en recevoir du lignage maternel, et aucun recours en tant que simples membres de l'*ejido*. Il est courant que les femmes veuves ou séparées retournent vivre avec leurs parents. Parfois leurs enfants sont alors adoptés par ceux-ci et bénéficient à l'âge adulte de terres au même titre que s'ils étaient membres du lignage de leur mère (Breton, 1979: 77).

Chez les Tzotzils de Zinacantan, l'héritage est également patrilinéaire. Trois types de terres, différemment contrôlées et différemment situées, sont cultivées par les Zinacantecos. Il y a

d'abord la petite parcelle héritée de leur père que les hommes possèdent individuellement. Elle est localisée près de leur maison. Ce terrain est insuffisant pour la survie de la famille. Il y a ensuite la parcelle de l'*ejido*, provenant des terres que les Zinacantecos ont acquises dans les années 40 à travers le programme de la réforme agraire du gouvernement mexicain. Quatre hectares sont assignés au chef de famille qui peut transférer ses droits à un seul fils en héritage. Il ne peut ni les diviser, ni les vendre. Ces terres *ejidales* peuvent être situées soit dans les hautes terres, soit sur des terres moins élevées. Finalement, les hommes louent des terres aux propriétaires ladinos, dans les basses terres (Vogt, 1970).

Selon Vogt, chez les Tzotzils de Zinacantan, ce sont également les hommes qui sont propriétaires de leur maison. Le dernier fils, qui reste à la maison et s'occupe de ses parents, hérite de la maison de son père. Lorsque la femme meurt avant son mari, on s'attend à ce qu'il se remarie rapidement, puisqu'une femme doit faire ses tortillas. Les femmes qui survivent à leur mari sont toutefois plus nombreuses. Celles-ci trouvent difficilement à se remarier. Si elles ont des fils adultes, elles conservent la maison de leur mari et leur maïs peut être fourni par leurs fils, généralement le plus jeune (Vogt, 1970).

À Chamula toutefois, selon Posas (1959) et Rosenbaum (1993), l'héritage est bilatéral. Les femmes peuvent posséder leur propre parcelle de terre, leur maison et autres propriétés. Rosenbaum soutient que ce droit de propriété et d'héritage permet aux femmes de Chamula d'être plus indépendantes et moins soumises que les femmes des communautés avoisinantes telles que Zinacantan et Oxchuc où seulement les hommes héritent et où le patrilignage est plus fort. Selon elle, à Chamula, les femmes sont conscientes de ne pas seulement être désirables sexuellement, mais aussi économiquement. Elle précise toutefois qu'aujourd'hui, les parcelles héritées par les deux sexes sont petites, ayant été divisées et redivisées au cours des générations, ce qui réduit les bénéfices que les femmes tirent de leur droit d'hériter la terre.

Toujours à Chamula, lorsqu'une jeune femme non mariée devient enceinte, le père de l'enfant est forcé de payer les coûts de la sage-femme et de verser un support monétaire en un seul paiement. Lorsqu'il s'agit de séparation permanente, l'homme donne également une compensation pour chaque enfant. Selon l'auteure, la somme d'argent qu'il doit alors verser à la femme n'est pas suffisante pour couvrir les frais de la nourriture de l'enfant pour plusieurs mois, sans compter les coûts des vêtements, des soins de santé, etc.. Les hommes qui paient cette somme d'argent (plusieurs sont trop pauvres pour le faire) sont libérés de leurs responsabilités et peuvent chercher une autre femme. Pour assurer la survie de leurs familles, la plupart des femmes abandonnées avec plusieurs enfants doivent se remarier (Rosenbaum, 1993: 175).

2.3.7 Les systèmes de cargos religieux et civils.

Les anthropologues parlent en général très peu de la participation des femmes dans les systèmes de cargos civils et religieux. Selon Villa Rojas, les affaires gouvernementales chez les Tzeltals sont sous la supervision exclusive des hommes. Dans les affaires religieuses, les femmes

peuvent participer mais seulement d'une façon mineure, en priant et en prenant soin des statues des saints à l'église. On déduit de l'étude de Breton qu'à Bachajon, les femmes ne peuvent assumer de charges dans le système du conseil municipal (*ayuntamiento constitucional*). Par contre, l'auteur fait mention du rôle que quelques unes d'entre elles jouent dans le système de *cargos* religieux, en tant que majordomes (responsables de l'organisation de la fête d'un des Saints vénérés dans la communauté). L'auteur souligne aussi que les femmes (épouses ou parentes) de certains détenteurs de charges partagent le travail et le « statut » de celui-ci, au même titre que les hommes de son lignage (Breton, 1979).

Selon Rosenbaum, ce qui apparaît comme une maigre participation des femmes aux systèmes de *cargos* serait partiellement le résultat du biais androcentrique qui a caractérisé l'anthropologie avant la critique féministe. L'auteure souligne toutefois que les communautés elles-mêmes confirment le biais en accordant la reconnaissance officielle pour les positions de *cargos* principalement aux hommes. D'après elle, dans les faits, les femmes partagent les positions avec leur mari et dans certaines communautés, avec d'autres hommes de leur famille (Rosenbaum, 1993: 152-3).

Dans les hautes terres du Chiapas, il y a eu, depuis les années 40, séparation entre les hiérarchies civile et religieuse, ce qui a mené à la diminution de l'importance du *cargo* religieux. Cette séparation a par conséquent eu un effet négatif sur le statut des femmes qui n'ont pas ou peu accès aux *cargos* civils importants. Selon Rosenbaum, les femmes acquièrent cependant du pouvoir (informel) à travers leur service dans le *cargo* religieux où elles jouent des rôles importants. Comme les hommes, les femmes gagnent aussi de l'influence et du prestige dans leur communauté à travers leur service aux dieux. Elles étendent leur réseau social, développent des contacts avec d'autres personnes qui occupent des *cargos* civils et religieux et deviennent des membres importants de la communauté. Elles augmentent également leur connaissance du monde politique. Elles peuvent participer aux discussions dans le cadre des activités religieuses et faire valoir leurs opinions sur ce qui se passe et ce qui doit être fait. Là où le système de *cargo* religieux demeure fort, les femmes accomplissent aussi des tâches religieuses qui complètent les postes civils de leurs maris.

D'après Rosenbaum, les femmes de Chamula sont omniprésentes dans les rituels religieux. Contrairement aux épouses des élus à Zinacantan, qui consacrent presque tout leur temps à superviser la préparation de nourriture et regardent leur mari danser, parader et échanger des drapeaux, celles de Chamula n'ont que des obligations rituelles. Elles ne s'impliquent pas dans la préparation de nourriture et consacrent toute leur attention à danser, prier chanter, offrir ou recevoir de l'alcool et tenir et transporter des objets sacrés. L'auteure spécifie toutefois que la *complémentarité* des genres coexiste avec l'*inégalité* à l'intérieur de l'institution du *cargo* religieux. Les responsabilités rituelles ne sont pas également réparties entre hommes et femmes. Par exemple, les femmes sont absentes de certains des rôles rituels les plus visibles et centraux et ne font qu'observer lors de plusieurs étapes des rituels.

Selon l'auteure, le système de *cargo* civil distingue complètement les femmes des hommes. Les femmes n'ont pas de voix, ni dans le processus de décision, ni en ce qui concerne les affaires politiques qui sont sous la charge de leur mari. Leur seul rôle est de compléter les activités politiques de leur mari avec des services religieux. Elles sont baignées rituellement, prennent part aux repas rituels, prient et brûlent l'encens sur l'autel de la maison et prient à l'extérieur de la maison devant les croix de la cour et à l'intérieur de l'église. Elles sont très peu présentes lors des rituels civils publics. Le rôle qui leur est réservé leur permet cependant de servir leur communauté et d'atteindre des positions de prestige sous l'égide de leur mari (Rosenbaum, 1993: 167).

Notons un dernier point intéressant tiré de l'étude de Rosenbaum. Selon l'auteure, la relation du mariage devient plus solide lorsqu'un couple sert un *cargo* puisque la communication et la coopération entre mari et femme sont stimulées tout au long des étapes menant à un but commun. En plus de renforcer les liens entre époux, remplir ensemble un poste dans la hiérarchie religieuse apporte au couple une bénédiction surnaturelle et, bien sur, une récompense sociale importante: l'augmentation de leur statut au sein de la communauté (Rosenbaum, 1993: 169).

Conclusion.

Ce chapitre a fait ressortir plusieurs éléments, soulignés par les auteurs consultés et qui nous paraissent importants pour l'analyse des rapports de genre chez les zapatistes. Il y a d'abord le thème de l'idéal de la complémentarité entre hommes et femmes au niveau symbolique et pratique. Plusieurs auteurs mentionnent l'importance de la coopération entre mari et femme pour la survie de la famille et son succès social. Dans la conception traditionnelle, l'homme et la femme possèdent des capacités complémentaires et ont des rôles propres qui les rendent indispensables l'un à l'autre, autant dans les activités de production que dans le système rituel. L'idéal de *complémentarité*, dans les communautés tzotziles et tzeltales, n'irait toutefois pas de pair avec une *égalité* en terme de droit et de pouvoir dans la famille et la communauté. Il ressort des études consultées que de nombreuses inégalités caractérisent les relations entre hommes et femmes, entre autres en terme de possibilité de décider du partenaire, de droits de propriété, d'accès aux positions civiles et religieuses et aux postes de décision importants, etc.. Ce déséquilibre aurait pour conséquence de rendre les femmes plus dépendantes des hommes pour leur survie et celles de leurs enfants, plus vulnérables advenant l'échec du mariage et donc plus exposées à leur bon vouloir. Certains auteurs parlent cependant de transformations récentes dans l'apport des hommes et des femmes au budget de la famille suite à des changements économiques et politiques diminuant la capacité des hommes à pourvoir aux besoins de leur famille. Les initiatives des femmes pour compléter le revenu familial les amènent parfois à s'éloigner de l'espace domestique à travers lequel elles se définissent traditionnellement. Leurs nouvelles capacités économiques pourraient mener à une transformation des structures de pouvoir dans la famille.

Chapitre III

Le mouvement zapatiste et les femmes autochtones au Chiapas.

Les circonstances de la naissance de l'EZLN ont grandement influencé l'idéologie du mouvement et sa structure. La place importante que l'organisation accorde à la question des femmes s'explique entre autres par le contexte socio-politique dans lequel l'EZLN s'est développé mais aussi par l'importante participation féminine à tous les niveaux du mouvement zapatiste. Ce chapitre portera sur la contribution des femmes dans cette organisation et la position que celle-ci a adoptée sur la condition des femmes et sur leur lutte au sein de la lutte révolutionnaire zapatiste.

3.1. La formation de l'Armée zapatiste de libération nationale.

Entre 1950 et 1970, des milliers d'immigrants autochtones, provenant surtout des hautes terres du Chiapas et fuyant l'exploitation des *fincas* et le manque toujours plus aigu de terre, sont allés coloniser les terres publiques de la Selva Lacandona, pratiquement inhabitées jusque là¹³. Ils ont rapidement été rejoints par des paysans sans terres des autres régions de l'État et du pays. On calcule que plus de cent cinquante mille personnes habitent aujourd'hui cette zone située dans l'est du Chiapas, en grande majorité des Tzeltals et des Tojolabals (qui occupaient déjà la partie méridionale). Si la terre sembla d'abord fertile et en quantité suffisante pour les nouveaux arrivants, le sol de la jungle s'avéra inadéquat à la culture permanente du maïs et les colons se heurtèrent à la concurrence des grands éleveurs, eux-mêmes désireux d'approprier ces terres.

Dans la perspective guévariste alors en vogue, un groupe de jeunes révolutionnaires alla s'installer dans cette région isolée au début des années 70. Ce furent les précurseurs de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN). Le groupe fut rapidement éliminé par la répression militaire.

À la même époque, la présence de deux acteurs sociaux aux fortes motivations idéologiques dans la Selva Lacandona semble avoir influencé la formation et l'idéologie de l'EZLN en donnant aux habitants de la région une mentalité politique bien à eux. Dans les années 60, l'Église se radicalise au Chiapas, avec la venue de l'évêque Samuel Ruiz à San Cristobal. Celui-ci entreprend d'appliquer la doctrine de la théologie de la libération, développée à partir du Concile Vatican II (1960) et popularisée en Amérique Latine après les Congrès de Medellin et de Puebla. Les autorités religieuses et diocésaines organisent dans plusieurs régions du Chiapas, et particulièrement dans la Selva, des coopératives paysannes et des « communautés chrétiennes de base », appelées au Mexique « *comunidades eclesiales de bases* » ou CEBES. Les prêtres, secondés par des diacres autochtones, prêchent l'évangile de la libération, un égalitarisme assez

¹³ Si on excepte la brève période d'exploitation des bois précieux, au début du XX siècle.

radical, et l'idée que les Indiens sont les égaux des Blancs et doivent préserver leurs langues et cultures.

L'arrivée, vers la fin des années 70, d'un groupe de militants maoïstes qui sont devenus particulièrement actifs au sein d'organisations paysannes, eut aussi une incidence importante sur le développement de la pensée zapatiste. Impressionnée par leur travail en milieu urbain et partageant leur volonté de démanteler les structures de domination, l'Église de San Cristobal a invité dans la région de la Selva ces militants oeuvrant dans le Nord du Mexique. Aidé de certains prêtres, ils organisent des associations d'*ejidos* démocratiques. Le souci de démocratie débouche même sur ce qu'on appelle « l'assembléeisme »; chaque décision est prise par l'assemblée par consensus total. Le mouvement zapatiste s'inspirera fortement de plusieurs principes qui sont déjà présents dans ces organisations, entre autres de la pratique de la démocratie directe et la participation des femmes aux assemblées. L'action de ces militants crée bientôt des conflits avec l'Église. Les dominicains et les jésuites, en particulier, sont en désaccord avec les manières parfois autoritaires utilisées par certains militants maoïstes et prêtres sympathisants. La plupart de ces militants de l'extérieur quitteront ou seront expulsés, mais les organisations resteront, telles l'*Union de ejidos*.

Les premiers membres de ce qui allait devenir l'Armée zapatiste de libération nationale sont arrivés dans la région au début des années 80. Ils ont formé d'abord un groupe très restreint de guérilla assez traditionnelle, avec une conception verticaliste du rôle de l'avant garde. Ils ont entrepris d'expliquer aux paysans de la Selva que la lutte armée était le seul moyen de changer vraiment et définitivement leur situation. Durant les premières années, ils se sont intégrés, comme conseillers, au mouvement paysan. Ils ont dû transformer leur façon de faire et écouter les opinions de ceux qu'ils souhaitaient diriger. Ils ont profité des résultats du travail de l'Église et des militants maoïstes dans la région et ont attendu patiemment que les paysans se fatiguent de la voie légale pour obtenir justice.

Pendant ce temps, dans les années 80, des milliers de paysans de diverses tendances idéologiques forment la *Unión de Uniones* (Union des unions d'*ejidos*), une importante alliance paysanne. Des désaccords surgissent rapidement quant à la marche à suivre et quant à l'attitude à prendre face au gouvernement. L'organisation se scinde en 1988 et la tendance réformiste qui prônait la négociation avec le gouvernement en vue de l'obtention de crédits, et où prédominent les militants maoïstes, prend le nom d'ARIC (« Association rurale d'intérêt collectif »), une forme juridique d'association promue par l'État. La scission de l'Union des unions profite à l'EZLN puisque plusieurs de ceux qui formaient la tendance opposée à l'ARIC - environ six mille des dix mille familles qui vivent dans la région - et qui considéraient que négocier avec le gouvernement et chercher des mesures réformistes était des trahisons - décident de se joindre aux zapatistes.

Le président Carlos Salinas de Gortari, arrivé au pouvoir en 1988 après une élection très controversée, accélère l'application de politiques néo-libérales: il instaure un vaste programme de

privatisation des entreprises d'État, abolit des agences d'aide comme INMECAFE (qui achetait le café à prix garanti) et réduit les tarifs d'importation des céréales, ce qui produit une baisse importante des prix aux producteurs. En 1992, il amende l'article 27 de la constitution mexicaine, mettant fin au programme de redistribution de la terre et permettant la privatisation de l'*ejido*. Au même moment, il soumet tout le secteur agricole à la restructuration néo-libérale en fonction de ses politiques macro-économiques, il supprime les subventions sur les engrais et les semences, réduit le crédit agricole et libéralise les prix internes pour qu'ils s'ajustent aux taux internationaux. Son objectif est de rendre l'agriculture « plus performante et compétitive » dans le contexte de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA) et moins dépendante de l'aide de l'État.

Partout au pays, les fermiers, petits et grands, protestent et s'organisent contre les nouvelles politiques du gouvernement. La modification de la loi de réforme agraire fait planer sur les paysans la menace de perdre leurs terres si des mauvaises récoltes les empêchaient d'honorer leurs prêts bancaires. Ces mesures condamnent aussi à l'échec les nombreux procès engagés par des paysans pour obtenir des terres non revendiquées ou illégalement appropriées par les grands propriétaires. Au Chiapas, où les paysans, encouragés par le gouvernement, s'étaient lancés dans la culture du café et avait subi en 1989 la chute du prix international, l'abandon des programmes de l'État est dramatique et sera reçu avec beaucoup de colère. Se sentant impuissants devant ces circonstances et devant la répression croissante qui s'abat sur le mouvement paysan durant les années 80, de nombreux autochtones de la région de la Selva, mais aussi des hautes terres du Chiapas, joignent les rangs de l'EZLN par colère et désespoir. Au fil des mois qui suivent le soulèvement, plusieurs paysans de l'ARIC joignent à leur tour les zapatistes.

3.2. Le soulèvement zapatiste.

Le premier janvier 1994, les zapatistes lancent l'assaut et occupent les villes de San Cristobal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas ainsi que les villages de Chanal, Huixtán et Oxchuc. Ils ont choisi de se soulever le jour de l'entrée en vigueur de l'ALENA, un accord qui contribue à l'érosion de l'autonomie des communautés autochtones du Mexique et accélère le processus de privatisation des terres communales. Selon les zapatistes, l'ALENA, accord contesté par l'ensemble de la gauche mexicaine, signifie la mort des cultures autochtones qui se définissent principalement par une relation collective à la terre.

Dans leurs premiers communiqués, les zapatistes dénoncent l'absence de démocratie au Mexique et accuse le PRI ainsi que les grands propriétaires terriens de diriger un régime répressif qui se maintient grâce à l'exploitation des autochtones. Les zapatistes rappellent que le Chiapas est l'État le plus riche en ressources naturelles du Mexique, produisant abondamment dans les secteurs de l'agriculture, de l'hydroélectricité, et de la foresterie et possédant une des plus grandes réserves de pétrole du pays. Malgré cette abondance, le taux de malnutrition est très

élevé et la majeure partie de la population autochtone et paysanne vit dans un état de pauvreté extrême, presque sans accès aux services sociaux de base, par exemple en matière de santé et d'éducation. Les zapatistes expliquent qu'ils luttent pour les onze points suivants: le travail, la terre, le logement, la nourriture, la santé, l'éducation, l'indépendance, la liberté, la démocratie, la justice et la paix.

Après les premiers jours de stupeur, l'armée fédérale contre-attaque et l'EZLN doit rapidement quitter ses positions. Dès la fin de la première semaine de combat, au cours de laquelle furent bombardés deux villages autochtones près de San Cristobal, l'opinion publique mexicaine et internationale conclut que l'armée mexicaine peut facilement mettre fin à cette insurrection en massacrant tous les villageois soupçonnés de soutenir les insurgés. Pour protester contre cette sanglante offensive anti-zapatiste, des dizaines de milliers de personnes descendent dans les rues de la capitale mexicaine et de plusieurs villes du pays pour demander une solution négociée et pacifique au conflit. Le 12 janvier, le président Salinas décrète un cessez le feu unilatéral et annonce ses intentions de négocier avec les rebelles. Selon un accord officieux, les rebelles se replient autour de Las Cañadas, une zone encerclée par l'armée fédérale qui demeura sous le contrôle zapatiste pendant un peu plus d'une année.

La première ronde de négociation qui commence à la fin février 1994 se solde par un échec, les bases d'appui zapatistes consultées par l'EZLN rejetant en juin de cette même année les propositions faites par le gouvernement. Les zapatistes annoncent ainsi qu'ils ne sont pas prêts à faire des compromis sur leurs principes de bases. Ils veulent une transformation complète du système politique qui puisse ouvrir un espace véritablement démocratique et permette l'autonomie locale.

L'EZLN, qui, dans sa déclaration de guerre du premier janvier 1994, disait vouloir renverser le gouvernement mexicain par les armes, a rapidement changé de stratégie en prenant conscience de l'immense potentiel du mouvement populaire de soutien aux zapatistes qui se forme au Mexique durant les premiers mois de 1994. Devant l'échec des premières négociations et la rigidité du gouvernement, les zapatistes lancent un appel aux différents secteurs de la société civile mexicaine pour enclencher un processus de démocratisation à la grandeur du pays qui parte de la base. Les zapatistes, refusant le rôle d'avant garde et reconnaissant la légitimité d'autres acteurs, veulent encourager l'ouverture d'un espace politique alternatif au Mexique qui soit indépendant de la structure électorale. La Convention nationale démocratique, qui se tient au mois d'août 1994 en plein territoire zapatiste et qui réunit 6000 représentants d'organisations populaires, est la première d'une série de rencontres organisées par les zapatistes pour créer des liens entre les différentes luttes menées au pays et à travers le monde et pour discuter des moyens de construire une démocratie pluriculturelle horizontale et inclusive. Le zapatisme devient un des catalyseurs du questionnement du système néo-libéral global. En même temps, l'attention nationale et internationale portée à l'EZLN empêche le gouvernement mexicain d'exterminer le mouvement, comme cela s'était produit avec d'autres mouvements de guérilla par le passé.

En février 1995, l'armée mexicaine viole l'accord de cessez-le-feu en lançant une offensive contre les communautés zapatistes dans la région que les zapatistes ont nommée les « territoires libérés ». Plus de 20 000 personnes abandonnent leurs villages et fuient dans les montagnes. La pression internationale et nationale force une fois de plus le gouvernement à suspendre l'offensive et à reprendre les négociations. L'État opte pour une stratégie double. Simulant officiellement une volonté au dialogue, il mène en parallèle une guerre de basse intensité contre les bases d'appui zapatistes et les autres communautés autochtones qui sont en faveur de réformes profondes du système politique. La militarisation croissante de la région¹⁴, la brutalité de la police judiciaire qui agit en toute impunité et la stratégie gouvernementale d'exacerber les conflits entre les groupes et les communautés autochtones (n'hésitant pas à encourager la formation de groupes paramilitaires formés de militants du parti officiel armés et entraînés par l'armées fédérale¹⁵) auront des conséquences désastreuses pour la population autochtone. On a assisté depuis les dernières années à une augmentation effroyable de la violence au Chiapas: intimidations constantes, viols, arrestations arbitraires, enlèvements, tortures, évictions et assassinats.

Après deux nouvelles rondes de négociation, les représentants du gouvernement et de l'EZLN finissent par signer, en février 1996, les Accords de San Andrés portant sur les droits et cultures autochtones. Le gouvernement ne ratifiera jamais ces accords. En septembre, les zapatistes quittent la table de négociation, jugeant que les conditions nécessaires pour donner une crédibilité au processus ne sont pas réunies. Le dialogue n'a pas repris depuis, le gouvernement ayant refusé la réforme constitutionnelle qui devait permettre d'appliquer le contenu des Accords de San Andrés.

À partir de 1996, les autochtones sympathisants zapatistes (que l'EZLN appelle ses « bases d'appui » - *bases de apoyo*) commencent à créer ce qu'ils appellent les « municipes autonomes », constitués selon les formes traditionnelles d'élection des autorités (assemblée et choix par consensus), en marge du processus électoral officiel¹⁶. Selon l'EZLN, les « bases d'appui » suivent un modèle de démocratie directe qui octroie une voix à chacun des membres de la communauté et cherche le consensus entre eux. Quant à la hiérarchie militaire zapatiste, elle serait soumise à une autorité politique, dont le plus haut niveau est le « Comité clandestin révolutionnaire autochtone - Commandement général » (CCRI-CG) constitué de représentants de

¹⁴ La presse écrite internationale évaluait à 50 000 le nombre de soldats fédéraux présents au Chiapas en 1998, soit un tiers des effectifs nationaux. Selon le Centre d'études anthropologiques CIMECH et la CONAI (Commission nationale de médiation, présidée par l'évêque Samuel Ruiz), ils seraient plutôt 70 000 (données tirées du rapport de la Commission civile internationale d'observation des droits humains au Chiapas, 1998). Au cours de l'année 1999, on a rapporté une augmentation des effectifs militaires et des mouvements de troupe dans la région.

¹⁵ Selon la Commission civile internationale d'observation des droits humains au Chiapas, il y aurait 14 groupes paramilitaires au Chiapas.

¹⁶ Le municipe de Polhó fut établi en avril 1996 sur le territoire du municipe de Chenalhó où j'ai séjourné. Javier Ruiz fut élu par 33 communautés et *barrios* de San Pedro Chenalhó comme président du conseil autonome.

toutes les communautés zapatistes. Les questions de fonds qui ont trait, par exemple, aux négociations avec le gouvernement et au fonctionnement interne de l'organisation sont, semblent-il, débattues lors d'assemblées communautaires et rapportées au CCRI-CG qui centralise ces réflexions et se charge de les appliquer. Les zapatistes ont appelé cette forme de gouvernement directe *mandar obedeciendo* (« commander en obéissant »), ce qui explique pourquoi il peut se passer des mois entiers avant que les dirigeants zapatistes terminent de consulter la population sur un thème important. Par ailleurs, les décisions militaires sont prises par la hiérarchie de l'EZLN, qui dans les faits, semble plutôt autonome des communautés de base, puisqu'elle convoque, décide, etc.. Le Sous-commandant Marcos, officiellement le porte parole de l'EZLN, et l'auteur de nombreux communiqués officiels, semble jouer un rôle plus qu'influent dans cette hiérarchie, même si l'organisation nie l'importance capitale que la presse et plusieurs analystes lui attribuent dans le contrôle de l'armée et de l'organisation politico-militaire.

3.3 La participation des femmes dans la structure zapatiste.

Dix ans avant l'insurrection, il y avait déjà des femmes autochtones dans ce qui devait devenir l'Armée zapatiste de libération nationale. Elles ont participé à tous les niveaux, aussi bien dans l'EZLN (dont elles constitueraient le tiers des effectifs selon les zapatistes) que dans les bases d'appui zapatistes.

3.3.1 Les femmes dans l'Armée zapatiste.

L'armée zapatiste est constituée de miliciens et d'insurgés. Les miliciens, qui forment le gros des troupes zapatistes, sont les simples soldats. Ils ont reçu l'entraînement militaire zapatiste mais vivent dans les villages où ils mènent une vie de paysans. Ils vont chacun leur tour passer une semaine dans la montagne pour effectuer des exercices militaires sous le commandement des insurgés et s'engagent à incorporer les troupes au besoin. Il y aurait peu de femmes dans les milices, puisque les femmes qui vivent au quotidien dans les villages conservent l'identité de genre des femmes autochtones. Elles se marient jeunes, ont de nombreux enfants: une vie plutôt incompatible avec celle des miliciens qui doivent s'absenter sporadiquement.

Les femmes sont toutefois relativement nombreuses dans les rangs des insurgés. Âgées de 16 à 30 ans, elles vivent dans les montagnes avec le reste des troupes et peuvent comme les hommes occuper des positions d'officiers dans l'armée zapatiste. Elles portent les armes et doivent délaisser leurs habits traditionnels pour revêtir l'uniforme militaire, comprenant les bottes, le pantalon et la chemise.

Les femmes qui s'engagent dans l'EZLN comme insurgées vivent de grands changements dans leur identité féminine. Selon les zapatistes, elles ne peuvent avoir d'enfants mais ne doivent pas pour autant renoncer à avoir une vie de couple. Elles peuvent choisir librement leur partenaire et utilisent des méthodes contraceptives. Les femmes qui deviennent enceintes doivent aller vivre

avec leur famille dans leur communauté en attendant d'avoir l'enfant. Elles peuvent alors retourner dans l'EZLN en laissant l'enfant avec leur mère ou leur belle-mère.

Les hommes doivent aussi s'adapter à cette nouvelle définition des rôles de genre. Les zapatistes disent que dans leurs troupes, les travaux d'intendance sont rotatifs et qu'ils incombent aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Les hommes qui, avant d'entrer dans l'armée zapatiste, n'avaient jamais vu un homme fabriquer des tortillas ou laver le linge doivent maintenant mettre la main à la pâte. Ils doivent aussi s'habituer à recevoir des ordres d'une femme.

La sous-lieutenant Elena raconte ce qui l'a poussée à devenir insurgée:

« Nous vivions dans une maison très pauvre, comme vous voyez ici. J'ai réalisé que l'argent, que tout ce que nous retirions du travail, ne suffisait pas pour acheter la nourriture, pour acheter les vêtements et pour les médicaments, tout ce dont nous avons besoin à la maison. Ça ne suffisait pas, même si nous travaillions aux champs. Je travaillais aux champs, j'allais avec ma famille, et nous cultivions la *milpa*, tout ce que mon père faisait aussi. Je me suis rendu compte, et en plus, quand j'étais à la maison, je ne savais ni écrire ni parler l'espagnol. Mon père et ma mère ne me laissaient pas sortir parce que je ne savais pas où aller. Quand j'ai commencé à voir les compagnons qui ont commencé à expliquer la politique, tout ce qu'ils nous disaient, j'ai pensé, c'est bon pour nous. Et j'ai pensé que de rester à la maison, tout continuerait de la même façon qu'avant, sans savoir rien et sans apprendre à lire et à écrire, ce serait pareil. J'ai pensé que ce serait mieux de sortir de ma maison [...]. » (Radio UNAM, 1995: 27 (8 mars 1994))¹⁷

On relève dans les entrevues que des journalistes ont menées auprès d'insurgées plusieurs facteurs qui incitent les jeunes femmes à s'enrôler dans l'EZLN. Il y a d'abord le désespoir et la colère devant les souffrances, la faim et les injustices qui caractérisent la vie dans les villages autochtones du Chiapas. Plusieurs femmes disent qu'il est plus difficile de vivre dans les communautés, et d'assister impuissantes à la mort de leur proches et de leurs enfants du choléra, du tétanos, de la grippe ou d'autres maladies guérissables, que de s'engager dans l'armée zapatiste.

L'opportunité d'apprendre toutes sortes de choses auxquelles elles n'auraient pas eu accès autrement attire aussi les femmes - qui ont normalement moins accès à l'éducation que les hommes - à la vie d'insurgées. On leur enseigne l'histoire et la politique, à lire, à écrire et à parler l'espagnol. Elles apprennent aussi le règlement et la discipline, l'entraînement militaire, l'entretien des armes, l'élaboration des stratégies militaires et l'art de faire de l'éducation politique.

L'enrôlement dans l'armée rebelle offre aussi aux femmes la possibilité de changer leurs rôles de genre de façon (officiellement) acceptable aux yeux de leur famille et des membres de leur communauté (lorsque celle-ci est favorable aux zapatistes). Elles n'auront pas à se marier très jeunes et à mettre au monde de nombreux enfants et échapperont aux nombreuses tâches féminines qui remplissent les longues journées de travail des femmes autochtones du Chiapas. D'après leur témoignage, dans l'EZLN, elles semblent être traitées en égales et on reconnaît leur intelligence, leur habileté de commandement et leur sens des responsabilités. Elles acquièrent plus de confiance en elles. Elles ont aussi l'opportunité de rencontrer d'autres jeunes, d'échanger

¹⁷ À moins de mention contraire, toutes les traductions de l'espagnol sont les nôtres.

sur des questions culturelles et de s'engager dans les multiples groupes de jeunes formés de miliciens et d'insurgés « en mission culturelle » qui animent les fêtes des villages (Rovira, 1997:74).

Rovira a décrit le contraste marquant entre les femmes insurgées et les femmes qui vivent dans les villages autochtones. En plus de s'habiller différemment, les femmes insurgées sont plus hardies et sûres d'elles-mêmes malgré leur jeunesse. Elles parlent l'espagnol et s'expriment sans gêne, pouvant élaborer leurs propres discours et les prononcer à voix haute en assemblée (Rovira, 1997: 119). Leur réalité s'éloigne considérablement du quotidien des femmes de leur village d'origine, si bien qu'on peut se demander comment ces femmes guerrières arriveront à se réinsérer dans leurs communautés si une fin pacifique au conflit le leur permet.

3.3.2 Les bases d'appui zapatistes.

La majorité des hommes et surtout des femmes qui se sont engagés dans le mouvement zapatiste ne sont pas enrôlés dans son armée. Ils vivent avec leur famille dans des bases d'appui zapatistes, des villages autochtones dont les habitants se déclarent ouvertement sympathisants zapatistes et qui opposent une résistance civile au gouvernement priiste. Les bases d'appui zapatistes regroupent des milliers de familles de toutes les ethnies du Chiapas: Tzotzils, Tzeltals, Tojolabals, Chols, Mams, et Zoques.

Les femmes (mères, femmes âgées, jeunes filles ou fillettes) jouent un rôle important dans les bases d'appui zapatistes, sans que leur mode de vie en soit vraiment altéré. En plus de leurs activités domestiques habituelles, du soin des enfants, et du travail agricole sur la parcelle familiale, ces femmes accomplissent pour l'organisation une série de travaux dont la nature correspond souvent aux tâches traditionnellement féminines. Elles s'occupent de coudre les uniformes, de cuisiner pour les soldats et d'envoyer la nourriture dans les montagnes lorsqu'elles le peuvent. D'autres activités qui incombent parfois aux femmes des bases zapatistes sont toutefois moins orthodoxes pour les femmes. Elles aident par exemple à la fabrication de pièce d'armes et de munitions. Elles s'occupent aussi de la sécurité et de la communication radio, avisant les troupes insurgées de l'arrivée de soldats dans la communauté et rapportant les mouvements de troupes de l'armée fédérale. On dit que les femmes des bases doivent aussi participer activement à l'organisation, c'est-à-dire assister aux assemblées communautaires, au même titre que les hommes, exprimer leur opinion et demeurer informées.

L'inclusion des femmes dans la prise de décisions des communautés zapatistes et de l'organisation politique est un long processus plus ou moins avancé selon les régions. Au cours des premières années de l'existence de l'EZLN, les femmes insurgées faisaient le tour des villages pour encourager les femmes à s'organiser et à élire leurs propres représentantes afin de faire entendre leur voix. Elles ont aussi encouragé les femmes à prendre conscience de leur réalité et à discuter entre elles des éléments qu'elles désiraient changer dans leurs relations avec

les hommes. Le travail de sensibilisation a ensuite été repris par les représentantes des villages, des zones et des régions, quand celles-ci ont été nommées. Ces femmes siègent, avec les représentants masculins, sur le Comité clandestin révolutionnaire autochtone (CCRI).

Les femmes et les hommes qui forment le Comité ont généralement plus de trente ans, (certains sont déjà grands-parents à 35 ans!). Ils sont chargés de recueillir l'opinion générale, les décisions des communautés et de les transmettre « sous forme d'ordres » au commandement supérieur des insurgés. Les femmes qui siègent au CCRI ont pour la plupart acquis leur expérience politique à travers leur implication dans des organisations de femmes. L'exemple le plus connu est celui de la Commandante Ramona, une tisserande tzotzile, apparaissant toujours vêtue de l'habit traditionnel régional, qui s'est rendue au dialogue de paix dans la cathédrale de San Cristobal le deuxième mois du soulèvement armé. Elle a rapidement été convertie en symbole de la femme autochtone guerrière.

3.4 Les femmes dans l'idéologie zapatiste: victimes et protagonistes.

3.4.1 La violence contre les femmes autochtones au Chiapas.

Le thème de la femme autochtone victime de violence et d'oppression est récurrent dans les textes et les discours des zapatistes, hommes et femmes. La section qui suit approfondira la position zapatiste concernant les mauvais traitements subis par les femmes et traitera d'autres aspects de leur idéologie relatifs aux femmes autochtones. Les thèmes abordés permettront de relever quelques unes des différences entre l'idéologie zapatiste concernant les femmes et les différentes positions de militantes et d'auteurs féministes.

Afin d'effectuer cette comparaison, il faut d'abord différencier la violence, la marginalisation, la discrimination, et les carences subies par les femmes autochtones et qui proviennent de l'extérieur de leur communauté, d'une part, et les mauvais traitements qu'elles subissent aux mains des membres de leur famille et de leur communauté, d'autre part.

Les autochtones dénoncent le racisme de la société métisse envers eux, un racisme que les femmes subissent sous différentes formes, surtout lorsqu'elles sortent de leur communauté. Plusieurs femmes autochtones ont dénoncé le fait d'être exploitées par leurs employeurs ladinos dans les maisons où elles travaillent comme servantes, d'être servies en dernier dans les magasins, de ne pas recevoir le prix qu'elles demandent pour leurs marchandises au marché, d'être humiliées dans les hôpitaux, harcelées par les policiers et les militaires, de se frapper à l'arbitraire du système de justice, et en général, d'être traitées sans aucun respect, au mieux comme des enfants, au pire comme des animaux, dans la société ladina.

Plusieurs auteurs ont aussi révélé que des traitements particulièrement violents étaient réservés aux femmes dans le cadre de la guerre de basse intensité au Chiapas. Cette forme de violence est générée par la tension politique entre factions opposées plutôt que par le

racisme. Le massacre d'Acteal a d'ailleurs tristement illustré l'incroyable haine qui peut animer certains militants du parti officiel (aussi autochtones que leurs victimes) face aux femmes des groupes autochtones en faveur d'une réforme profonde de la société¹⁸.

Depuis le début du conflit, le viol est souvent utilisé par les groupes militaires et paramilitaires pour semer la terreur dans les communautés sympathisantes de l'EZLN. Le nombre de viols a augmenté dramatiquement avec la militarisation du Chiapas. Cette violence vise plus particulièrement les femmes qui s'impliquent dans le mouvement pour la démocratisation du Chiapas, en particulier les femmes autochtones membres des communautés non-alignées au PRI, telles les bases d'appui zapatistes et les organisations comme *La sociedad civil Las Abejas* de Chenalhó, mais aussi des femmes ladinas qui travaillent en solidarité avec ces communautés autochtones ou qui sont soupçonnées de sympathiser avec l'EZLN.

Peu de femmes veulent porter des accusations. Dans le cas de viols commis par des militaires, des policiers ou des paramilitaires, la dénonciation peut mettre la vie de la femme en danger et entraîner des conséquences dramatiques pour sa famille. Les dénonciations n'ont d'ailleurs pratiquement aucune chance de mener à des arrestations et encore moins à des condamnations. L'impunité des coupables de viols, une longue tradition dans les zones rurales et même urbaines, s'explique par les attitudes culturelles sexistes, la mauvaise administration de la justice, le manque de sensibilité des autorités, mais aussi par leur complicité avec les groupes qui ont recours au viol comme forme de répression.

Plusieurs auteurs croient que les femmes impliquées dans le mouvement de démocratisation au Chiapas sont spécialement visées par la violence militaire et paramilitaire du simple fait qu'elles osent désormais protester, ce qui ne leur est pas permis. Leurs efforts pour changer la structure de pouvoir patriarcale, au niveau communautaire, de l'État du Chiapas et du Mexique, sont devenus, aux yeux de ceux qui se sont alignés au parti d'État, synonymes des réformes politiques que la gauche tente d'obtenir et qui menacent l'ordre établi et tous leurs privilèges. Les secteurs conservateurs s'opposent à la promotion des droits des femmes comme ils s'opposent à tout changement des structures de pouvoir actuelles. Ils considèrent dangereux que les femmes aient la prétention d'obtenir un plus grand pouvoir à l'intérieur des communautés et d'avoir une plus grande participation politique, comme le promeuvent les lois révolutionnaires zapatistes (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 1998: 60; Olivera Bustamante, 1998: 123).

Plusieurs ont aussi fait remarquer que la violence contre les femmes est une arme contre-insurrectionnelle, car elle s'en prend aussi à la femme comme symbole, comme mère et centre du foyer. Elle est utilisée pour réprimer tous les membres des communautés qui ont osé se révolter, pour paralyser toute résistance en terrorisant et démoralisant les individus, et pour provoquer des actions irréflechies de la part des rebelles (Olivera Bustamante, 1998:119). En

¹⁸ Cette tuerie, qui a fait 45 victimes, femmes, hommes et enfants, a été perpétrée en décembre 1997 dans le village d'Acteal, municipe de Chenalhó, par un groupe paramilitaire composé d'autochtones sympathisants du parti au pouvoir et provenant des villages voisins.

cherchant à modifier les structures de pouvoir communautaire, les femmes transgressent aussi leur rôle de gardiennes de la tradition, remettant en question les coutumes qu'elles devaient transmettre aux générations suivantes. Elles trahissent doublement les hommes qui bénéficient des multiples structures de pouvoir.

La violence subie par les femmes autochtones du Chiapas ne provient cependant pas uniquement de l'extérieur de leurs groupes ou de leurs communautés. Les témoignages exprimés par des autochtones lors de rencontres ou recueillis par des journalistes, des anthropologues et des femmes impliquées dans le mouvement de démocratisation, coïncident sur le fait que certaines formes de violence contre les femmes sont acceptées et parfois même encouragées par les coutumes des communautés autochtones. Les femmes autochtones ont rapporté une haute incidence de violence à l'intérieur de la famille. La coutume permettrait à l'homme de battre sa femme si elle est « désobéissante », « insolente » ou « paresseuse », selon ses critères bien sûr. Des femmes autochtones réunies à San Cristobal en 1994 lors d'un atelier pour parler de leurs droits ont aussi dénoncé l'incidence du viol incestueux, par les pères, les frères et même les beaux-fils (Anon., 1994). Comme nous l'analyserons plus en détail dans le prochain chapitre, les femmes autochtones se plaignent aussi de la discrimination au sein de leur famille et de leur communauté, d'une surcharge de travail combinée à une dévalorisation de leurs tâches, d'être exclues des prises de décisions et d'avoir moins accès à l'alimentation, aux services de santé et à l'éducation. C'est surtout au niveau de la violence, de la discrimination et de l'oppression que les femmes subissent à l'intérieur de leur communauté et de leur famille que les interprétations divergent.

3.4.2 Positions zapatistes quant à la violence faite aux femmes

La femme autochtone est souvent dépeinte par les zapatistes comme la victime ultime, celle qui subit tous les formes d'injustices sociales : la violence et le mépris des hommes de leur famille et de leur communauté, le racisme, la guerre, la pauvreté... Pour les zapatistes, les femmes sont « les plus oubliées parmi tous les oubliés ». Elles souffrent plus de l'exploitation dont souffrent les hommes parce qu'elles sont plus marginalisées. Le discours zapatiste sur les femmes comme victimes varient toutefois quelque peu selon la personne qui parle (Marcos, insurgés ou insurgées, etc.), ce que nous verrons dans cette section.

Féminisme marxiste et zapatisme.

Les zapatistes croient que la violence perpétrée par des militaires, policiers ou paramilitaires contre les femmes est comparable aux autres formes de violence commise dans le cadre de la guerre de basse intensité que mène le gouvernement contre les populations autochtones. Elle vise à faire souffrir toute la communauté. Le viol, commis dans ce contexte, est un des nombreux outils du gouvernement et de l'armée pour soumettre la population et doit être

considéré comme un crime de guerre, en accord avec ce qui est établi par les conventions internationales (Pérez, 1995: 227).

D'autre part, il semble que les zapatistes perçoivent aussi la violence contre les femmes qui est générée de l'intérieur de la communauté comme provenant de l'extérieur de celle-ci. Les extraits suivants illustrent bien ce raisonnement. Dans une entrevue réalisée par deux journalistes de *La Jornada*, le 3 et 4 février, Ramona explique:

« Parce que les femmes aussi vivent une situation difficile, parce que les femmes, les femmes, ce sont elles qui sont le plus exploitées, opprimées encore fortement. Pourquoi? Parce que les femmes, depuis tellement d'années, en fait *depuis 500 ans*, n'ont pas le droit de parler, de participer aux assemblées. Elles n'ont pas le droit à l'éducation, ni à parler en public, ni à occuper un poste de responsabilité dans leur village. Non, les femmes sont totalement opprimées et exploitées. Nous nous levons à trois heures du matin pour préparer le maïs et de là, nous n'avons pas de repos jusqu'à ce que tous dorment. Et s'il manque de la nourriture, nous donnons notre tortillas au fils ou au mari. Nous exigeons d'être respectées, vraiment, *comme autochtones*. Nous aussi nous avons des droits. » (Petrich et Henríquez, 1994: 142)¹⁹

En affirmant que les femmes autochtones sont exploitées et opprimées « depuis 500 ans », Ramona suggère que cette oppression est liée à celle que subissent les autochtones depuis la colonisation. Elle aurait été introduite par le système colonial et maintenue par la suite. On sous-entend ici que les cultures autochtones du Chiapas n'opprimaient pas les femmes avant l'arrivée des Espagnols. Si certains auteurs soutiennent que les femmes jouaient un rôle plus actif dans le système religieux des sociétés précolombiennes et qu'elles jouissaient de plus de respect social en comparaison à celui qu'elles ont dans les communautés qui occupent les mêmes régions aujourd'hui, les recherches ethno-historiques menées au Chiapas tendent par ailleurs à démontrer que la condition des femmes a peu changé en ce qui concerne leur droit d'occuper des postes de responsabilité politique, la répartition du pouvoir dans la famille ou la division sexuelle des tâches.

D'autres commentaires de femmes insurgées reprennent cette idée que l'oppression de genre que subissent les femmes autochtones prend sa source dans un système idéologique étranger à leurs communautés. Selon Maribel, capitaine tzeltale de l'EZLN, dans une entrevue accordée à Rovira, il s'agirait d'une idéologie provenant des riches:

« Nous constatons qu'ici, à l'intérieur de nos populations, il *existe des injustices que la pensée des riches a mises dans l'esprit des hommes* et ceux-ci veulent dominer les femmes. C'est une pensée qui ne nous sert pas. » (Citée dans Rovira, 1997: 110)

Le capitaine Luis Miguel concordait sur ce point, dans une entrevue réalisée le 8 mars 1994:

« Maintenant, presque tous, à différentes places, nous avons une idée, le machisme, c'est ainsi que nous appelons quand les hommes, et seulement eux, peuvent faire ce qu'ils veulent, non? Qu'ils ne donnent pas la chance aux femmes, parce que *c'est l'idée de la richesse, l'idée bourgeoise*. Nous, l'armée zapatiste, nous leur donnons la chance, et c'est pour cette raison que nous avons des femmes parmi nos soldats. » (Radio UNAM, 1995: 29 (8 mars 1994))

¹⁹ Nous mettons en italique.

Suivant ce raisonnement, l'oppression de genre prendrait sa source dans le système d'oppression de classe, ce qui rejoint la pensée du féminisme marxiste. D'autres insurgés, sans contredire les précédents, attribuent la responsabilité ultime de l'oppression des femmes au gouvernement priiste qui maintiendrait en place un tel système d'oppression de genre au coeur des communautés. Selon la capitaine Elisa lors de la même entrevue:

«Parce qu'en tant que femmes paysannes, le gouvernement ne nous reconnaît pas. La femme... est toujours en bas, l'homme doit toujours..., c'est toujours lui qui commande, mais maintenant nous voyons que ce n'est pas vrai ce que le gouvernement dit. Les femmes aussi peuvent faire les travaux, elles peuvent aussi exercer des responsabilités publiques, elles peuvent aussi diriger tout comme l'homme, c'est pour ça que nous luttons, pour que les femmes aussi puissent avoir cette opportunité de faire ces travaux. » (Radio UNAM, 1995: 26 (8 mars 1994))

Dans ces extraits, on remarque que les insurgés, hommes et femmes, ne semblent pas vouloir responsabiliser les hommes pour l'oppression et la discrimination des femmes au sein de leur village et de leur famille. Pourtant, suivant les propres descriptions des femmes zapatistes, ce sont surtout les hommes des communautés, les maris et les pères, qui interdisent aux femmes de participer aux réunions, et ce sont eux qui jouissent du déséquilibre de pouvoir. Une commandante interrogée lors de la première Rencontre intercontinentale pour l'humanité et contre le néolibéralisme, à Oventic en juillet 1996 (donc environ deux années après le soulèvement) explique plus en détail comment elle perçoit la responsabilité du gouvernement dans l'oppression que les femmes subissent aux mains des hommes à l'intérieur des communautés autochtones:

« Les hommes ont des idées très mauvaises, et ces idées, on les leur a mises dans la tête, le gouvernement, qui a dominé la pensée de l'homme. Il l'a converti en chef, en petit chef, en patron de la maison. C'est une mauvaise idée qu'il a mise dans la tête des hommes: *le véritable coupable, c'est le gouvernement*, qui n'a jamais tenu compte des femmes et qui a changé l'esprit des hommes: c'est pour cela que l'homme sent qu'il est le patron, celui qui commande. Elles [les femmes] espèrent que cela va changer. Elles ne peuvent pas rendre l'homme seul responsable de penser de cette façon: depuis toujours, depuis tout petits, on leur a mis cette idée dans la tête. Aux femmes aussi on leur a mis dans la tête qu'elles doivent se contenter d'obéir et que l'homme doit commander. Depuis toutes petites, c'est ce qu'on leur dit, et depuis petits, les hommes ont leur dit que comme hommes, ils doivent être les plus forts, ceux qui vont commander. Le véritable coupable, c'est celui qui a gouverné le peuple, parce qu'il n'a jamais tenu compte des femmes et il a donné des mauvaises idées aux hommes. » (Anon., 1996b: 5)

On retrouve ici une explication de l'introduction dans les communautés de l'idéologie patriarcale et de sa reproduction par les deux sexes. Selon cette insurgée, l'homme n'est pas pleinement responsable des abus de pouvoir qu'il s'accorde puisqu'il a été socialisé à percevoir son autorité comme étant légitime. On semble attribuer au gouvernement un rôle très actif dans cette mauvaise socialisation, puisqu'il aurait planifié la marginalisation des femmes en introduisant une nouvelle hiérarchisation des genres dans le système de pouvoir des communautés. Le système politique des communautés s'est en effet transformé au cours des derniers siècles, sous l'effet des changements économiques mais aussi subissant les politiques des gouvernements qui se sont succédés. On constate aussi que les changements, entre autres ceux qui ont été instaurés

par le gouvernement post-révolutionnaire, n'ont rien fait pour inclure les femmes dans la prise de décision. Au contraire la séparation du système de cargos religieux et du système politique les en aurait éloignées d'avantage (Rosenbaum, 1993: 27).

L'analyse que le sous-commandant Marcos fait de l'oppression des femmes dans un texte écrit en 1994 est plus complexe que celle qui transparaît dans les citations antérieures:

« Si pour les hommes, la division entre les Mexicains est jusqu'à un certain point évidente, pour les femmes, elle produit de nouveaux effets qui génèrent la soumission et la rébellion. Pendant que dans le Mexique d'en haut, la femme réitère sa position de filigrane d'ornement dans le bureau exécutif du monde et « d'efficace » administratrice du bien être familial (c'est à dire, le dosage des sorties à souper chez McDonald), et que dans le Mexique de la moitié, l'antique cycle de fille-via-épouse et/ou amante-mère continue, dans les Mexiques d'en bas et du sous-sol, le cauchemar se double dans les microcosmes où le mâle domine et détermine. Pour les femmes d'en bas et du sous-sol, tout se double (moins le respect): concernant les femmes, les pourcentages d'analphabétisme, de conditions de vie misérables, de bas salaires et de marginalisation se joignent à un cauchemar que le système préfère ignorer ou maquiller dans les taux généraux qui ne signalent pas l'exploitation de genre qui rend possible l'exploitation générale. Mais quelque chose commence à ne pas s'accommoder dans cette double soumission, le double cauchemar double le réveil. Les femmes d'en bas et du sous-sol se réveillent en luttant contre le présent et contre un passé qui les menace comme probable future. La conscience de l'humanité passe par la conscience de la féminité, se savoir êtres humains implique se savoir femmes et lutter [...]. » (Marcos, 1995b: 112)

Marcos parle des liens entre l'oppression des femmes des classes sociales plus élevées et celles des autochtones. On retrouve encore dans cet extrait, plus difficile à déchiffrer, la pensée du féminisme marxiste: le système génère une oppression de genre qui se retrouve dans toutes les classes sociales mais qui augmente dans les classes plus basses puisqu'elle interagit avec l'oppression de classe. Les femmes vivent une oppression différente de celles des hommes, mais générée par un même système contre lequel elles ont intérêt à lutter pour leurs intérêts en tant qu'être humains (ce qui implique lutter au côté des autres humains, les hommes).

Selon la commandante Hortensia, les femmes subissent l'oppression de genre, de classe et de race :

« Comme femmes indiennes, paysannes, en vérité, nous sentons davantage l'exploitation, l'humiliation, toutes ces choses, la marginalisation. Nous, les femmes, nous sommes les plus exploitées, nous travaillons dans les champs, nous nettoyons les champs, nous faisons tout cela. Mais même si nous travaillons, nous n'avons pas d'argent et nous n'avons pas à manger. Nous travaillons toute la journée mais nous n'avons rien. C'est pour cela que la vie indienne est très difficile et c'est [...] comme cela que nous vivons, les femmes indiennes. Nous les femmes indiennes, nous n'avons pas de bon travail, seulement comme cela. Nous travaillons beaucoup, nous travaillons toujours à ce que nous appelons notre artisanat, dont nous disons que c'est notre travail de tous les jours, mais avec cela nous ne pouvons pas survivre comme on doit. » (Anon., 1996b: 6)

Cette perception des femmes autochtones comme étant victimes de plusieurs oppressions rejoint les analyses s'inspirant de la théorie de la triple oppression pour lesquelles les femmes subissent une superposition de structures d'inégalités et d'injustices: de genre, de classe et de race, des structures qui sont à la fois liées entre elles et distinctes. Selon cette approche, les femmes autochtones sont victimes de violences spécifiques en tant que femmes. Elles sont aussi

victimes de la violence, de l'oppression et des privations dont souffrent les populations autochtones en général, et de celles dont souffrent les populations paysannes et les pauvres du Mexique. Mais les femmes en souffrent plus que les hommes en raison de la nature de leurs rôles sociaux, celui de prendre soin des enfants et d'accomplir les tâches domestiques. La théorie de la triple oppression, présentée au début, soutient que la destruction d'une source d'inégalité mais non des autres ne permettra pas aux femmes de se libérer de l'oppression.

La solution.

Pour les zapatistes, la solution au problème de la violence et de l'oppression des femmes à l'intérieur des communautés réside dans un effort soutenu visant à mettre en marche un processus de démocratisation des structures politiques, à encourager la participation des femmes, à faire reconnaître leurs droits et à modifier les traditions qui encouragent la discrimination et les mauvais traitements contre elles.

D'autre part, puisque, selon les insurgés, l'oppression des femmes prendrait sa source dans un système idéologique et politique provenant de l'extérieur, qui a imposé aux communautés autochtones des rapports hiérarchiques qui déteignent sur les comportements des populations autochtones, et qui a introduit un système de valeurs étrangères aux cultures autochtones (lois, religion, alcool, etc.), les zapatistes veulent limiter l'emprise de ce système post-colonial et capitaliste sur les communautés autochtones. Par exemple, pour ce qui est de la violence du mari, du père ou d'un membre de la famille de la victime, on accuse surtout l'alcool, sous l'emprise de laquelle l'homme devient violent et qui entraîne plusieurs problèmes dans la famille et la communauté. La consommation d'alcool, sous sa forme actuelle, a été introduite dans les communautés par le système colonial et l'introduction de la canne à sucre (traditionnellement, les boissons alcooliques étaient utilisées uniquement durant les cérémonies et avaient une teneur beaucoup plus faible en alcool). Une femme zapatiste, occupant le poste de responsable de zone, interrogée lors de la première Rencontre intercontinentale pour l'humanité et contre le néolibéralisme, en 1996, explique le problème de l'alcool:

« Nos époux ne nous ont jamais prises en compte, et encore moins le gouvernement, on est loin de nous nommer comme présidente du municipe. Mais maintenant, nous savons les droits et ce que nous voulons en tant que femmes organisées de l'Armée zapatiste de libération nationale. Nous voulons qu'on interdise la vente de l'alcool parce que c'est ce qui entraîne des conséquences pour nous et nous sommes celles qui souffrons des mauvais traitements et de la misère de nos fils. » (Anon. 1996a: 4)

Les zapatistes ont par conséquent élaboré la loi sèche, qui, dès 1994, interdisait l'alcool dans les territoires libérés. (Nous en parlerons dans le prochain chapitre.)

De façon générale, pour l'EZLN, la solution à la violence et l'oppression que subissent les femmes autochtones passe par le même chemin que la solution à tous les problèmes sociaux qu'ils ont dénoncés dans leur communauté et au Mexique (la pauvreté, l'absence de démocratie, etc.), une solution d'abord recherchée par la voie militaire puis par la voie politique. Il s'agit de

mettre fin au régime de parti unique maintenu par la fraude électorale, par le clientélisme et par l'intimidation, d'obtenir une démocratisation en profondeur du système politique à tous les niveaux et de reconnaître les droits politiques de chacun, dont un des plus importants pour l'EZLN est le droit de décider la forme de gouvernement (voir deuxième Déclaration de la forêt Lacandona). En accord avec ce dernier principe, les zapatistes réclament le droit pour les communautés autochtones à l'autonomie politique et culturelle, un droit qu'ils se sont eux-mêmes accordés, d'abord avec les territoires libérés puis avec la formation de municipes autonomes au Chiapas. Selon l'EZLN, l'autonomie de leurs communautés pourrait permettre aux autochtones de se débarrasser d'une logique capitaliste et gérer leur communauté selon leurs principes de justice et de dignité. Pour ce qui est de l'oppression des femmes, il semble que les zapatistes croient que l'autonomie permettrait de réformer les traditions et de construire des relations de genre plus équitables, conformes à leur besoin et leur conception sociale (c'est encore là accorder tout le poids des injustices à la cause extérieure et oublier que les hommes autochtones sont souvent ceux qui s'opposent à une répartition égale du pouvoir et du statut social entre les genres).

3.4.3 Solidarité entre les genres.

Les zapatistes ne présentent pas la violence contre les femmes comme l'expression d'un système patriarcal généralisé ni d'une lutte universelle entre les sexes, comme tendent parfois à le faire les féministes radicales. Ils ont d'ailleurs tout intérêt à mettre l'accent sur la solidarité possible et nécessaire entre les sexes et d'éviter de parler de la divergence et de l'opposition de leurs intérêts. Un communiqué du Comité Clandestin Révolutionnaire Indigène, Commandement Général de l'EZLN déclare:

« L'EZLN ajoute sa voix et son action à celles des milliers d'êtres humains qui maintiennent leur exigence de justice dans tous les cas d'agression contre des femmes. Nous appelons toutes les femmes et tous les hommes qui, au Mexique et dans le monde, luttent pour la démocratie, la liberté et la justice, à se mobiliser autour de cette demande fondamentale de n'importe quel être humain: le respect des femmes. » (EZLN: 1996c: 24)

Selon les zapatistes les femmes et les hommes autochtones trouvent leur compte dans le projet zapatiste d'une société démocratique libérée des hiérarchies. Les femmes zapatistes ont d'ailleurs précisé, dans le document de la délégation de l'EZLN pour la première phase de la table 1 du dialogue de Larrainzar, traitant de la situation, des droits et de la culture de la femme autochtone²⁰: « ...que la lutte n'est pas contre nos hommes, sinon contre un système politique, économique et social injuste et vertical, qui imprègne les attitudes des gouvernants et des gouvernés et rompt l'équilibre des relations sociales. » (EZLN, 1995a: 243-44)

Pour les zapatistes, les femmes ont avantage à lutter au côté des hommes pour mettre fin à toutes les formes d'oppression qu'elles subissent et les hommes ont tout à gagner à transformer

²⁰ Les zapatistes ont fait appel à des « conseillères » mexicaines, intellectuelles ou militantes impliquées dans différents organismes, pour qu'elles participent à l'élaboration des demandes visant les femmes que l'EZLN a adressées au gouvernement lors de cette table de négociation.

leurs espaces communautaires et domestiques pour les rendre plus démocratiques et égalitaires. Les zapatistes ont d'ailleurs souvent mis l'accent sur l'importante participation féminine au sein de l'armée et des bases d'appui. La sympathisante zapatiste est présentée comme la révolutionnaire accomplie, celle qui lutte pour l'égalité à tous les niveaux, au côté des hommes de leur communauté. Plus que ces derniers, les femmes seraient prêtes à tous les changements, jusqu'à transformer les traditions de leurs communautés.

3.4.4 Les femmes mexicaines.

Les zapatistes ne font jamais allusion aux femmes en général comme pouvant elles aussi participer aux différents systèmes d'oppression ou commettre des actes de violence. Certains témoignages indiquent pourtant que les femmes participent, directement ou indirectement, à l'oppression liée au système de genre. Elles participent à la violence domestique, en exploitant leurs domestiques et leurs travailleuses, en reproduisant chez leurs fils les attitudes machistes et en acceptant ou même en encourageant la violence perpétrée contre les membres de leur foyer. Les femmes autochtones et ladinas participent aussi aux autres structures d'oppression, par exemple en militant pour le parti d'État dans un contexte où certains militants de ce parti sont responsables de violence et de répression envers les communautés qui sont en faveur de changements profonds du système politique mexicain. Certaines femmes peuvent évidemment aussi tirer profit de la corruption et de la discrimination raciale et religieuse.

« La femme mexicaine » est toujours présentée de façon positive dans les communiqués zapatistes. Même ladina ou femme de la bourgeoisie, elle n'est pas l'ennemie. On parle d'elle plutôt comme d'une alliée. On souligne que c'est elle qui travaille le plus pour l'avancement de la nation sans que le gouvernement ne lui accorde l'attention qu'elle mérite.

Le communiqué « des remerciements » pour la clôture de la Consultation zapatiste le 29 septembre 95 établit un parallèle très net entre l'oppression de genre et l'oppression ethnique, de même qu'entre la résistance des femmes et celle des autochtones:

« Nous voulons remercier particulièrement les groupes sociaux qui, comme les Indiens, ont toujours subi la marginalisation et un traitement inégal. Nous voulons remercier les femmes, les jeunes, les homosexuels et lesbiennes, les prisonniers. De diverses manières, sous différents déguisements, ces êtres humains subissent l'intolérance, la persécution, la brutalité et le mépris. La voix des oubliés de toujours, des éternels vaincus, des Indiens mexicains, a trouvé en eux écoute et écho. »

« Merci aux femmes mexicaines, contraintes toujours à la soumission, au silence et à la résignation, et qui ont rompu la double prison qui les enfermait, qui se sont emparé des rues, des champs, de toutes les activités de la vie sociale... Les femmes mexicaines, celles qu'on nomme toujours en fonction de l'homme, les célibataires, en attente d'un possesseur. Mais les femmes mexicaines, qui ne sont plus célibataires, mariées, veuves ou divorcées, qui ne sont plus possédées ni à posséder, les femmes mexicaines, aujourd'hui parlent et se font écouter. Les femmes mexicaines, les indociles, les gêneuses, si peu féminines, les femmes mexicaines... Les autres indociles, les autres gêneurs, les Indiens mexicains, vous remercient.²¹ » (EZLN, 1996b: 27)

²¹ La traduction française provient du Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte, Paris

Dans d'autres textes, les zapatistes glorifient entre autres la femme en tant que mère de famille. La femme sympathisante zapatiste a enfanté les guérilleros, filles et garçons, et veille sur eux. Les femmes mexicaines sont aussi les mères de soldats et ont le pouvoir de faire entendre raison à ceux parmi leurs fils qui sont enrôlés dans l'armée fédérale:

« Nous faisons un appel aux mères des militaires pour qu'elles donnent le bon conseil à leur fils en leur disant que c'est injuste de mourir en accomplissant les ordres du mauvais gouvernement contre le peuple, que c'est leur patrie... » (EZLN, message enregistré en août 1995, cité dans Rovira, 1997: 134)

Le traitement de faveur des femmes, peut s'expliquer par le fait que les femmes mexicaines ont répondu très favorablement à l'appel des zapatistes. Selon Marcos: « La majeure partie de la solidarité et de la sympathie avec l'EZLN vient des femmes, que nous ne pouvons pas non plus diviser en strates: si elles sont prolétaires, si elles sont bourgeoises. Non: elles sont femmes » (Marcos, 1995c).

Cette conception rejoint l'analyse du féminisme marxiste selon laquelle les intérêts des femmes de toutes classes sociales sont liés à ceux des hommes des classes dominées au côté desquels elles devaient lutter. Contrairement aux autres groupes guérilleros qui ont appliqué cette approche, les zapatistes n'ont cependant pas attendu la révolution pour s'attaquer au système d'oppression de genre dans leurs communautés.

Conclusion.

Le zapatisme a été fortement influencé par le contexte politique dans lequel il s'est développé dans les années 80 dans la Selva Lacandona, et particulièrement par le travail des prêtres défenseurs de l'idéologie de la libération et par celui de militants maoïstes. Délaissant peu à peu la vision guévariste sur laquelle les premiers membres désiraient ériger la rébellion des paysans du Chiapas, l'organisation a adopté, au cours des années, des principes politiques tels la pratique de la démocratie directe, l'octroi de pouvoir à chaque membre de la communauté et la participation des femmes et des enfants aux assemblées. Après l'insurrection de 1994, saisissant l'occasion qui leur était offerte de rentrer en dialogue avec la société civile et de devenir un acteur politique influent, les zapatistes ont mis de côté leur plan de mener une révolution par les armes. Ils ont aussi refusé le rôle d'avant garde traditionnellement revendiqué par les guérillas en cherchant à ouvrir un espace politique où pourrait prendre place un dialogue horizontal entre différents secteurs de la société dans le but d'amorcer une transition vers la démocratie. Ils en sont venus à une conception décentralisée de la résistance et croient que plusieurs visions différentes doivent pouvoir coexister quand à la manière de gérer l'autonomie qu'ils revendiquent pour tous.

L'EZLN a vite compris l'importance d'aller chercher l'appui des femmes mexicaines et donc de faire en sorte que leur lutte apparaisse acceptable et légitime aux yeux des femmes en général et des féministes en particulier. Leur discours en faveur d'un changement des rapports

entre hommes et femmes ne prend cependant pas sa source dans un simple calcul politique. Les zapatistes reconnaissent et dénoncent la violence et l'oppression des femmes mais leurs analyses des causes et des solutions diffèrent de celles des féministes inspirées du féminisme radical et s'apparentent plus à la pensée du féminisme marxiste. Si plusieurs féministes radicales croient que les femmes doivent s'unir dans la lutte contre l'oppression de genre en s'appuyant sur une vision commune des rapports sociaux, les zapatistes croient que les hommes et les femmes doivent lutter ensemble contre un système répressif qui opprime entre autres les femmes, mais aussi les autochtones et d'autres groupes marginalisés.

Nous analyserons au chapitre suivant les mesures concrètes prises par les zapatistes pour s'attaquer aux inégalités de genre au sein de l'EZLN, en examinant la « Loi révolutionnaire des femmes » et la « Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes ».

Chapitre IV

Les Lois révolutionnaires zapatistes concernant les femmes.

Ce chapitre analysera d'abord successivement la loi des femmes, élaborée en 1993 et diffusée lors du soulèvement zapatiste, le premier janvier 1994, et la « Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes », formulée en 1996. Ces lois seront examinées dans le contexte de la participation des femmes à la lutte zapatiste et à la lumière de la situation vécue par les femmes autochtones du Chiapas, des coutumes et des circonstances socio-économiques dans lesquelles elles vivent. Par la suite nous procéderons à une analyse de ces documents en fonction des différents thèmes abordés.

Cette analyse permettra de comprendre certaines des divergences et des convergences entre, d'une part, les perspectives de plusieurs féministes mexicaines (dont des Chiapanèques) sur la question des femmes et sur le projet zapatiste et, d'autre part, la vision que les zapatistes se font de la justice et de la dignité pour les femmes, telle qu'elle est exprimée dans les « Lois révolutionnaires des femmes ». Nous chercherons à démontrer que les différences entre les deux projets résultent de différences profondes dans les principes qui sont à la base de leurs idéologies, reflétant des idéaux différents concernant les relations entre hommes et femmes. Il ne s'agit pas d'une simple différence dans la façon d'appliquer un même idéal, comme l'ont suggéré certaines auteures féministes.

4.1 Conceptions autochtones du droit.

Selon Pierre Beaucage, les sociétés autochtones de Mésomérique concevaient traditionnellement le droit de façon collective et particulariste. Les autorités reconnues de la collectivité appliquaient les règles auxquelles les membres devaient se plier. C'est donc le groupe, et non l'individu, qui est le premier sujet de droit. Les lois visent à protéger l'ordre social. Un ensemble défini de règles et de normes sociales - ce que l'auteur appelle un « modèle de bonne vie » - gère la vie en commun, restreint les comportements et protège la société du chaos. Il s'agit plus d'assurer une conception de la justice sociale que de promouvoir l'égalité ou la liberté de choix pour l'individu. Les normes sont perçues par les individus de ces sociétés comme correspondant à la « nature humaine » et on croit que les gens sont heureux quand ils s'y conforment (Beaucage, 1991: 215). Les rôles de genre sont aussi perçus comme étant définis naturellement. Ce droit collectiviste, qui réduit considérablement les variations de comportements acceptables, allant jusqu'à établir la personne qu'il faut épouser et les denrées qu'on doit cultiver et manger et celles qui sont interdites, peut paraître extrêmement contraignant pour les Occidentaux qui tendent à y voir une absence de droits individuels.

L'auteur soutient aussi que le droit autochtone est essentiellement particulariste: les règles sont spécifiques au groupe (ethnie, région, communauté) et prévoient des comportements différents face aux individus des autres groupes (Beaucage, 1991: 215). Il souligne toutefois que les sociétés autochtones se sont transformées au cours des 500 ans, avec, entre autres, la colonisation et la pénétration capitaliste dans ces sociétés. Nombre d'entre elles ont adopté plusieurs pratiques et conceptions occidentales (la liberté de commercer, par exemple ou la suppression du mariage arrangé) sans pour autant rejeter dans d'autres domaines les normes traditionnelles de vie sociale. Les revendications des mouvements autochtones, dans les dernières décennies, puisent dans les deux traditions (non sans contradiction): d'une part, particulariste et collective (ex. droit à la terre, à leur langue, à leurs coutumes), et d'autre part universaliste et individualiste (ex: le respect des droits de la personne, l'éducation et la santé pour tous) (Beaucage, 1991: 225-6).

4.1.1 Le droit universel et la loi des femmes.

On retrouve ce même amalgame dans les « Lois révolutionnaires des femmes », où les deux systèmes de conception du droit se rencontrent. Certains de leurs principes et règles s'inspirent des conceptions occidentales de « droits de la personne » reconnus par l'État mexicain ou chiapanèque et qu'on retrouve dans les lois se rapportant aux femmes. Les femmes zapatistes parlent par exemple d'égalité des hommes et des femmes en matière de santé, de sécurité, d'éducation et d'accès aux ressources, et du droit pour les femmes de choisir leur partenaire et le nombre d'enfants qu'elles auront. Ces lois sont par ailleurs fortement influencées par une conception particulariste des droits et tentent de définir de nouvelles normes de relations entre hommes et femmes qui soient en continuité avec les coutumes autochtones.

Depuis la colonisation, l'imposition de nouveaux systèmes légaux, politiques et économiques, ainsi que la christianisation, ont influencé la structure des relations de genre. Les normes sociales des communautés autochtones se sont modifiées et adaptées aux nouvelles situations affectant la vie des familles et des communautés. La migration des hommes des hautes terres, qui, depuis plus d'un siècle, vont travailler dans les plantations, est un de ces éléments qui ont influencé la conception des autochtones de ce que doivent être les rôles de genre. En l'absence de leurs conjoints, ce sont en effet les femmes qui doivent se débrouiller avec l'ensemble des tâches du foyer et de la ferme.

En général, les normes traditionnelles qui règlent les comportements des hommes et des femmes sont beaucoup plus strictes et restrictives pour les femmes que pour les hommes. Elles laissent aux femmes beaucoup moins d'alternatives et leur donnent plus de responsabilités que n'en ont les hommes.

Par ailleurs, aujourd'hui, les communautés autochtones ne sont pas homogènes : plusieurs individus divergent de la norme par choix ou par obligation. Les hommes ont une plus

grande possibilité de déroger aux comportements idéaux masculins sans être marginalisés. On leur permet par exemple des comportements plus individualistes: accumuler les aventures sexuelles ou s'enivrer fréquemment par exemple. Les femmes autochtones, par contre, perdent rapidement leur honneur si elles ne peuvent se conformer aux normes de pudeur, et de conduite générale. Par exemple, les mères célibataires et les femmes seules, qui ne correspondent pas au modèle de la femme mariée, perdent souvent leur respectabilité.

4.2 La « Loi révolutionnaire des femmes ».

La « Loi révolutionnaire des femmes » (*Ley Revolucionaria de Mujeres*) (EZLN, 1994a: 16-17) a été diffusée à la radio lors de la première proclamation de l'EZLN le premier janvier 1994. Elle faisait partie d'un corps plus ample de textes constitué de: a) la « Déclaration de la Selva Lacandona; Aujourd'hui nous disons c'est assez! », une déclaration de guerre à l'armée fédérale; b) les « Instructions pour les chefs et officiers de l'EZLN », des ordres qu'ils devaient faire respecter dans leur avance sur le territoire national; et c) les « Lois révolutionnaires zapatistes », comprenant la Loi des impôts de guerre, la Loi des droits et obligations des peuples en lutte, la Loi des droits et obligations des forces armées révolutionnaires, la Loi agraire révolutionnaire, la Loi révolutionnaire des femmes, la Loi de réforme urbaine, la Loi du travail, la Loi de l'industrie et du commerce, la Loi de sécurité sociale et la Loi de justice. Tous ces textes apparaissaient aussi dans le *Despertador Mexicano* organe informatif de l'EZLN distribué le premier janvier 1994 et qui « remplit la tâche d'informer notre peuple sur le déroulement de la guerre juste que nous avons déclarée à nos ennemis de classe. » (EZLN 1994a: 5-19)

4.2.1 Circonstances de son élaboration.

Les circonstances entourant l'élaboration de la « Loi révolutionnaires des femmes » ont été racontées par certains membres de l'EZLN. Selon le sous-commandant Marcos, l'initiative de rédiger des lois sur des questions qui touchent spécifiquement les femmes seraient venues des responsables des comités de femmes:

« ...Ramona et Susana - deux « commandantes » - ont passé dans chaque communauté.[...] C'est à Ramona qu'est revenue la tâche de parler, d'organiser les communautés et de nommer les responsables des comités des femmes. Lorsque nous avons voté en faveur de la guerre, elles ont dit: « Bon, nous allons aller à la guerre, mais nous allons faire nos lois. Faisons nos lois ». Et elles sont allées dans les communautés. » (Cité dans Rovira, 1997: 113)

Dans une lettre adressée à Alvaro Cepeda Neri, journaliste de *La Jornada*, le 26 janvier 1994 Marcos a décrit le processus d'élaboration de la loi:

« C'est à Susana qu'a incombé la tâche de parcourir des dizaines de communautés pour parler avec les groupes de femmes et sortir de leur pensée la « Loi des femmes ». Quand le CCRI s'est réuni pour voter les lois, « les commissions de justice », « la loi agraire », « les impôts de guerre », « les droits et obligations des peuples en lutte », et « la loi des femmes » passèrent une par une. Susana a dû lire les propositions qu'elle avait réunies à partir de la pensée de milliers de femmes autochtones. » (Marcos, 1994b: 119)

Une autre source, la majeure Ana María, donne à deux journalistes de *La Jornada* un récit similaire, en mars 1994:

« On nous avait donné le droit de participer dans les assemblées et d'étudier, mais il n'y avait aucune loi des femmes. C'est pourquoi nous avons protesté et c'est ainsi qu'est née la loi des femmes. Nous l'avons toutes décidée, et nous l'avons présentée dans une assemblée de tous les villages. Les hommes et les femmes ont voté. Il n'y a pas eu de problème. » (Matilde Pérez et Laura Castellanos, 1995: 22)

La deuxième partie du témoignage d'Ana María est citée dans Rovira:

« Pour la rédiger, quelques femmes sont allées dans les communautés pour parler avec les compagnes et leur demander quelle était leur opinion et ce qu'elles voulaient ou ce dont elles avaient besoin et qui devait apparaître dans une loi. On a regroupé les opinions des femmes de chaque village et alors, celles qui savent écrire, nous l'avons écrit. » (Citée dans Rovira, 1997: 115)

Selon Ana María et Marcos, donc, la Loi aurait été construite à partir des opinions des femmes autochtones des bases d'appui zapatiste recueillies lors d'une large consultation effectuée par des membres de l'organisation. Ce sont ces opinions des femmes autochtones qui auraient été compilées et présentées sous forme de lois au CCRI, en 1993. On retrouve dans la description de ce processus certains éléments du fonctionnement suivant le modèle de *mandar obedeciendo* (« gouverner en obéissant ») que les zapatistes disent appliquer à leur structure politique. Selon ce modèle, les décisions importantes sont prises par consensus par la population qui transmet sa volonté à ses autorités, les membres du CCRI de l'EZLN. Ceux-ci sont chargés et tenus de la faire respecter. Comme on le voit ici, selon Ana María et Marcos, la décision d'élaborer une loi peut venir d'en haut, de l'initiative des femmes insurgées et des responsables de comités des femmes, nommées par les commandantes zapatistes. Ces femmes qui étaient impliquées activement dans la structure politico-militaire de l'organisation, au côté des hommes, auraient ressenti le besoin d'avoir des lois pour établir clairement ou confirmer leurs droits, dans le contexte d'une lutte révolutionnaire et devant l'éminence d'un conflit armé.

Il est probable que les membres du CCRI de l'EZLN, dont une majorité d'hommes, et non seulement les femmes insurgées, aient perçu la nécessité d'élaborer des lois pour encadrer la participation des femmes dans la révolution. La présence de nombreuses femmes au côté des hommes dans des contextes nouveaux et non prévus par la coutume, tel que les opérations armées, les réunions, les assemblées, et les travaux mixtes pour l'EZLN dans les bases d'appui, devait s'accompagner d'un changement des attitudes et des comportements de genre qui ne devait pas se faire sans conflit et sans résistance. La loi des femmes aurait donc été élaborée pour favoriser la participation des femmes et viserait à accorder aux femmes ce dont elles ont besoin pour faire la révolution, entre autres, être libérées de certaines contraintes sociales. Interrogée au sujet de la « Loi révolutionnaire des femmes », la commandante Hortensia parle des obstacles rencontrés par les femmes autochtones des bases d'appui lorsqu'elles veulent participer, obstacles générés entre autres par les normes quant aux comportements de genre:

« Quand nous commençons à participer, les problèmes commencent parce que les hommes et les femmes ne sont pas habitués. Surtout l'homme, parce que quand sa femme sort, il n'aime pas ça. Il est habitué à être là avec sa femme et sa femme reste à la maison, à s'occuper des enfants, à laver les vêtements, à préparer à manger, tout ça. Il est habitué, et la femme aussi est habituée à être à la maison et à passer toutes ses journées à faire la cuisine. Alors quand elles participent, elles ont beaucoup de mal. Mais ce que nous faisons, les zapatistes - ce que nous essayons de faire - c'est un effort, parce que c'est la seule façon, en y mettant du coeur, pour que nous puissions avancer. C'est difficile mais nous devons le faire, parce que si nous ne le faisons pas, il n'y aura jamais de changements: si seuls les hommes participent, ils n'y arriveront pas, et nous non plus, si nous luttons les femmes seulement, nous ne pourrons pas non plus. [...] Nous savons que nous les femmes, nous sommes la majorité, si nous ne luttons pas nous ne pourrons pas triompher: la participation des femmes est nécessaire. Il faut qu'il y ait un espace pour les femmes. » (Anon., 1996b, ms: 1)

C'est la nécessité et le devoir pour les femmes de travailler à la révolution, pour le bien de tous, hommes et femmes, qui, dans un premier temps, aurait motivé l'élaboration de cette loi.

Dans un premier temps, nous analyserons cette loi en fonction du corps de texte à l'intérieur duquel elle figurait lorsqu'elle a été diffusée pour la première fois le premier janvier 1994.

2.2.2 Le texte de la « Loi révolutionnaire des femmes²² »

L'éditorial du *Despertador Mexicano*, écrit par l'EZLN introduit les « Lois révolutionnaires zapatistes », (dont la « Loi révolutionnaire des femmes ») comme suit: « Les Lois Révolutionnaires s'imposeront avec l'appui des peuples en lutte, dans les territoires libérés pour garantir leur contrôle révolutionnaire et dans les bases, pour commencer à construire une Patrie nouvelle. » (EZLN, 1994a: 8) Or, la « Déclaration de la Selva Lacandona » qui précédait ce texte, disait que l'objectif de l'EZLN était d'avancer sur la capitale et libérer tout le territoire mexicain. Les zapatistes prévoyaient donc (dans la mesure où ils prévoyaient vraiment renverser le gouvernement fédéral) appliquer la Loi des femmes qui a été écrite à partir de l'expérience et des besoins des membres des bases et de l'armée zapatiste, sur tout le territoire pour en faire profiter toutes les femmes mexicaines et non seulement les femmes autochtones du Chiapas, auxquelles d'ailleurs on ne fait aucune référence spécifique. L'introduction du texte de la « Loi révolutionnaire des femmes » semble d'ailleurs impliquer que cette loi vise toutes les femmes mexicaines, puisqu'elles peuvent toutes être incorporées à la lutte révolutionnaire:

« Dans sa juste lutte pour la libération de notre peuple, l'EZLN incorpore les femmes dans sa lutte révolutionnaire, peu importe leur race, leur croyance, leur couleur ou leur affiliation politique, avec la seule condition qu'elles fassent siennes les demandes du peuple exploité et son engagement de respecter et de faire respecter les lois et les règlements de la révolution. De plus, prenant en compte la situation des femmes travailleuses au Mexique, leurs justes demandes d'égalité et de justice sont incorporées dans la suivante loi révolutionnaire des femmes. » (EZLN 1994a:16)

²² Voir le texte complet dans l'annexe A

La première phrase de ce texte laisse place à l'interprétation. Elle pourrait vouloir dire que les femmes (du Mexique) ne pourraient bénéficier des droits que leur reconnaît cette loi que si elles endossent le projet global zapatiste. L'EZLN souligne aux femmes qu'elles ont intérêt à joindre leur cause. Comme la Loi agraire pour les paysans pauvres et sans terre, la Loi des femmes devient une incitation, une promesse de changement pour le mieux, poussant les femmes à approuver et à appuyer la lutte zapatiste. La loi acquiert donc une deuxième fonction: en plus de favoriser la participation des femmes à l'intérieur des rangs de l'EZLN, ce pourquoi elle aurait été créée, elle sert à encourager les femmes à collaborer en leur montrant des changements positifs de leur condition.

La « Loi révolutionnaire des femmes » contient dix articles, tous parlant des femmes à la troisième personne. Les sept premiers articles sont au présent et commencent par « les femmes ont droit » (*Las mujeres tienen derecho...*). On commence par reconnaître aux femmes le « droit de faire la révolution » (article 1): « Les femmes, indépendamment de leur race, croyance ou affiliation politique, ont droit de participer à la lutte révolutionnaire au lieu et degré que leur volonté et leur capacité déterminent. » Il s'agit d'un droit mais aussi d'un devoir, puisque, comme le soulignait la commandante Hortensia citée plus haut, les hommes n'y arriveront pas seuls. Le thème de la lutte révolutionnaire revient dans l'avant-dernier article (article 9): « Les femmes pourront occuper des responsabilités de direction dans l'organisation et obtenir des grades militaires dans les forces armées révolutionnaires. » et dans le dernier point (article 10): « Les femmes auront tous les droits et toutes les obligations en accord avec les lois et règlements révolutionnaires. » Les huit articles du milieu se retrouvent donc encadrés, ou mis entre parenthèses par ces références à la lutte révolutionnaire, ce qui rappelle le contexte dans lequel ils ont été élaborés et dans lequel ils s'appliqueront. C'est donc en fonction de celui-ci que nous les analyserons dans un premier temps.

En plus de vouloir légitimer la situation des femmes insurgées, dont certaines étaient déjà engagées dans l'armée zapatiste depuis de nombreuses années au moment de la diffusion des lois, les zapatistes s'adressent aux autres femmes en leur précisant qu'elles sont elles aussi visées par l'invitation lancée dans l'éditorial du *Despertador Mexicano* : « Nous vous exhortons à vous joindre à notre mouvement [...]. » Les femmes n'apparaissent pas au nombre des catégories visées par cette invitation: « Mexicains: ouvriers, paysans, étudiants, professionnels honnêtes [...] » (EZLN 1994a: 7-8).

Le deuxième article de la « loi des femmes » leur reconnaît le *droit au travail*: « Les femmes ont le droit de travailler et de recevoir un salaire juste ». Dans le cadre de la lutte révolutionnaire, les femmes des communautés zapatistes ont le droit, et surtout le devoir de travailler pour l'EZLN: elles préparent la nourriture, fabriquent les armes, les bombes, les uniformes, etc.. Mais aussi, comme il est spécifié dans le paragraphe d'introduction de la « Loi révolutionnaire des femmes » cité plus haut, le deuxième article souligne la volonté de l'EZLN d'inclure dans son projet - et de s'allier - les femmes qui militent dans d'autres contextes, et en

particulier les travailleuses. La place importante qu'occupe cet article dans l'ordre d'énonciation de la « Loi des femmes » concorde avec la présentation, dans les premiers textes zapatistes diffusés dans le *Despertador Mexicano*, de la lutte révolutionnaire zapatiste comme une lutte de classe (« [...] la juste guerre que nous avons déclarée contre nos ennemis de classe. » (EZLN, 1994:8). L'EZLN accorde donc une importance particulière à l'exploitation des travailleurs et travailleuses. D'ailleurs, l'introduction de l'éditorial du *Despertador Mexicano*, qui énumère les groupes sociaux considérés comme des alliés par les zapatistes, nomme les ouvriers en premier: « Mexicains: ouvriers, paysans, étudiants, professionnels honnêtes, Chicanos (Mexicains émigrés aux États-Unis), progressistes des autres pays, [...] ». Le travail figure aussi en haut de la liste des points pour lesquels les zapatistes disent lutter et qui sont énumérés dans la « Déclaration de la Selva Lacandona »: « le travail, la terre, l'habitation, l'alimentation, la santé, l'éducation, l'indépendance, la liberté, la démocratie, la justice et la paix » (EZLN 1994a: 7). Nous verrons que la plupart de ces points sont repris dans les autres articles de la « Loi révolutionnaire des femmes ».

Le troisième article aborde une question spécifique au genre et fondamentale pour les femmes, la reproduction: « Les femmes ont le droit de décider du nombre d'enfants qu'elles peuvent avoir et dont elles peuvent s'occuper. » Situé dans le contexte de la participation des femmes à la lutte révolutionnaire, cette loi légitime entre autres le choix des jeunes femmes qui ont décidé de ne pas avoir d'enfants afin de s'engager comme insurgées ou milices dans l'EZLN, puisque les femmes avec de jeunes enfants peuvent difficilement participer comme soldat (sauf si elles les laissent avec leur mère). Selon Ana Maria, dans une entrevue réalisée en mars 1994:

« Plusieurs femmes voulaient entrer [dans l'EZLN] mais elles étaient mariées et avaient des enfants et ils [ou elles] ne les ont pas laissées; mais la lutte n'est pas uniquement avec les armes, le travail des femmes des villages est de s'organiser pour faire des travaux collectifs, pour étudier et apprendre quelque chose des livres. » (Matilde Pérez et Laura Castellanos, 1995: 19)

En ce qui concerne les femmes des bases d'appui, la possibilité d'avoir moins d'enfants leur permettrait d'avoir plus de temps pour se consacrer à des activités révolutionnaires. Mais indépendamment des besoins spécifiques à la lutte révolutionnaire, cet article ainsi que plusieurs autres de la Loi des femmes, en donnant la possibilité aux femmes de contrôler la croissance de leur famille, vise à améliorer les conditions de vie des femmes, ainsi que le bien-être et la santé des membres de leur famille. Il va de soi qu'un tel principe heurte de front la coutume amérindienne selon laquelle la finalité première des rapports sexuels et du mariage est la procréation. On peut imaginer les débats importants qui ont dû avoir lieu (et doivent encore avoir lieu) entre les jeunes femmes (les jeunes couples) et leurs familles lorsqu'elles décident de s'écarter - même temporairement - d'un principe aussi fondamental.

L'autre article qui donne aux femmes le droit de décider des questions qui les concernent directement dans leur vie personnelle, soit le droit de décider si elles veulent se marier et de

choisir leur partenaire, ne vient pas directement après, mais à l'article 7. On peut penser que, tout comme l'article 3, libérer les femmes de la contrainte des mariages arrangés leur donne la chance de s'engager dans l'armée si elles le désirent. Indépendamment de cela, cette revendication semble correspondre aux vœux des jeunes filles dans les sociétés amérindiennes.

L'article 4 reconnaît aux femmes l'accès aux structures démocratiques qui sont revendiquées par les zapatistes dans la « Déclaration de la Selva Lacandona »: « Les femmes ont le droit de participer aux questions concernant la communauté et d'exercer des responsabilités publiques, si elles sont élues librement et démocratiquement. » On utilise une forme indéfinie pour parler de « responsabilités » (*tener cargo*) sans préciser si on parle de toutes les positions d'autorité. On souligne aussi que les femmes seront soumises aux mêmes processus que les hommes; il ne s'agit pas de faire exception pour faciliter l'inclusion des femmes (ce qu'on appelle en Occident la « discrimination positive »).

L'article 5 et 6 leur reconnaît le droit aux services qui sont revendiqués par les zapatistes. L'article 5 parle du droit à la santé et à l'alimentation. Il n'est toutefois pas seulement question des femmes mais également de leurs enfants: « Les femmes et leurs enfants ont droit à la santé et à l'alimentation. » Cette formule pourrait indiquer que les femmes et les enfants souffrent d'une même carence et qu'on veuille rééquilibrer une situation dans laquelle les hommes sont plus privilégiés que les autres membres de la communauté. Parler des droits des femmes et des enfants, en temps de guerre (comme en situation d'urgence), rappelle aussi l'appui particulier que doivent recevoir les individus les plus vulnérables de population civile, pour leur assurer un accès aux maigres ressources.

L'article 6 parle du droit des femmes à l'éducation. Il n'est plus question d'enfants. Reconnaître ce droit, qui n'est pourtant pas spécifique aux femmes, dans une loi qui les concerne, implique que les femmes y ont droit au même point que les hommes, ce qui semble ne pas aller de soi dans les milieux ruraux. L'égalité avec les hommes, en terme de droit n'est toutefois pas nommée. On ne parle pas directement des hommes et on ne fait aucun lien et aucune comparaison ouverte avec les hommes comme acteurs sociaux ou bénéficiaires de droits, dans cette première « Loi révolutionnaire des femmes ».

L'article 8 aborde le thème de violence perpétrée contre les femmes: « Aucune femme ne pourra être battue ou maltraitée physiquement ni par des membres de sa famille ni par des étrangers. Les délits de tentative de viol ou de viol seront sévèrement punis. » Il s'agit de la seule loi formulée au négatif, sous forme d'interdit. C'est également la seule qui évoque un châtement pour ceux qui l'enfreindront. Elle fait référence au droit des femmes à l'intégrité physique et à la sécurité. On parle d'abord d'une violence qui peut avoir lieu au quotidien dans le milieu familial ou communautaire. On vise ici à transformer les coutumes se rapportant aux relations conjugales et familiales qui justifient des comportements et des attitudes violentes. Si on ne nomme pas spécifiquement les personnes qui seraient portées à commettre cette violence, il est clair que

dans le contexte autochtone, il s'agit des maris et, dans une moindre mesure, des pères (en cas de « désobéissance »). On fait ensuite référence à une violence qui proviendrait de l'extérieur de la famille ou de la communauté. Les femmes autochtones devant circuler seules dénoncent régulièrement les agressions dont elles sont l'objet. On condamne le viol comme un délit grave. Notons que ce sont les auteurs de viol ou de tentative de viol qui seront sujets à châtement et non tous ceux qui battent ou maltraitent les femmes.

Il faut remarquer que les verbes de cet article sont conjugués au futur, comme c'est aussi le cas pour les deux derniers articles de la Loi des femmes. Le temps de verbe au futur semble être utilisé dans les autres lois zapatistes (Loi agraire, Loi des impôts de guerre, etc.) lorsqu'on parle de droits qui s'appliquent à partir du moment où l'ordre social zapatiste est établi dans une région donnée. Le premier article de la loi des impôts de guerre en offre un exemple: « La loi des impôts de guerre s'appliquera à partir du moment où une unité militaire de l'EZLN se trouvera en opération dans un territoire spécifique. » Le futur est aussi utilisé dans la loi agraire: « Seront objet d'affectation agraire révolutionnaire toutes les extensions de terre qui excèdent les 100 hectares... » Le temps de verbe futur de l'article 8 suggère donc que l'interdiction dont il est question entrera en vigueur dans un futur proche, lorsque le conflit armé commencera (puisque la loi a été formulée avant le soulèvement) ou lorsque le nouvel ordre révolutionnaire sera en place.

Dans le contexte de la lutte révolutionnaire, l'article 8 peut être en partie prévu pour condamner la violence visant spécifiquement les femmes zapatistes, que l'armée fédérale et les organisations antagonistes à l'EZLN pourraient perpétrer, comme il arrive souvent au cours d'un conflit armé. Avec cet article, les zapatistes déclarent qu'ils condamnent l'utilisation du viol comme outil de guerre, ce qui peut aussi être une façon de rassurer les femmes non zapatistes en leur déclarant qu'elles n'ont rien à craindre de leur part.

Les deux derniers articles sont également au futur, donnant encore l'impression que ces droits s'appliqueront sitôt la révolution commencée: « Les femmes pourront occuper des responsabilités de direction dans l'organisation et obtenir des grades militaires dans les forces armées révolutionnaires. » (article 9) et « Les femmes auront tous les droits et toutes les obligations en accord avec les lois et règlements révolutionnaires. » (article 10). Ce dernier article reconnaît aux femmes, de façon globale, des droits qu'on a préféré ne pas mentionner dans la Loi des femmes. Deux éléments importants de la liste des points revendiqués par l'EZLN ne sont pas repris par la Loi des femmes: le droit à la terre et à l'habitation. Il semble peu probable qu'on ait simplement jugé superflu de parler de ces droits en fonction des femmes, puisqu'on l'a fait pour la santé, l'éducation et l'alimentation. Le droit à la terre représente une priorité pour les zapatistes, qui, dans la foulée d'Emiliano Zapata, « continuent de réclamer la terre pour ceux qui la travaillent » (introduction de la Loi agraire révolutionnaire (EZLN, 1994: 14) et qui ont élaboré la Loi agraire révolutionnaire, figurant avec les autres Lois révolutionnaires dans le *Despertador Mexicano*. Cette loi prévoit une nouvelle répartition agraire plus rigoureuse que celle de la Constitution de 1917: toutes propriétés excédant 100 hectares de « mauvaises terres » et 50

hectares de « bonnes terres » seront redistribuées en propriété collective aux paysans sans terres et ouvriers agricoles. L'article premier de cette loi stipule que « Cette loi est valide pour tout le territoire mexicain et bénéficie à tous les paysans pauvres et ouvriers agricoles mexicains peu importe leur affiliation politique, leurs croyances religieuses, leur sexe, leur race ou leur couleur. » On insinue donc que les femmes auront un accès à la terre mais rien ne dit que cet accès sera direct, et non à travers les hommes de leur famille selon la coutume autochtone dans de nombreuses communautés au Chiapas. On ne dit rien non plus au sujet de la possibilité pour les femmes de se voir accorder une parcelle des terres ejidales déjà entre les mains des communautés, avant que ne soit entamée la répartition post-révolutionnaire. C'est précisément ces points que la loi des femmes aurait pu préciser. Il semble qu'on ait volontairement évité de clarifier les droits agraires des femmes, probablement pour ménager les hommes. Puisque la terre est en quantité déjà insuffisante, une loi réclamant l'accès des femmes aux terres de la communauté risquerait d'opposer directement les intérêts des hommes à ceux des femmes.

4.2.3 Réception de la « Loi révolutionnaire des femmes » et application:

Marcos, dans une lettre adressée à un journaliste de *La Jornada*, dont nous avons déjà cité une section plus haut, parle de la « Loi révolutionnaire des femmes » comme du premier soulèvement zapatiste puisqu'elle fut selon lui, une véritable révolution pour les communautés autochtones, une révolution des coutumes. Les hommes n'auraient pas tous accueilli positivement les changements prévus dans la loi. Marcos raconte que lorsque la Loi des femmes a été approuvée par le CCRI:

« Un responsable tzeltal a commenté: « Ce qui est bon, c'est que ma femme ne parle pas l'espagnol, parce que sinon... » Une officier insurgée tzotzile et qui avait le grade de majeure de l'infanterie, lui a répondu: « Tu t'es fait avoir parce que nous allons la traduire dans tous les dialectes ». Le compagnon a baissé les yeux. Les responsables des femmes chantaient, les hommes se grattaient la tête. » (Marcos, 1994b: 119)

Pour les jeunes femmes insurgées, cette loi ne fait que confirmer ou légitimer une situation déjà réelle, puisqu'en s'engageant dans l'armée zapatiste, elles ont dû transgresser, avec l'approbation de leur compagnon d'armes et parfois de leur famille, plusieurs coutumes autochtones se rapportant aux comportements des femmes dans les communautés autochtones du Chiapas. Elles se sont par exemple soustraites à la contrainte de se marier très jeune avec un prétendant choisi par leurs parents et à la coutume d'avoir très tôt de nombreux enfants. Elles ont aussi eu la chance d'apprendre à parler l'espagnol, à lire et à écrire et de connaître une foule de choses auxquelles les femmes des communautés ont difficilement accès. Comme disait Ana María que l'on a citée plus haut, dans l'EZLN, on leur avait déjà donné le droit d'étudier et de participer, mais elles n'avaient pas de loi. On peut penser que la Loi des femmes représente aussi une confirmation de certains droits pour les responsables des comités de femmes, qui siègent sur le CCRI et qui exerçaient déjà des responsabilités publiques. C'est donc surtout pour le reste des femmes zapatistes, celles des bases d'appui, que la « Loi révolutionnaire des femmes »

représente une révolution et c'est à elles qu'on fait référence dans le récit de Marcos lorsqu'on parle d'une femme unilingue qui pourrait ne pas avoir connaissance du texte de loi. La Loi leur est aussi destinée et on l'a traduite pour qu'elles puissent la connaître. L'application de la Loi des femmes dans les communautés ne semble toutefois pas avoir été aussi facile qu'on aimerait le faire croire. Au cours d'une entrevue, Marcos avoue que les femmes des communautés n'ont pas toutes connaissance de l'existence de la « Loi révolutionnaire des femmes » et que celles qui la connaissent ne peuvent pas facilement s'en prévaloir :

« Deux jeunes se sont enfuis et on les a attrapés dans la communauté et on les a emprisonnés. La femme s'est défendue et leur a dit: « Moi personne ne peut m'arrêter, vous avez voté ces lois ici, alors j'ai le droit de choisir avec qui je couche. » Elle a affronté l'assemblée de la communauté et ils ont dû la relâcher parce qu'elle demandait pourquoi ils avaient mis une loi qu'ils n'allaient pas appliquer. Comme là, en plus, la loi agraire était en jeu, ils ont accepté parce que c'était une déléguée du Comité clandestin révolutionnaire autochtone (CCRI) et qu'elle connaissait l'existence de la loi, sinon ils l'auraient retenue. » (Citée dans Rovira, 1997: 115)

Dans le cas cité, c'est seulement sous la menace de se voir retirer les bénéfices de la Loi agraire et dans le cas d'une femme bénéficiant d'un certain poids politique dans l'organisation zapatiste que les autorités de cette communauté acceptèrent de reconnaître la validité de la « Loi révolutionnaire des femmes ». L'extrait suggère que la connaissance de la Loi des femmes n'est pas si répandue chez les femmes de la base. On peut s'imaginer qu'une femme n'occupant pas de poste dans l'organisation politico-militaire peut plus difficilement se prévaloir de ses droits, advenant qu'elle les connaisse. Cet exemple montre aussi qu'il n'y a pas de structure légale dans les communautés pour assurer que la Loi des femmes est appliquée. Pour les autorités traditionnelles, celle-ci n'a pas un statut contraignant, sauf pour les insurgées. Elle aurait plutôt la fonction d'une incitation ou d'une norme.

Interrogée sur ce qui se passe si quelqu'un enfreint la « Loi révolutionnaire des femmes », la commandante Susana répond:

« Quand cette loi, notre loi qui est ce que nous voulons, n'est pas respectée, il faut parler, cela se fait petit à petit. Comme nous sommes toujours, pour le moment, dominés par les grands exploiters, notre loi ne peut pas être appliquée pleinement, mais quand nous le pouvons, nous la mettons en pratique dans nos communautés, avec nos propres maris, parce qu'il y a une autre exploitation au sein de la famille et c'est là que nous pouvons agir, peu à peu. Dans la mesure où nous le pouvons, nous devons exiger que cette loi soit mise en pratique. » (Anon., 1996b, ms: 1)

Les zapatistes ont fait allusion aux changements concrets que la loi des femmes aurait apportés dans leurs communautés. Les entrevues réalisées auprès de femmes des communautés zapatistes révèlent toutefois que la transformation des coutumes n'est pas chose facile et que si les changements sont réels, il y a encore beaucoup de chemin à faire. Selon Ana María, interrogée sur le sujet en mars 1994:

« Bien sûr, dans les maisons des gens de ces communautés (où nous sommes organisés) il existe toujours un peu d'inégalité, mais beaucoup moins qu'avant! Les compagnons ne maltraitent plus autant les femmes, ils les aident à porter les enfants. Avant que nous nous organisions, pour aller à la parcelle, l'homme montait sur son cheval et la femme allait

derrière, à pied, avec les enfants sur le dos...Encore aujourd'hui, l'homme va parfois à cheval et la femme marche avec le chargement de bois sur le dos et l'enfant sur le ventre. » (Pérez et Castallanos, 1995: 20)

Certaines communautés sont aussi réticentes à laisser les femmes prendre part aux processus politiques. Selon la commandante Susana:

« À propos de la loi révolutionnaire: il y a eu quelques changements. Avant que nous fassions la loi, 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 et leurs filles. Certains mêmes sont zapatistes. » (Anon., 1996b: 2)

Les changements d'attitudes et des comportements impliquent une transformation profonde du système idéologique de conceptualisation des relations entre hommes et femmes, ce qui représente nécessairement un long processus. Il est à prévoir que les nouvelles idées et initiatives concernant les femmes prendront de longues années pour être intégrées de façon solide et plus complète dans les coutumes des communautés. Il faudra vaincre l'opposition des hommes mais aussi celle des femmes car ce sont parfois les femmes qui résistent à rompre leur isolement puisqu'elles craignent la critique et le rejet de la communauté ou de la famille et trouvent difficile d'abandonner le foyer et de traîner les enfants aux réunions. L'hétérogénéité de l'expérience des femmes dans les communautés, qui vivent des situations différentes et occupent des positions différentes dans l'échelle de pouvoir et de respect social amène à penser que les femmes n'ont pas donné un même accueil à la « Loi révolutionnaire des femmes ». Il est probable que les changements seront vécus surtout par les jeunes filles, parce que ce sont celles qui vont aux réunions et apprennent à questionner la pertinence des traditions.

4.3 La « Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes »

La « Proposition d'extension de la Loi révolutionnaire des femmes zapatistes » (*Propuesta de Ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas*) a été publiée dans le supplément *Doble Jornada* du quotidien *La Jornada* du 6 mai 1996. Un court paragraphe précédant le texte de loi précise que cette proposition aurait été élaborée le 4 mars 1996, quelque part dans la Forêt, lors d'une assemblée préparatoire pour les activités de la Journée internationale des femmes.

Au cours d'une entrevue réalisée le 29 juillet 1996, la commandante Hortensia raconte les circonstances de l'élaboration de cette deuxième loi:

« Notre loi révolutionnaire des femmes est celle qui a été rendue publique au début 1994, mais cette loi dit très peu de choses: nous réclamons le droit à la santé et à l'éducation auxquelles nous n'avons jamais eu droit. [...] Mais nous avons vu, nous avons analysé que cette loi est très incomplète, il y aurait beaucoup de choses à rajouter, tout ce que nous voulons ne s'y trouve pas. C'est pourquoi nous avons pensé, toutes les femmes, à augmenter notre loi, pour revendiquer d'autres droits: nous voyons qu'il manque beaucoup de choses et si ces choses ne sont pas dans la loi, nous ne pouvons rien faire. Nous avons

fait une réunion uniquement de femmes, où ont participé des compagnes de la Forêt Lacandona, des Altos et du Nord du Chiapas, où les compagnes ont présenté leurs propositions, les représentantes des communautés ont présenté leurs propositions. Nous avons recueilli une bonne quantité de propositions, mais la nouvelle loi n'est pas encore en vigueur, elle est en consultation: les compagnes de la Forêt, du Nord et des Altos²³ ont amené la nouvelle proposition aux bases d'appui, pour que les compagnes disent aussi si la proposition leur paraît bien comme elle est, ou si elles veulent y rajouter des choses ou enlever d'autres choses. La nouvelle loi est en cours de consultation, elle n'est pas encore effective. Elle est beaucoup plus complète mais elle n'est pas encore en vigueur. » (Anon., 1996b: 3)

Nous ne disposons d'aucune information suggérant que l'extension ait finalement été approuvée et soit entrée en vigueur. Selon Falquet, la « Proposition d'extension de la Loi révolutionnaire des femmes zapatistes » serait restée à l'état de proposition:

« Cependant, pour diverses raisons liées aux méandres du conflit et à la violence de la guerre de basse intensité livrée par le gouvernement contre les communautés indiennes, l'approbation de cette deuxième loi a été renvoyée *sine die*. » (Falquet, 1998: 8)

4.3.1 Contenu et orientation de la Proposition²⁴

La deuxième loi des femmes est beaucoup plus développée que le premier texte; elle contient 31 points, qui sont pour la plupart plus spécifiques, plus précis. Les droits reconnus par la première loi ne sont pas répétés intégralement dans le texte de l'extension puisque celui-ci vise à compléter la « Loi révolutionnaire des femmes » et non à la remplacer. Cependant, nous verrons que certains articles sont très semblables, ne faisant que rajouter ou changer quelques mots. La plupart des thèmes, exceptés ceux de la lutte révolutionnaire (ce que nous verrons plus loin), sont repris pour préciser les manières et le contexte de leur application. D'autres thèmes sont ajoutés, comme celui du droit à la terre.

Le premier article de la Proposition d'extension leur reconnaît le droit au respect: « Les femmes ont le droit d'être respectées à l'intérieur de la famille et de la communauté. » Ce premier point annonce une orientation différente de celle de la première Loi des femmes qui commençait par leur reconnaître le droit de participer à la lutte révolutionnaire.

Le thème du respect revient à plusieurs reprises dans la Proposition d'extension. Si le premier article reconnaît ce droit à toutes les femmes, l'article 23 le reconnaît pour les mères célibataires, ajoutant qu'elles ont droit d'être considérées comme une famille et l'article 29 pour les femmes veuves, les mères célibataires et les femmes seules, leur reconnaissant aussi le droit d'être reconnues et appuyées par la communauté selon leurs besoins. De plus, plusieurs articles de la loi évoquent plusieurs dimensions de ce que pourrait signifier ce droit au respect: le fait qu'elles méritent un traitement spécial (article 3); le droit qu'on reconnaisse la valeur de leur travail (article 13) et le droit d'être reconnues dans leur manière d'être différentes. Le droit au respect est aussi présent sous la forme du droit de ne pas subir des comportements négatifs: le

²³ Les trois principales régions d'influence des zapatistes.

²⁴ Voir le texte complet dans l'annexe B.

droit de ne pas être agressées, abandonnées ou insultées (article 12), à ce qu'on n'exerce pas de discrimination contre elles, qu'on ne se moque pas d'elles ou qu'on n'abuse pas d'elles (article 14); de ne pas être maltraitées, insultées ou frappées (articles 18), à ce qu'on ne les blesse pas dans leurs sentiments comme épouse, à ce qu'on ne viole pas leurs droits et à ce qu'on n'affecte pas leur dignité comme épouse et comme femmes (article 16).

Cette priorité donnée au thème du respect dans la deuxième loi semble indiquer qu'au lieu de répondre aux besoins des femmes afin de leur permettre de participer à l'EZLN, c'est-à-dire de leur accorder des droits afin de faire avancer la cause révolutionnaire, la deuxième loi semble être motivée par la volonté de faire reconnaître la valeur des femmes, de leurs opinions, de leurs sentiments et de leurs désirs dans le contexte de la nouvelle société civile qu'on veut construire au Chiapas. Cette loi viserait à améliorer le statut social des femmes et à améliorer la condition féminine plus globalement, plus en profondeur et surtout, comme un but en soi. Ce changement de stratégie correspond au virage stratégique effectué par l'EZLN après janvier 1994: on sait désormais que la lutte sera longue et implique l'alliance avec d'autres secteurs progressistes: groupes de paysans, de femmes, syndicats, etc..

Le deuxième article reconnaît aux femmes « les mêmes droits que les hommes dans la communauté et le municipe ». Cet article rappelle le dernier article (article 10) de la première loi des femmes qui prévoyait que « les femmes (auraient) tous les droits et les obligations en accord avec les lois et règlements révolutionnaires », insinuant qu'on reconnaissait aux femmes une égalité légale avec les hommes (sans toutefois la spécifier). L'article 2 de l'extension diffère cependant par trois points importants. Premièrement, on situe ce droit dans un contexte différent et plus général qui n'est plus seulement celui de la lutte révolutionnaire. D'ailleurs, le thème de la lutte révolutionnaire, qui occupait 3 articles sur 10 dans la première loi, n'est plus abordé dans la Proposition, à part dans son nom: « Proposition d'extension de la Loi *révolutionnaire* des femmes », ce qui suggère que c'est la loi elle-même qui est révolutionnaire. Le contexte de la loi semble s'être déplacé; la proposition prévoyant régir la vie communautaire au lieu de la lutte révolutionnaire, ce qui serait confirmé par l'utilisation fréquente des mots « famille », « communauté », « municipe », « communautaire » et « municipal », mots peu utilisés dans la première loi, qu'on retrouve dès le premier article de la deuxième loi.

En second lieu, l'article 10 de la première loi, portant sur l'accès des femmes aux autres droits et obligations que les hommes est écrit au futur tandis que l'article 2 de la Proposition situe les droits en question au *présent*. L'utilisation du présent ne laisse pas d'ambiguïté sur l'entrée en vigueur du droit. On n'attend plus un événement ou une conjoncture particulière, soit la lutte révolutionnaire, pour reconnaître aux femmes tous les droits auxquels ont accès les hommes.

Finalement, l'article 2 de la Proposition d'extension n'hésite pas à parler directement des hommes, ce que la première loi des femmes se gardait de faire. On retrouve cette idée de l'égalité de droit avec les hommes dans deux autres articles de l'extension: l'article 9 qui contient

l'expression « autant que les hommes » et l'article 13 qui prévoit que « La capacité de travail de la femme aura la même valeur que celle des hommes ». La Proposition n'hésite également pas à faire allusion aux conflits, aux inégalités en terme de droit et de pouvoir entre hommes et femmes et en terme d'inégalité dans la valeur accordée aux capacités de travail des deux genres. On fait allusion au contrôle que l'homme exerce traditionnellement sur la femme avec l'expression « sans que l'homme ne s'y oppose » (article 4) et on parle à deux reprises des comportements violents des hommes à l'égard des femmes en disant: « Les hommes ou les personnes qui agressent, abandonnent et insultent les femmes » (article 12) et « Aucune femme ne pourra être maltraitée, insultée ou frappée par son mari seulement parce qu'elle n'a pas d'enfants de sexe masculin » (article 18). Ce dernier article fait visiblement allusion à un trait spécifique de la culture autochtone jugé très négatif.

La deuxième loi opte donc pour un ton beaucoup moins neutre et vague face aux hommes, reconnaissant que la condition des femmes doit être située en fonction de leurs relations avec les hommes et que le respect des droits des femmes implique souvent la transformation des comportements et des attitudes masculines ainsi que la limitation des droits des hommes. On ne cherche plus à ménager les hommes ce qui devient plus évident encore avec l'article 16 qui n'est pas seulement un droit pour les femmes mais carrément une interdiction pour les hommes: « La Loi révolutionnaire des femmes interdit que l'homme ait deux femmes... ». La Proposition va jusqu'à donner aux femmes le droit de châtier les hommes et ceux qui enfreignent les droits des femmes. Contrairement à la première loi qui cherche visiblement à éviter toute évocation de conflit entre hommes et femmes, (par exemple, même lorsqu'on parle de viol, on ne nomme pas les hommes: (« les délits de tentative de viol et le viol seront sévèrement punis »), la deuxième loi met l'accent sur l'opposition des intérêts des deux genres dans certaines circonstances. La manière dont elle parle des relations de genre donne à penser qu'elle correspond plus à la perspective des femmes qu'à la voix officielle d'une organisation constituée de plus d'hommes que de femmes.

L'article 3 contient une référence aux femmes à la première personne: « 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. » Contrairement à la première loi des femmes, entièrement écrite à la troisième personne, ce qui donne l'impression que c'est l'EZLN qui parle des femmes et qui leur reconnaît les droits en question, sept articles de la Proposition parlent des femmes à la première personne. Quatre parmi ceux-ci commence par énoncer un droit des femmes sur un ton impersonnel et précise ensuite les raisons de ce droit à la première personne du pluriel. C'est le cas de l'article 3. Les trois autres utilisent la première personne du pluriel pour formuler les droits: « *Nous* avons le droit au repos... », « *Nous* avons le droit de nous défendre verbalement... » et « *Nous* avons le droit de nous défendre physiquement... ». Cette forme personnelle suggère que ce sont les femmes qui ont décidé de leurs droits et qui se les accordent. La présence des deux formes dans le même texte de loi

pourrait signifier que les articles ont été formulés par différentes personnes ou groupes de personnes qui ont choisi d'utiliser un ton différent et qu'on n'a pas jugé bon d'homogénéiser le texte final. Elle peut aussi indiquer des différences dans la nature des droits énoncés: les articles formulés à la première personne font directement allusion aux émotions des femmes, à leurs souffrances ou à leurs désirs, ce qui suggère une volonté de faire connaître ce qu'elles ressentent pour qu'on tienne compte de leur perspective sur leur condition. Par exemple, l'article 7 qui interdit la semence, la culture et la consommation de drogue explique: « parce que nous, les femmes, sommes celles qui souffrons le plus des conséquences de ce vice ». De même, l'article suivant, qui interdit l'alcool, se termine par « parce que c'est nous qui souffrons les coups, la pauvreté et la misère qui sont conséquences de ce vice » et l'article 10 qui parle du droit au repos explique le contexte comme suit: « quand nous en avons vraiment besoin, soit que nous nous sentions fatiguées ou malades, soit que nous voulions réaliser d'autres activités ».

L'article 3 de la deuxième loi des femmes suggère une conception essentialiste des genres: « *par nature*, nous avons des sentiments propres et nous sommes plus sensibles ». Les femmes zapatistes, qui parlent ici en leur nom, soutiennent qu'elles ont une sensibilité émotionnelle différente et plus grande que celle des hommes et que l'origine de ce trait est biologique. Au lieu d'affirmer l'égalité des genres, elles soulignent leur différence, ce qui constitue un élément nouveau. En disant « c'est pourquoi nous méritons un traitement particulier », elles affirment que les particularités propres aux femmes doivent être valorisées tout autant sinon plus que celles des hommes. Cet article donne aussi l'impression qu'on croit que les femmes sont plus fragiles que les hommes, et qu'elles ont besoin d'être traitées avec plus d'égards.

Deux articles de la Proposition font allusion à une appartenance à un groupe ethnique (les autochtones). D'abord l'article 17, qui limite les « relations amoureuses » au cadre du mariage, dit s'appuyer sur les règles sociales autochtones: « La Loi révolutionnaire reprend et considère juste la norme de la société autochtone: il est interdit et inacceptable 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. » Cet article suggère que la Proposition vise avant tout à régir la vie dans les communautés autochtones et non pas celle de toute la société mexicaine, comme le prétendait l'introduction de la première loi (qui cherchait à y inclure la lutte des femmes d'ailleurs). On retrouve une deuxième allusion à l'identité ethnique des femmes dans l'article 28: « Les femmes autochtones ont le droit d'être reconnues dans leur manière d'être différentes. » On ne parle plus des femmes en général mais d'un groupe particulier de femmes. D'autres articles de la Proposition visent aussi à reconnaître les droits de certaines femmes dans des situations particulières (les mères célibataires, les veuves et les femmes seules) On sent une reconnaissance de l'hétérogénéité des femmes, une tendance vers le spécifique. On remarque en

parallèle la tendance inverse; si tous les articles de la première loi parlaient des femmes au pluriel, certains articles de la Proposition d'extension en parlent au singulier. Par exemple, l'article 24 : « La femme a le droit de se distraire... ». On retrouve également l'emploi du singulier dans les articles 13, 25, et 31, tandis que l'article 16 parle de l'homme au singulier. Cette généralisation suggère une tendance à percevoir les catégories « femme » et « homme » comme homogènes et universelles.

L'analyse des trois premiers articles de la « Proposition d'extension de la Loi révolutionnaire des femmes » et le survol des particularités de ce texte suggèrent des différences importantes entre l'orientation des deux lois. La deuxième loi n'aurait pas été, comme la première, motivée par le besoin de l'EZLN de faire participer les femmes à la révolution et de gérer les rapports entre les insurgés. La priorité donnée au droit des femmes au respect, le ton plus confrontationnel face aux hommes, l'utilisation de la première personne, et la formulation de droits qui visent à transformer des situations spécifiques aux relations entre hommes et femmes dans les communautés autochtones, tous ces éléments suggèrent que la Proposition correspond plus à la perspective et à la voix des femmes autochtones qu'à celle de l'organisation et répondrait plus à leurs propres besoins, face à leur réalité quotidienne.

La deuxième loi des femmes semble correspondre à une nouvelle étape du processus d'organisation des femmes autochtones et zapatistes. Le travail d'organisation des femmes des « bases d'appui » (c'est à dire des familles paysannes sympathiques à la cause zapatiste), réalisé par des commandantes de l'EZLN, par les responsables de comités de femmes a donné aux femmes des espaces pour discuter de leurs besoins. Du fait qu'elles participent auprès des hommes dans la lutte révolutionnaire, elles ont gagné la légitimité et la confiance qui leur permet d'exprimer leur besoin et de réclamer des droits. Ce processus est décrit par la commandante Trini, lors d'une entrevue auprès de plusieurs femmes insurgées réalisée lors de la Rencontre intercontinentale pour l'humanité et contre le néo-libéralisme:

« Ils disent que la femme ne peut pas participer, la femme ne sert qu'à cuisiner et pour [faire] les enfants et pour les maintenir et faire des tortillas et s'occuper des vêtements et pour qu'elles s'occupent seulement des enfants. Mais nous, lorsque est arrivée la lutte zapatiste, nous avons commencé à connaître et avons commencé à apprendre et à mieux comprendre et à participer pour parler - parce que maintenant nous ne sommes plus gênées de parler parce que nous n'avons plus peur - alors, il y a eu une amélioration, et un avancement, parce que nous connaissons de plus en plus les choses, quelles choses nous faisaient du tort. » (Anon. 1996a: 3)

Une responsable de région ajoute:

« Nous voyons que nous sommes des femmes qui ne sont pas prises en compte mais maintenant comme femmes qui font une révolution, nous mêmes, les femmes paysannes, voyons les travaux, ce qu'est la loi révolutionnaire de la femme. Nous travaillons auprès de nos maris et de nos fils où nous devenons conscientes de ce qu'est notre engagement, c'est la tâche, parce que la femme aussi a de la valeur. Avant, quand nous n'étions pas dans la lutte, la femme n'était pas prise en compte, la femme n'avait pas de dignité pour l'homme ou pour le gouvernement, ils ne le permettaient pas. Mais maintenant oui, nous avons vu un

changement, nos droits en tant que femmes nous ont beaucoup aidées à nous défendre, parce que nous-mêmes nous faisons nos lois qui vont nous servir [...]. » (Anon. 1996a: 3)

À travers leur participation les femmes ont pris conscience de leurs capacités et de leur valeur et, par le fait même, de leur dévalorisation dans la vie quotidienne des communautés. Elles ont entrevu la possibilité de changer leur situation plus en profondeur. En démontrant leur capacité, elles ont provoqué un questionnement des normes que les membres de leur communauté prenaient pour acquises. C'est surtout leur présence au côté des hommes lors du soulèvement qui semble avoir provoqué, dans les rangs de l'EZLN, un changement d'attitude envers les femmes, ce qu'on retrouve dans les témoignages de certains hommes insurgés: « Elles étaient là, à dix mètres des mitraillettes, et j'ai vu que les femmes, en vérité, ne servent pas seulement pour accoucher, [je l'ai vu] parce qu'elles ont été au combat, dans la bataille très forte et très féroce qu'il y a eu alors » (Reza Astudillo, mars 1994: 38).

Pour formuler la deuxième loi des femmes, on s'est probablement inspiré des résultats des nombreuses rencontres entre femmes autochtones, provenant de plusieurs communautés, et femmes non autochtones, rencontres organisées par différentes organisations et groupes de femmes, à la suite du soulèvement zapatiste. Par exemple, en 1994, répondant à l'appel des zapatistes pour l'organisation d'une Convention Nationale pour la Démocratie (CND), de nombreuses femmes forment la Convention des femmes chiapanèques, regroupant 24 organisations de femmes de tout l'État du Chiapas (dont l'OIMI (Organisation Indépendante de Femmes Autochtones), et J'pas Joloviletik, coopérative d'artisanes). Les participantes, à 90% autochtones, se sont réunies en juillet et en octobre 94 pour débattre de leur situation et organiser les demandes des femmes (Julien, 1996).

Dès 1994, des femmes autochtones et métisses d'organisations non gouvernementales telles que Chiltak, Conpaz, Codimuj (*Coordinadora Diocesana de Mujeres*), et K'inal Antsetik et des organisations sociales telles que « J'pas Lumetik » (Union Régionale des Artisanes) ont aussi organisé une série d'ateliers avec les femmes autochtones pour discuter de leurs droits en fonction des coutumes et des traditions de leurs communautés. Un de ces ateliers était intitulé « Les droits des femmes dans nos coutumes et tradition ». Il s'est tenu à San Cristobal de Las Casas les 19 et 20 mai 1994 et a regroupé plus de 50 femmes tzotziles, tzeltales, tojolabales, et mames, provenant de nombreuses communautés des municipalité de San Juan Chamula, San Cristobal de las Casas, Motozintla, La Independencia, Oxchuc, Teopisca, Ocosingo, Chenalho, Chacal, et Pantelho. Le Document explique le cadre des discussions qui s'y sont tenues:

« Nous avons parlé de la pauvreté, de la discrimination et de l'injustice dont souffrent les autochtones et aussi de la violence et des mauvais traitements envers la femme. Nous avons parlé de tout ce que, maintenant, nous ne pouvons pas faire, ce qu'ils ne nous laissent pas faire. Nous avons parlé des droits qu'on nous enlève, à nous les autochtones et les femmes, les droits que nous enlèvent les autorités, les *cashlanes* (Métis), la pauvreté. Nous avons aussi parlé des droits qu'on nous enlève à nous les femmes, par la communauté, le mari, les fils, les pères et même nous.

On nous a enseigné depuis toutes petites à obéir, à ne pas protester, à nous taire, à endurer, à ne pas parler, à ne pas participer. Mais maintenant, nous ne voulons pas rester en arrière: nous ne voulons pas être piétinées. Nous exigeons d'être respectées comme autochtones et comme femmes, et que nos droits soient pris en compte. Nous voulons que nos coutumes soient respectées, celles que la communauté juge bonnes pour les femmes, les hommes et les enfants. Nous voulons aussi participer à faire les lois qui nous prennent en compte, nous et nos peuples, et qui respectent nos droits. » (Anon., 1994: s.p.)

Le ton revendicateur et confrontationnel du texte rappelle celui de la « Proposition d'extension de la Loi révolutionnaire des femmes zapatistes ». Les femmes réunies pour l'atelier demandent le respect comme autochtones et comme femmes et condamnent l'attitude des gouvernements, des Ladinós et des hommes de leurs communautés. Un autre document, intitulé « Femmes autochtones du Chiapas, Nos droits, coutumes et traditions » (1994, publié dans Palomo, Castro et Orci, 1997) cite de nombreux commentaires qui ont été échangés lors d'une série d'ateliers auxquels auraient participé plus de 400 femmes tzotziles et tzeltales. On explique au début du document que la « Loi révolutionnaire des femmes » a été utilisée comme point de départ aux discussions ce qui a permis aux autochtones d'approfondir les différents thèmes abordés par les zapatistes. Un troisième document, « Briser le silence. Les femmes autochtones parlent de la violence » (1996) résume les commentaires recueillis lors d'ateliers portant plus spécifiquement sur la violence perpétrée contre les femmes. Les similarités entre les commentaires reproduits dans ces documents et la Proposition d'extension donne à penser que les femmes zapatistes ont repris de nombreuses revendications exprimées lors de ces ateliers dans leur deuxième loi, ce qui viendrait confirmer l'idée que la Proposition reflète la perspective des femmes autochtones et non plus une perspective neutralisée par l'organisation, qui accommode les femmes sans déranger les hommes. C'est peut-être ce qui explique pourquoi elle n'aurait pas été approuvée.

De façon générale, on constate que la Proposition répond plus spécifiquement que la première loi aux besoins particuliers des femmes autochtones des communautés du Chiapas. C'est ce que nous verrons dans la prochaine section.

4.4 Les « Lois révolutionnaires des femmes » : Analyse thématique.

Afin d'approfondir le sens à donner à la première et la deuxième « Loi révolutionnaire des femmes », nous utiliserons les documents issus des ateliers et rencontres dont nous venons de parler, qui contiennent des informations précieuses sur la perspective des femmes autochtones du Chiapas sur leur situation. Nous utiliserons aussi les commentaires des femmes zapatistes et d'autres autochtones de la région, recueillis lors d'entrevues réalisées surtout par des journalistes. Finalement, nous utiliserons certaines informations provenant de recherches ethnographiques ou de données statistiques afin de mieux comprendre le contexte culturel, social et économique dans

lequel ont été élaborées les deux lois des femmes et la manière dont elles doivent être interprétées.

La réforme de 1992 de l'article 4 de la constitution mexicaine sur les droits et responsabilités des peuples autochtones²⁵ occupe une place centrale dans les débats sur les droits des femmes autochtones qui prennent place en 1994. Les femmes autochtones qui ont participé aux ateliers sur les droits des femmes autochtones s'opposaient à cette réforme, craignant que l'article 4 ne légitime et renforce des coutumes qui pénalisent les femmes et qui vont contre leurs revendications, sur des questions telles que leur droit à la terre: « Ce n'est pas toutes les coutumes qui sont bonnes. Il y en a qui sont mauvaises. Si le gouvernement va respecter les coutumes des autochtones, les femmes doivent dire lesquelles sont bonnes et doivent être respectées et lesquelles sont mauvaises et doivent être oubliées. » (Palomo, Castro et Orci, 1997: 54)

Si la première « Loi des femmes » s'attaquait à de nombreuses coutumes jugées injustes pour les femmes (p. ex: le mariage arrangé), elle ne faisait que pointer les modifications qui devaient être apportées par les communautés. La Proposition reconnaît aux femmes le droit de décider elles-mêmes les comportements qui doivent être modifiés: « Article 14. Les femmes auront le droit d'exiger qu'on change les mauvaises coutumes qui affectent notre santé physique et émotionnelle; ceux qui exercent de la discrimination contre les femmes, se moquent ou abusent d'elles, seront châtiés. » Il s'agit du droit d'être reconnues comme acteurs de changements sociaux, le droit de décider par elles-mêmes des choses qui doivent être transformées pour leur bien-être, et non d'avoir à attendre qu'on le fasse d'en haut. Cet article donne l'impression que la deuxième loi n'est elle-même qu'une étape et que les transformations des coutumes par les femmes ne font que commencer.

4.4.1 Le travail.

Comme nous l'avons vu, la première loi des femmes accorde une attention particulière au droit des femmes au travail et au salaire juste. Pour les femmes autochtones du Chiapas, les possibilités de travail rémunéré sont assez limitées. Certaines travaillent comme ouvrières agricoles. D'autres vont chercher du travail dans les centres urbains comme servantes dans les maisons des Ladinós. D'autres encore se rendent au marché pour vendre leur artisanat ou leurs légumes. Les femmes autochtones réunies pour parler de leurs droits au cours de l'atelier « Les

²⁵ Le premier paragraphe de la modification de l'article 4 de la constitution se lit comme suit: « La nation mexicaine a une composition pluriculturelle soutenue originellement par les peuples autochtones. La loi protégera et promeuvera le développement de leurs langues, cultures, us, coutumes, ressources et formes spécifiques d'organisation sociale, et garantira à leurs intégrants l'accès effectif à la juridiction de l'État. Dans les jugements et les procédures agraires dans lesquels ils prendront part, leurs pratiques et coutumes juridiques seront prises en compte, suivant les termes établis par la loi » (Publié dans le *Diario Oficial de Mexico*, le 28 janvier 1992, dans Millán, 1996: 158).

droits des femmes dans nos coutumes et traditions » ont dénoncé l'exploitation que ces femmes subissent :

« Nous les femmes, nous ne sommes pas payées la même chose que les hommes, même si notre force et notre travail sont les mêmes; nous sommes moins bien payées. Lorsque nous décidons de chercher un travail, ils ne nous donnent pas un salaire juste, parfois ils nous donnent 80 pesos par mois²⁶ pour le travail domestique. On nous offre un salaire mais on nous en donne un autre. Avec des enfants, ce n'est pas suffisant. Les gens riches veulent des employées mais ne veulent pas bien les payer, nous ne faisons que les rendre plus riches. »

« Dans certaines communautés, ils ne permettent pas aux femmes de travailler. Certaines femmes doivent donner leur salaire à leur mari et il décide comment le dépenser, ce n'est pas juste. » (Anon. 1994: s.p.)

Les femmes autochtones pointent la discrimination des employeurs, celle qui est visée par l'article 2 de la loi des femmes. Elles dénoncent également les abus du mari qui peut exiger de contrôler les ressources économiques de la famille, une situation qui n'était pas abordée par la première loi. Lors d'un autre atelier sur les droits des femmes autochtones, en 1994, une participante expliquait: « Les maris boivent beaucoup et les femmes souffrent. Tout ce que nous vendons d'artisanat, ils le dépensent en boisson et nous restons pauvres et les enfants ne mangent pas. » (Palomo, Castro et Orci 1997: 49) Pour remédier à cette situation, L'article 9 de la Proposition reconnaît aux femmes et aux enfants le droit de gérer les ressources économiques: « 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. »

Si l'article 2 de la « Loi révolutionnaire des femmes » répond au besoin des femmes dans le cadre d'un travail rémunéré, il n'aborde pas les questions relatives aux travaux quotidiens des femmes dans les communautés. Les tâches qui incombent traditionnellement aux femmes occupent pourtant une partie importante de leurs journées. Une femme autochtone a décrit un des problèmes relatifs au travail des femmes dans son village: « Nous faisons beaucoup de travail mais nous n'avons pas de temps, nous faisons de l'artisanat mais je n'ai plus le temps. Après, il faut apporter l'eau, le bois, et faire des tortillas. » (ibid., 1997: 50) Une autre participante à l'atelier, questionnée sur l'article 2 de la Loi des femmes, a répondu: « Mais de toute façon, les tâches que nous accomplissons quotidiennement représentent beaucoup de travail, et c'est parfois très dur, et on ne nous paie pas. Comment peut-on recevoir un salaire juste pour ce travail? Qui va nous payer? Le gouvernement? » (ibid., 1997: 59) La reconnaissance du droit des femmes au travail et au salaire juste semble impliquer que les tâches traditionnellement effectuées par les femmes dans le cadre domestique ne sont pas du « travail » à proprement parler, une conception dénoncée par une femme participant au même atelier: « Les hommes disent que les femmes ne travaillent pas, mais il y a beaucoup de travail, nous ne gagnons rien de plus que des coups et des reproches. » (ibid., 1997: 52) L'article 2 ne semble effectivement pas répondre aux besoins des femmes en fonction de la division sexuelle du travail dans les communautés, et ne

²⁶ Le peso mexicain valait alors 0,20 \$ (canadiens).

pas tenir compte de la lourde charge qui incombe déjà aux femmes, d'où l'incompréhension de certaines femmes autochtones face à cet article de la première loi.

Les zapatistes ont pourtant plusieurs fois dénoncé les longues journées de travail des femmes autochtones. Dans une entrevue réalisée à San Cristobal en mars 1994, le commandant Javier reprenait ce thème:

« Plusieurs femmes se lèvent à deux ou trois heures du matin pour préparer la nourriture et lorsque le jour se lève, elles sortent avec les hommes. Eux montent à cheval et les femmes courent en arrière, portant l'enfant. Quand elles arrivent, une partie effectue le même travail que l'homme, soit la coupe du café, soit la milpa; mais quand elles rentrent à la maison, elles effectuent aussi un autre travail, comme de préparer le repas. Mais les pauvres femmes, vraiment! L'enfant pleure et elles le prennent, elles vont moudre leurs tortillas, balayer la maison même si la nuit est déjà tombée, elles vont encore laver le linge parce qu'elles n'en ont pas eu le temps durant la journée [...]. » (Pérez et Castellanos, 1995: 20)

Cette description, qui peut paraître exagérée, contient toutefois des éléments qui ont été plusieurs fois dénoncés par les femmes autochtones. Les tâches des femmes sont nombreuses et réparties sur toute la journée tandis que les hommes se reposent le soir et le dimanche. Les femmes doivent assumer seules les tâches féminines mais ont la responsabilité d'aider les hommes dans leur travail sans profiter en retour de la reconnaissance que celui-ci génère. Finalement, les tâches effectuées par les femmes sont souvent dévalorisées.

La Proposition aborde la question du travail des femmes de façon plus complète et plus spécifique à la situation des femmes autochtones dans les communautés, en reconnaissant aux femmes des droits tels que le droit au repos (article 10), au divertissement (article 24), et à la valorisation de leur travail (article 13). Elle prône même le soutien des maris, mais dans des circonstances bien précises: « lorsqu'elle va travailler pour l'organisation, et lorsqu'elle va aux réunions, l'homme doit s'occuper des enfants, leur donner à manger et s'occuper du foyer » (article 25). La Proposition ne parle toutefois pas de déconstruire la division du travail entre les genres dans les communautés autochtones. Une participante d'un atelier sur le droit des femmes disait: « C'est un droit de pouvoir laisser les enfants avec le mari un petit moment. » (Palomo, Castro et Orci, 1997: 51) On demande aux hommes une certaine aide dans les tâches domestiques, qui restent toutefois sous la responsabilité des femmes. Le statut égal dans la famille semble surtout être recherché à travers la reconnaissance de la complémentarité des rôles et d'une certaine interdépendance des partenaires plutôt qu'à travers un partage égalitaire des tâches permettant l'indépendance des femmes.

C'est en améliorant les conditions de vie dans les communautés (amélioration des services médicaux et sanitaires) et en faisant construire des garderies, des cuisines collectives et des cantines pour les enfants des communautés, des moulins pour le maïs et de petites fabriques de tortillas que les zapatistes comptent réduire la charge de travail des femmes. Ces éléments se retrouvent dans la liste des premières demandes adressées au gouvernement par les zapatistes, dans la section « demandes des femmes autochtones » (EZLN, 1994b: 268).

4.4.2 L'éducation.

Les femmes autochtones du Chiapas ont un taux d'analphabétisme plus élevé que celui des hommes et sont plus nombreuses à ne pas parler l'espagnol. Selon France J. Falquet, plusieurs éléments sont à la source de cette situation. D'abord, les filles commencent très jeunes à aider leur mère à prendre soin de leurs jeunes frères et soeurs, à préparer les tortillas et à accomplir les autres tâches féminines. Elles n'ont souvent plus le temps d'aller en classe. Ensuite, les parents, qui acceptent parfois de faire d'énormes sacrifices économiques pour payer les frais d'éducation des garçons dans les communautés (livres, uniformes, etc.) et pour qu'ils poursuivent leurs études à la ville, ne voient souvent pas l'utilité (et n'ont plus les moyens) de payer l'équivalent pour les filles. Ils craignent aussi l'« immoralité » des villes métisses. La coutume autochtone empêche que les filles s'aventurent au-delà des alentours de leurs maisons, encore moins de partir seules par les sentiers. Les filles sont souvent exposées au harcèlement et parfois aux agressions sexuelles sur le chemin de l'école ou même dans la salle de classe (Falquet dans Rovira: 1997: 161-61). Des femmes tzeltales ont raconté: « Nous (les filles et les femmes) ne sortons presque jamais de la communauté, nous ne connaissons personne, ni hommes, ni femmes, nous sommes seulement dans la maison, nous ne connaissons que les membres de la famille. Parfois, nous ne connaissons pas bien les gens de la communauté [...] » (Citées dans Rovira, 1997: 186).

On note dès la première « Loi révolutionnaire des femmes » une volonté de la part de l'EZLN d'assurer aux femmes un accès à l'éducation (article 6). L'extension ne réitère pas le droit des femmes à l'éducation mais parle de leur droit d'apprendre dans un sens plus large et plus global. On parle du droit de connaître, de se former et d'être informées, (article 5, 6, et 24) et on explique que de reconnaître ces droits permet aux femmes l'application d'autres de leurs droits, comme celui de participer pleinement au niveau politique, économique, social et culturel et celui d'occuper des postes de responsabilité, puisqu'un des obstacles à la participation des femmes est leur manque de formation et d'expérience, ce que faisait remarquer une participante dans un atelier sur le droit des femmes: « Les femmes ne peuvent occuper des postes de responsabilité puisqu'elles n'ont pas étudié. » (Palomo, Castro et Orci, 1997: 60)

L'article 24, qui donne aux femmes « le droit de se distraire, de sortir connaître d'autres lieux de l'État, du pays et du monde » peut favoriser leur accès à école lorsque celle-ci est située à l'extérieur de la communauté. Elle leur reconnaît également le droit à une connaissance du monde extérieur nécessaire pour participer aux affaires de leur communauté, du municipale, de l'État et du Pays. Il faut souligner que c'est le seul article qui s'écarte du besoin et du devoir pour parler du plaisir. Finalement, l'article 30, qui dit « 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 » parle de connaissance d'une façon plus large, comme d'une façon pour les femmes d'être impliquées, ne pas être mises à l'écart.

4.4.3 La participation politique.

En plus de leur permettre de participer à tous les niveaux à la lutte révolutionnaire (article 1 et 9) la première loi leur donnait « le droit de participer aux questions qui concernent la communauté et d'exercer des responsabilités publiques si elles sont élues librement et démocratiquement » (article 4). Cette reconnaissance des droits politiques des femmes par les zapatistes (du moins sur papier) est en partie le produit du lent processus relativement récent d'organisation des femmes autochtones, tout comme le fruit du mouvement mondial d'émancipation des femmes. Dans les hautes terres du Chiapas, l'organisation des femmes s'est faite surtout à travers les coopératives d'artisanat. Depuis les années 80, surtout, la crise économique au Mexique, le manque de terres et l'érosion amenèrent les femmes à chercher de nouvelles alternatives pour compléter le revenu familial. Plusieurs d'entre elles décidèrent de vendre leur production artisanale, vu la demande croissante pour les tissages et les broderies traditionnels provenant de Los Altos sur le marché national et international. Bénéficiant de l'appui gouvernemental, à travers l'Institut national indigéniste (INI), plusieurs artisanes commencèrent à s'organiser en coopératives. En fait, elles avaient très peu de chance de diriger le développement de leur propre projet; leurs luttes et leurs demandes étaient souvent neutralisées par les agents gouvernementaux. Ces organisations ont toutefois permis à plusieurs femmes d'acquérir une première expérience de participation politique et fourni un espace pour discuter de leur situation entre femmes. Plusieurs de ces coopératives disparaissent dans les années 90, quand le gouvernement change d'approche et retire son appui aux organisations. Cependant, de nombreuses organisations indépendantes de femmes voient alors le jour au Chiapas, comme l'Organisation Indépendante de femmes autochtones (OIMI) et l'Organisation des femmes artisanes du Chiapas J'pas Joloviletik, dans les hautes terres. La participation des femmes a permis à plusieurs d'entre elles d'apprendre à négocier leurs demandes et à s'exprimer en espagnol.

Les participantes à l'atelier « Les droits des femmes dans nos coutumes et tradition » ont parlé de l'importance pour les femmes d'occuper des postes de responsabilité pour représenter les femmes et défendre leurs intérêts.

« C'est important que les femmes aient des responsabilités, soient vues comme « valant la peine » [*que valen la pena*], comme connaissant des choses. Ce n'est pas seulement l'homme qui peut penser; nous aussi pouvons penser, comme les hommes (mieux, parce que la plupart des femmes ne boivent pas de *posh* (alcool). Parfois, lorsqu'on nous donne un rôle, les hommes ne nous respectent pas. Nous voulons que celles d'entre nous qui ont des rôles participent plus, soient respectées, soient défendues et sachent comment parler. Oui, nous voudrions des femmes comme autorités parce que certains hommes ne nous écoutent pas et ne nous respectent pas. Si c'était une femme, elle serait écoutée, parce qu'elle connaît les besoins, les coutumes. La femme doit être quelqu'un qui connaît les lois et connaît la communauté. » (Anon., 1994: s.p.)

Dans cet extrait, les femmes dénoncent la discrimination des autorités masculines envers les femmes et l'irrespect des autorités féminines par les hommes. On insinue que les femmes ne

réussiront pas à faire entendre leur voix simplement en participant. Il faut qu'on reconnaisse la valeur de leurs idées et la validité de leur besoin. Pour gagner la crédibilité et le respect, les femmes doivent acquérir des connaissances. La Proposition d'extension tient compte de cette asymétrie de pouvoir et de respect lorsqu'elle formule des lois visant à permettre aux femmes une pleine participation politique. Nous avons vu plus haut l'importance accordée à l'éducation pour permettre aux femmes de participer à la vie politique, économique, sociale et culturelle (article 6). L'article 5 parle aussi de permettre aux femmes de « posséder des espaces et des mécanismes pour être écoutées dans les assemblées communautaires et municipales et d'exercer des responsabilités culturelles et sociales ». Finalement, pour éviter que les besoins des femmes ne soient pas considérés par les autorités, l'article 26 reconnaît aux femmes le droit de décider des questions qui les concernent (« de diriger tous les plans du développement de la femme ») et l'article 27 reconnaît aux femmes le droit de s'organiser sur le plan culturel.

L'article 6 mentionne aussi que personne ne doit empêcher les femmes de participer aux réunions. Au cours des discussions concernant leurs droits, les femmes autochtones ont surtout dénoncé la résistance des hommes face à la participation des femmes:

« Les hommes sont très jaloux et ne nous laissent pas aller aux réunions, ils sont les seuls à avoir le droit de participer. Ils montent leurs enfants contre leur mère, et après, ils demandent d'où nous sortons l'argent pour aller aux réunions. Les voisins [ce qui inclut souvent au premier titre les voisines] aussi parlent dans le dos des femmes qui sortent de leur maison. » (Palomo, Castro et Orci, 1997: 49)

L'article 25 de la Proposition d'extension reconnaît à la femme le droit à l'appui de son époux quand elle va travailler pour l'organisation et quand elle va aux réunions. La participation politique des femmes et la conscience qu'elles acquièrent sur leur condition à travers leur discussion avec d'autres femmes menacent le pouvoir des hommes dans la famille et dans la communauté. Certains hommes ne tolèrent pas cette remise en question de leur pouvoir et ont recours à la violence pour dissuader leur femme de se rendre aux réunions. On a rapporté des cas extrêmes de violence contre les femmes par leur mari (motivés par l'intolérance de celui-ci face à la participation politique féminine), allant jusqu'à l'assassinat. Le témoignage suivant en offre un exemple:

« Une *compañera* qui s'était jointe à nous a dit: « Je suis venue avec beaucoup d'effort, compagne, parce que mon mari ne me laisse pas venir souvent. Il est très jaloux et me gronde beaucoup, il me bat beaucoup; il ne me laisse pas sortir ». Bon, nous nous sommes occupées, avec les compagnes, d'aller lui parler (au mari) de ce qui se passait, pourquoi il ne la laissait pas sortir, si il allait la laisser sortir avec nous. Et l'homme a dit que oui. Et il y a peu de temps, le 16 de ce mois d'août, il l'a amenée à la milpa et l'a frappée avec une machette (*macheteo*). Elle s'appelait Rosita. Rosita avait organisé plusieurs personnes et (l'homme) a 'machetté' sa femme parce qu'elle sortait avec nous. » (Cité dans Castro Apreza, 1996: 176)

Il n'y a toutefois pas que des hommes qui s'opposent à la participation politique des femmes. Les femmes des communautés, qui ont divers niveaux et types d'expériences politiques, ont des points de vue différents sur la question. D'après une commandante zapatiste:

« Nous avons été envoyées spécialement pour cela, pour transmettre l'information aux autres femmes des communautés et les motiver: il y a beaucoup de femmes qui sont encore assez perdues, elles n'osent pas participer à des groupes, elles se crispent sur la manière dont elles ont toujours vécu. » (Anon., 1996b: 2)

Les femmes n'ont pas toutes autant à gagner à équilibrer le pouvoir et le statut entre les membres de la communauté. Selon les traditions autochtones du Chiapas, les femmes acquièrent le respect de tous et du pouvoir sur leurs enfants et leurs belles-filles en vieillissant, après avoir subi durant toute leur vie l'autorité des hommes et celles de leur mère puis de leur belle-mère. Ces femmes plus âgées ne trouveraient pas leur compte dans des changements des structures de pouvoir. Sebastiana Vásquez Gómez, une autochtone qui a écrit pour dénoncer les injustices que subissent les femmes, dit aussi que: « Dans les communautés, même les femmes âgées disent que ces choses sont la coutume [...]. » (Vásquez Gómez, 1995: 82) La question de l'opposition des femmes âgées à laisser les jeunes femmes de leur famille participer aux réunions et à participer elles-mêmes à ces réunions a été abordée lors d'un atelier sur la violence contre les femmes. On a conclu qu'il était important d'encourager la solidarité et l'appui entre femmes et un changement d'attitude entre générations (Palomo et Bonilla, 1996: 16).

4.4.4 La santé et l'alimentation.

L'article 5 de la première loi reconnaît aux femmes et à leurs enfants le droit à la santé et à l'alimentation. Les thèmes de la santé, de l'alimentation et de l'eau potable sont souvent présentés comme des préoccupations principalement féminines par les femmes autochtones et par les zapatistes. Par exemple, dans la liste des demandes que l'EZLN adressait au gouvernement lors des premières négociations, en 1994, ces thèmes se retrouvaient pour la plupart dans la section concernant les femmes. (EZLN, 1994: 268) Les revendications pour de meilleurs services sociaux et médicaux comptent aussi souvent parmi les points principaux dans l'agenda politique des groupes de femmes autochtones. La division du travail dans les communautés autochtones explique en partie la dimension de genre de ces thèmes. Les femmes sont responsables du soin des enfants et de leur famille. Elles doivent veiller à leur santé et à leur alimentation et souvent, elles doivent fournir la famille en eau potable. Elles sont donc particulièrement affectées par l'absence de services sociaux dans les communautés.

L'espérance de vie dans les communautés autochtones du Chiapas est de 44 ans alors que la moyenne nationale est de 70 ans (Millán, 1996: 153). Cet écart dramatique s'explique entre autres par les conditions de misère et d'insalubrité qui caractérisent les communautés, souvent sans eau potable et sans système d'évacuation des eaux usées, ce qui favorise les épidémies de maladies infectieuses. L'insuffisance des cliniques et des médecins et l'impossibilité pour les autochtones de payer les médicaments prescrits constituent aussi des problèmes importants qui ont été dénoncés par les femmes réunies en ateliers pour discuter de leurs droits. Ces femmes se sont aussi plaintes des traitements discriminatoires des médecins et des infirmières face aux

autochtones, des longues heures d'attente, de devoir parfois retourner chez elles sans avoir vu de médecin et de l'irrespect de leurs traditions. Les femmes ont aussi mentionné les obstacles rencontrés spécifiquement par les femmes en matière d'accès à des services de santé:

« Il y a des hommes qui ne laissent pas leur femme aller chez le docteur. Ce n'est pas bien. » (Palomo, Castro et Orci, 1997: 61)

« Nous (les femmes) ne pouvons compter sur personne pour nous aider lorsque nous sommes malades, nous avons même peur de tomber malade, mais quand ça nous arrive, nous ne voulons pas le dire parce qu'on ne nous croit pas et que personne ne s'en soucie. Si la maladie est difficile à soigner, le mari te laisse et tu dois trouver toute seule comment faire pour te soigner. » (Vásquez Gómez, 1995: 82)

En matière de santé, les femmes ont aussi des besoins particuliers, dont des cliniques d'accouchement, des sages-femmes et une alimentation plus abondante pour les femmes enceintes. Or, concernant l'alimentation, dans certaines communautés du Chiapas, les femmes semblent avoir un accès plus limité que les hommes. Dans la région de Las Cañadas, par exemple, plus de la moitié de la population souffre de malnutrition mais celle-ci affecte plus les filles que les garçons. Dans la catégorie des 12 ans, aucune fille ne présente un taux nutritionnel normal tandis que parmi les garçons le pourcentage est de 39.9 (données de Fideicomiso pour la santé des enfants autochtones du Mexique, A.C, dans Millán, 1996: 153). Il semblerait que, comme chez d'autres peuples, devant l'insuffisance des denrées alimentaires, on favorise nettement les hommes. La commandante Ramona dénonçait cette situation lors d'une entrevue en février 1994: « Et s'il manque de la nourriture, nous donnons notre tortillas au fils ou au mari. » (Petrich et Henríquez, 1994: 142)

L'article 9 de la Proposition d'extension précise que les femmes doivent avoir accès à l'alimentation autant que les hommes et implique d'ailleurs que le problème n'est pas uniquement le manque de nourriture dans les communautés mais l'inégalité d'accès, ce qui serait aussi le cas pour les autres ressources de la famille: « 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 familiales. » L'article 10 donne aussi aux femmes le droit au repos quand elles en ont vraiment besoin, « soit parce que nous nous sentons fatiguées ou malades, ou parce que nous voulons réaliser une autre activité ».

4.4.5 La reproduction.

Le thème de la reproduction semble être considéré par les zapatistes comme une question féminine importante puisqu'il apparaît dès l'article 3 de la loi des femmes et à l'article 4 de la Proposition d'extension. La première loi reconnaissait aux femmes « le droit de décider du nombre d'enfants qu'elles peuvent avoir et dont elles peuvent s'occuper ». Les femmes autochtones qui ont participé en 1994 à l'atelier « Les droits des femmes dans nos coutumes et traditions », ont fait connaître un point de vue beaucoup plus précis sur le sujet:

« Nous les femmes avons le droit de dire combien d'enfants nous allons avoir et quand parce qu'une femme souffre d'avoir de nombreux enfants, à cause de la nourriture et des

moyens de subsistance. Aussi parce que ça limite notre participation. Nous ne voulons pas tant d'enfants parce que nous devenons très fatiguées, nous tombons souvent malades, l'utérus devient faible et la force nous manque lors de l'accouchement. Dans ces circonstances, une femme peut mourir. » (Anon., 1994: s.p.)

Le taux de natalité au Chiapas est très élevé; dans la région de Las Cañadas, la moyenne d'enfant par femme est de 7. 32 (données du Fideicomiso..., dans Millán, 1996: 153). Le pourcentage de mortalité maternelle est élevé au Chiapas: 117 femmes meurent en couche pour 100 000 enfants nés vivants (Lagunes, 1997:74). Les femmes autochtones qui ont participé aux ateliers portant sur leurs droits ont exprimé le besoin de pouvoir avoir moins d'enfants, pour protéger leur santé et pour avoir le temps de participer aux affaires de la communauté. Les zapatistes ont aussi compris que des femmes avec moins d'enfants avaient plus de temps à consacrer à la lutte révolutionnaire.

Le troisième article de la première « Loi révolutionnaire des femmes » refléterait donc une volonté des femmes autochtones de contrôler le nombre de leurs enfants. Cet article n'est toutefois pas très précis. D'une part, il ne spécifie pas la manière avec laquelle les femmes peuvent se prévaloir du droit de décider le nombre de leurs enfants. Reconnaît-on aux femmes le droit d'utiliser des méthodes de planification familiale, l'avortement, ou autres? Les entrevues réalisées auprès de femmes zapatistes révèlent qu'il ne s'agit pas d'avortement mais de contraception. Les femmes insurgées évitent de parler d'avortement. Elles cherchent à contourner le sujet lorsqu'il est abordé par les journalistes. Questionnée en mars 1994 sur la raison pour laquelle l'avortement n'avait pas été évoqué lors des discussions avec les femmes des communautés, Ana María, majeure de l'armée zapatiste répond:

« Elles n'y ont pas pensé... C'est qu'il y a une croyance parmi les peuples autochtones qu'il ne doit pas y avoir d'avortement. »

« Quand nous décidons d'avoir une tradition, cela ne veut pas dire de continuer à faire toujours pareil. Mais dans beaucoup de communautés, on applique un châtement si la femme n'a pas signalé qu'elle était enceinte et qu'elle a essayé d'avorter. » (Pérez et Castellanos, 1995: 22-3)

Le silence de l'EZLN sur la question refléterait donc plus l'interdit social dans les communautés autochtone que le manque de besoin des femmes d'avoir accès à l'avortement, puisque selon Ana María il y a des femmes dans les communautés qui cherchent à avoir recours à l'avortement en cachette, malgré l'interdit et les punitions possibles :

« [...] Il arrive souvent que la jeune femme aille voir une sage-femme ou une *curandera* et lui demande de lui faire un avortement parce qu'elle a peur d'être maltraitée et punie par sa famille. Dans les communautés que je connais, on leur charge une amende ou ils attrapent l'homme qui a mis la femme enceinte et on le met en prison pour quelques jours ou on lui demande de payer les soins médicaux de la femme. » (Pérez et Castellanos, 1995: 23)

La communauté punit donc la femme qui tente d'avorter même si celle-ci le fait pour se protéger de la colère de sa famille et des mauvais traitements. L'avortement semble être perçu comme un comportement indépendant et individualiste qui dévie de la norme et qu'on doit donc

interdire. Même les femmes insurgées disent ne pas se faire avorter; elles utilisent des moyens de contraception mais lorsqu'elles deviennent enceintes, elles retournent dans leur communauté pour avoir l'enfant : bien qu'elles aient transgressé d'autres barrières culturelles quant aux rôles de genre, l'avortement reste un interdit.

Le droit pour les femmes d'utiliser des moyens de contraception constitue en soi une transgression des valeurs autochtones qui considèrent la fécondité et la maternité comme des attributs essentiels des femmes. Selon Ana María, « [l'utilisation des contraceptifs] n'existe pas, c'est inconnu dans l'ensemble des communautés [...] » (Pérez et Castellanos, 1995: 23). Reconnaître le droit à la contraception transgresse aussi les préceptes de l'Église catholique, qui, surtout à travers la théologie de la libération, a eu (et a toujours) une influence assez forte sur de nombreuses communautés devenues zapatistes. La question du contrôle des naissances reste un sujet sensible et on sent dans la formulation de l'article 3 de la loi des femmes un souci de ménager la morale autochtone. La Loi ne reconnaît pas le droit pour les femmes de décider du nombre d'enfants « qu'elles veulent avoir » mais bien du nombre d'enfants « qu'elles *peuvent* avoir et dont elles *peuvent s'occuper* ». Cette formulation donne l'impression que les femmes veulent avoir plusieurs enfants si leur situation le leur permet et que seul des empêchements indépendants de leur volonté les amèneraient à limiter le nombre de leurs enfants (le devoir de participer aux affaires de la communauté et la nécessité de protéger leur santé et celle de leurs enfants). L'article 3 ne cherche pas à légitimer un comportement de contraception qui serait vu comme purement individualiste et ne remet pas en question l'importance de la maternité qui, selon la norme autochtone, constitue un rôle et une identité centrale pour la femme.

Selon certains témoignages recueillis par Rovira, le fait d'avoir des enfants comporte de nombreux avantages pour les femmes autochtones qui vivent dans les communautés. Ils sont d'abord une source de joie et l'occasion d'exprimer de l'affection. Ils donnent aussi aux femmes du respect social et lui permettent d'exercer du pouvoir dans la famille. En grandissant, les filles aident les femmes à accomplir les travaux domestiques. Ils sont aussi une source de sécurité pour les femmes lorsqu'elles doivent sortir de la maison (seules, elles sont souvent effrayées, mais elles semblent se sentir plus en sécurité avec un enfant car on les respectera davantage comme mère que comme femme). Les enfants apportent aussi aux femmes autochtones une certaine garantie économique pour leurs vieux jours (Rovira, 1997).

De nombreux commentaires des zapatistes parlent de la douleur ressentie par les femmes des communautés devant la mort de leurs enfants, mort qui pourrait être évitée. « Nous avons besoin de l'appui des femmes parce que nous sommes celles qui souffrons le plus. Il est très douloureux de voir mourir les enfants, de malnutrition, de faim, de maladie qu'on peut guérir. » (Rodríguez, mars 1994:280) Au Chiapas, le taux de mortalité postnatale est de 150 sur 1000 alors qu'il est de 45 au niveau national (Données du Centro de Investigaciones Históricas de Mesoamérica y Estado de Chiapas, CIHMECH, dans Millán. 1996: 153). Lorsqu'ils sont interrogés sur le thème du contrôle des naissances, les zapatistes mettent surtout l'accent sur la

difficulté pour les femmes d'avoir des enfants dans un contexte de pauvreté extrême. À la question « Que pensez-vous sur la planification familiale? », Benita, insurgée, répond:

« Les pauvres mères meurent, les bébés meurent, pourquoi? parce qu'elles n'ont pas d'argent pour s'aider, nous n'avons pas d'hôpital, nous n'avons pas d'aide, [...] Nous n'avons pas d'aide, comment nous aider à ne pas avoir autant d'enfants. Parfois, parce qu'elle a trop d'enfants, tous les enfants meurent et les mères meurent aussi, parce qu'elles n'ont pas d'argent, parce qu'elles sont pauvres. » (Anon. 1996a: 4)

La planification familiale est présentée comme une façon d'éviter la mort des enfants et des mères, faute de service de santé et de ressources pour les soigner. On semble suggérer que le drame pour les femmes autochtones n'est pas d'avoir de nombreux enfants, mais de les avoir dans des conditions de pauvreté extrême dans lesquelles les mères souffrent de leur impuissance devant la faim, la maladie et la mort de leurs enfants. Marcos présente une perspective similaire sur le contrôle des naissances. Dans une lettre publiée dans la Jornada le 5 mai 1994, il répond à Martha Lamas, qui avait accusé l'EZLN de s'opposer à l'avortement (qui, selon elle, était réclamé par les femmes zapatistes avec l'article 3 de la Loi des femmes):

« En passant, ici, les femmes autochtones en ont, des avortements, et pas par choix personnel. « Malnutrition chronique », comme les statistiques le rapportent. [...] Nos compagnes disent qu'elles n'ont pas demandé des cliniques d'avortement parce qu'elles n'ont même pas de soins lors de la naissance, et que monter une côte avec un fagot sur le dos est quelque chose qu'aucun code pénal ne considère (et aucun article de journal non plus, à mon avis). » (Marcos, 1994a: s.p.)

La situation est présentée comme une question de priorité. Marcos insinue que les femmes considèrent plus important d'améliorer les conditions de vie et les services de santé pour réduire le taux de mortalité infantile et leur permettre d'avoir des enfants avant de penser à l'avortement. Un tel raisonnement suggère qu'avec l'article 3 de la première loi des femmes, les zapatistes ont voulu reconnaître aux femmes autant leur droit d'avoir des enfants qui vont vivre que leur droit d'avoir moins d'enfant. En d'autres mots, cet article pourrait aussi signifier: les femmes ont droit de décider d'avoir plusieurs enfants et ont droit de les avoir, et elles ont le droit d'en avoir moins, mais dans certaines circonstances.

L'article 3 de la « Loi révolutionnaire des femmes » prend aussi son sens par rapport aux politiques mexicaines et chiapanèques visant la réduction du taux de croissance de la population (et surtout celui de la population autochtone). Les zapatistes ont accusé le gouvernement de vouloir diminuer le taux de natalité des autochtones du Chiapas en contrôlant par la force la reproduction des femmes autochtones. Dans un document de l'EZLN produit à la suite de la deuxième étape de la première table de dialogue de Larrainzar sur les droits et les cultures autochtones, à laquelle ont assisté des femmes zapatistes et des conseillères provenant de divers organismes et groupes du Mexique, on peut lire:

« Nous décidons nous-mêmes de combien d'enfants nous devons avoir et de combien nous pourrions prendre soin. En accord avec le Sommet de l'enfance de 1994, la seule façon de réduire l'explosion démographique est de réduire la mortalité infantile, on en déduit qu'avec des programmes de nutrition adéquats et des mesures d'assainissement rural, nous, les communautés, nous serons capables d'auto-régulariser notre croissance... Pour ces

raisons, nous, les femmes autochtones, nous demandons [...] l'élimination des politiques de contrôle des naissances, étrangères à nos communautés qu'on nous impose à nous, les femmes autochtones. » (EZLN, 1995b: 258)

Le document de l'atelier « Les droits des femmes dans nos coutumes et traditions » dénonce aussi les abus commis par les médecins dans le cadre des programmes de réduction des naissances:

« Nous devons connaître notre corps pour en prendre soin. Nous voulons la connaissance, de l'information complète et véridique et des docteurs qui nous conseillent mais ne décident pas pour nous, parce que parfois les docteurs viennent et nous demandent de signer des papiers qui autorisent une ligature souvent sans nous expliquer ce que c'est. » (Anon., 1994: s.p.)

Depuis 1970, le gouvernement mexicain a impulsé une politique de réduction du taux de fécondité. Modifier les schémas de fécondité est un des objectifs fondamentaux de l'État et de ses politiques de contrôle de la croissance de la population. C'était une des conditions aux prêts du F.M.I. et de la Banque Mondiale et elle a persisté dans le cadre du néolibéralisme et du traité de libre-échange avec les États-Unis et le Canada. Le Chiapas constitue une des cibles prioritaires de cette campagne de réduction des naissances puisqu'il est un des États de plus forte croissance démographique. Le taux de fécondité moyen des Mexicaines est passé de 7,5 à 3,8 enfants par femme dans les vingt dernières années, alors qu'au Chiapas les femmes ont toujours une moyenne de 5 enfants chacune. Ça explique pourquoi, au Chiapas, l'État se soit livré à toutes sortes de tentatives, depuis l'utilisation de la « contraception chirurgicale » (stérilisation) jusqu'à proposer la dépénalisation de l'avortement. Le Chiapas est remarquable pour la quantité de stérilisations qui y sont pratiquées, dont 98,9% sont des stérilisations féminines (salpingoclasie) et seulement 1,15% des vasectomies (Palomo, 1996: 8). Plusieurs femmes dénoncent les stérilisations de femmes autochtones qui sont faites sans leur consentement, pratiquées dans les hôpitaux, après un accouchement. Selon Nellys Palomo, la dépénalisation de l'avortement au Chiapas par le gouverneur de cet État, le 11 octobre 1990 s'inscrivait dans cette campagne de réduction du taux de croissance de la population. Les réformes de l'article 136 du code pénal chiapanèque dépénalisaient l'avortement pour la première fois au Mexique : « [...] l'avortement n'est pas punissable en cas de viol, pour les mères célibataires [...] ou quand il est effectué pour des raisons de planification familiale. » (Palomo 1996: 8)

4.4.6 Le couple et la famille.

La « Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes » réitère, dès le quatrième article, le droit des femmes de contrôler leur reproduction. Elle précise toutefois que ce droit se limite au cadre du couple marié: « Les femmes mariées ont le droit d'utiliser les méthodes de planification familiale, artificielles ou naturelles, sans que l'homme ne s'y oppose: ils doivent comprendre et se mettre d'accord. » Avec cet article, on clarifie le fait que de reconnaître le droit à la contraception ne signifie pas légitimer la liberté sexuelle et permettre à la femme

d'avoir plusieurs partenaires. Ce droit vise plutôt à permettre de planifier la croissance de la famille. En précisant que l'homme ne doit pas s'opposer à l'utilisation par la femme de méthode de contraception, l'article 4 insinue que les maris auraient tendance à ne pas vouloir que leur femme contrôle le nombre de leurs enfants, ou qu'ils voudraient en vouloir plus qu'elle-même le désirerait. Ce problème a été abordé lors de l'Atelier « Les droits des femmes dans nos coutumes et tradition » :

« L'homme demande plusieurs enfants parce qu'il ne pense pas, ça ne le dérange pas. Il ne sent pas la douleur de la grossesse, de l'accouchement, de prendre soin et de subvenir [aux besoins des enfants]. De cette façon, nous nous tuons, nous nous contraignons à nous tuer. » (Anon. 1994: s.p.)

L'article 4 empêche les hommes de s'opposer à l'utilisation de méthodes de contraception mais ne les exclut pas de la question, au contraire. On ne reconnaît pas aux femmes le droit de décider seule. Il est plutôt question de dialogue et d'entente (*ponerse de acuerdo*). Dans les autres articles de la Proposition d'extension où il est question du couple, on met aussi l'accent sur l'importance du couple marié, du respect et de coopération entre homme et femme. Mais revenons d'abord à la première loi des femmes.

La seule référence au couple dans la « Loi révolutionnaire des femmes » est l'article 7 qui reconnaît aux femmes « le droit de choisir leur mari ou compagnon, elles ne sont pas obligées de se marier de force ». Le contexte qui justifie cette loi a été expliqué entre autres par Ana María:

« Dans plusieurs communautés, si un jeune homme aime une jeune femme, il ne lui demande pas si elle l'aime, il va directement voir le père et lui demande sa main. Il amène son litre d'eau-de-vie et dit « J'aime ta fille ». Quand la fille s'en rend compte, elle est déjà vendue. Ils l'obligent en recourant à la force. Plusieurs femmes se rendent chez leur fiancé ou à l'autel en pleurant, elles ne sont pas contentes. La pratique de se fréquenter comme fiancés comme à la ville n'existe pas, ce serait pécher, c'est la coutume. » (Citée dans Rovira, 1997: 83)

L'article 7 s'attaque aussi à la coutume, dans certaines régions du Chiapas, de marier les filles très jeunes, parfois dès onze ou douze ans, une pratique qui a été dénoncée par des femmes tzotziles et tzeltales lors d'ateliers sur leurs droits. Il semble que le droit qu'on reconnaît aux femmes dans l'article 7 implique la limitation du droit des parents et surtout du père de décider de la destinée de leurs filles et la limitation du pouvoir des hommes (les prétendants et les pères) de disposer des filles à marier comme des biens qu'on vend et qu'on achète. Le document de l'atelier « Les droits des femmes dans nos coutumes et nos traditions » fait aussi mention de cette situation et dénonce les abus de pouvoir des pères sur ses filles:

« Dans les communautés, nous sommes parfois forcées de nous marier; parfois, ils échangent la femme contre une vache. Ce n'est pas juste ce qu'ils nous font, ils nous traitent mal en nous forçant à nous marier: ils doivent respecter la décision des filles et le mariage doit se faire seulement avec la volonté du couple. Lorsque ce n'est pas la volonté de la femme de se marier, il y a des querelles et l'homme harcèle la femme plus facilement. Les coupables sont les pères qui les forcent à se marier. Ça fait partie de nos coutumes. Parfois, les pères veulent que leurs filles ou leurs *entenadas* (les enfants non biologiques pris à charge sans adoption légale) soient leurs femmes pour un temps et non celles de leur mari. C'est pourquoi ils ne leur permettent pas de se marier. Nous les femmes avons le droit

de choisir notre mari et ils ne peuvent pas nous forcer à marier quelqu'un que l'on ne veut pas, ni nous avoir par la force, ni nous vendre. » (Anon., 1994: s.p.)

La première loi ne précisait pas comment devaient être gérées les relations entre hommes et femmes à l'intérieur du couple, après sa formation, sauf concernant la violence conjugale et la croissance de la famille. La Proposition d'extension, au contraire, comme nous l'avons vu avec l'article 4 sur la planification familiale, se prononce abondamment sur les relations familiales et sur le couple. Comme nous l'avons vu, le premier article établit d'emblée que les femmes ont le droit au respect, dans la vie familiale et dans la communauté. La Proposition d'extension n'hésite pas non plus à établir des lignes morales que les individus doivent suivre dans leurs relations de couple. Elle contient 3 articles établissant les droits, les responsabilités et les interdictions qui doivent régler les relations entre hommes et femmes dans la famille.

L'article 15 établit que « Les hommes et les femmes mariées, quelle que soit la cérémonie de mariage, se voient interdire par la Loi révolutionnaire des femmes d'abandonner leur conjointe sans raison ni fondement, ou de s'unir à une autre femme ou avec un autre homme s'il n'y a eu aucun divorce normal. » On parle de l'interdiction d'abandonner son partenaire sans préciser le sexe des possibles coupables. Toutefois, l'article 12 donne aux femmes le droit « de châtier les hommes ou les personnes qui agressent, abandonnent et insultent les femmes. » Il semble en effet que l'abandon des femmes par leur mari est beaucoup plus fréquent que l'inverse et soit motivé par des raisons différentes, plus individualistes et irresponsables que l'abandon des hommes par leur femme. C'est pourquoi on précise « sans raison ni fondement »: les hommes abandonnent leur femme et leurs enfants pour une autre femme tandis que les femmes décident de quitter leur mari lorsque celui-ci boit le revenu familial et/ ou qu'il bat sa femme et ses enfants trop souvent et trop fort.

Lorsqu'on parle d'un couple marié, on assume la présence d'enfants ce qui explique pourquoi l'abandon de l'homme devient inacceptable. Une des femmes autochtones des hautes terres qui ont assisté à un atelier sur le droit des femmes a soulevé le problème: « Lorsque les hommes abandonnent les femmes, c'est un problème pour les enfants. Ce sont eux qui souffrent pour tout ce qui leur manque. » (Palomo, Castro et Orci: 1997: 58) Dans un autre atelier sur la violence envers les femmes, une participante décrit le même problème: « Il y a beaucoup de femmes qui se marient et tout de suite, ils les abandonnent et elles doivent travailler pour assurer la survie de la famille. » (Palomo y Bonilla, 1996:18) L'article 15 vise donc à protéger les femmes et leurs enfants contre un comportement masculin individualiste et irresponsable, qui semble toléré par la communauté (bien qu'en rupture avec les normes traditionnelles), qui va contre les droits collectifs des autres membres de la famille.

L'article 16 vise aussi à établir les cadres du couple: « 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. » Cette fois-ci, il est spécifié que c'est à l'homme qu'on interdit d'avoir 2 partenaires. C'est que la coutume le tolère dans certaines

communautés. À Chamula par exemple, il y a des cas de bigamie, bien que la monogamie soit généralisée (Barrios Ruiz et Pons Bonals, 1995). Lors d'une série d'ateliers sur les droits des femmes, les coutumes et les traditions, une femme de Los Altos a expliqué comment devait être formé le couple: « Les femmes ont la coutume d'être seulement avec un homme. Cette coutume est bonne et doit être respectée. Les hommes ont la coutume d'avoir deux ou trois femmes, parfois des soeurs. Nous n'aimons pas cette coutume et il est mieux qu'elle ne soit pas respectée. » (Palomo, Castro et Orci, 1997: 55)

Finalement, l'article 17 stipule: « La Loi révolutionnaire des femmes reprend et considère juste la norme de la société autochtone: il est interdit et inacceptable 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, puisque cela a pour conséquence la destruction de la famille et donnent un mauvais exemple pour la société. » Bien que l'interdiction s'adresse autant à la femme qu'à l'homme, elle vise encore une fois surtout à transformer le comportement des hommes. Dans les communautés, on tolère que ceux-ci accumulent les aventures sexuelles tandis que les femmes qui le font sont condamnées et traitées de prostituées. Il semble que les zapatistes qui auraient élaboré ces articles cherchaient à égaliser les droits, le statut social et le pouvoir dans le couple en restreignant les comportements des hommes de la même façon que ceux des femmes, en particulier en ce qui concerne la sexualité et la fidélité dans le couple. Il s'agit de protéger les droits des femmes en renforçant les responsabilités des hommes.

Ces trois articles suggèrent que pour les femmes autochtones et zapatistes, la famille, constituée d'un couple marié avec des enfants reste une norme sociale importante et un modèle qu'on veut conserver. La sexualité est réglementée, et ne doit se pratiquer qu'à l'intérieur du couple marié. Les individus doivent s'engager officiellement devant la communauté, et à long terme (puisque on ne peut se séparer sans raison), avant d'avoir des relations amoureuses. On ne désire aucunement encourager la liberté sexuelle.

L'article 17 aborde une dimension importante de la conception du droit autochtone: le droit de la communauté et l'importance de préserver la morale et l'ordre social. Les couples doivent être officiellement reconnus par la communauté pour avoir droit aux relations amoureuses. Plusieurs commentaires des zapatistes ont souligné l'importance d'informer et de consulter les membres de la communauté et surtout de la famille avant de s'unir à quelqu'un. Même à l'intérieur de l'EZLN, où, selon les zapatistes, la sexualité est séparée de la maternité pour les femmes, des lois strictes régissent les relations de couples. Selon les récits des insurgés, on oblige les couples à se déclarer officiellement et on organise une cérémonie de mariage afin de rendre l'union publique. Les individus, hommes ou femmes doivent demander la permission aux commandants avant de courtiser la personne aimée. La séparation ou le divorce est aussi un événement publicisé à l'intérieur de l'EZLN.

Les récits des zapatistes concernant les changements qui se seraient produits dans les communautés suite à la « Loi révolutionnaire des femmes » illustrent aussi l'importance du droit de la communauté et des autres membres de la famille d'être informés en ce qui a trait à la vie de couple des individus. Regina, une femme tzeltale de Morelia, raconte les normes strictes qui régissent l'amour et le mariage :

« Quand deux personnes veulent s'unir, elles doivent se marier. Elles doivent le demander aux parents, parce que si une fille et un garçon vont ainsi, sans plus, on les punit, et si les parents le savent, c'est la même chose, ils doivent se marier d'abord. Je crois que ça n'arrive plus que les parents ne donnent pas la permission. Les jeunes décident, ce n'est plus comme avant quand les parents intervenaient. Mais parfois, même s'ils ont obtenu la permission, la fille et le garçon s'en vont sans plus, et on les punit. » (Citée dans Rovira 1997: 182)

Même lorsque personne n'est directement affecté par un comportement (les individus sont tous deux disponibles et consentants), il y a interdiction puisque le comportement transgresse les préceptes moraux (demander la permission aux parents et se marier), ce qui menace l'ordre social. Le respect de la norme est l'affaire de tous puisque violer cette norme porte un tort à tous les membres de la communauté. Pour assurer un contrôle sur les comportements et sur la morale, la communauté a droit de connaître la vie des individus. Ceux qui font preuve d'individualisme, qui cherchent à cacher leur relation amoureuse en ne demandant pas la permission ou en ne célébrant pas leur mariage, peuvent être punis par la communauté.

À Prado Pacayal, une autre communauté tzeltale, les choses se passent de façon similaire. Le représentant du village raconte comment les conflits sont résolus :

« On convoque une assemblée... par exemple, si un garçon ravit une fille avec son consentement mais sans celui de ses parents, les deux jeunes vont en prison. [...] Ils y passent 24 ou 48 heures. Mais si le garçon a demandé aux parents de la fille la permission pour se marier et qu'ils la lui ont refusée, (et que les deux s'aiment) les deux fugitifs ne seront pas pénalisés ; on enfermera plutôt les parents, pour ne pas avoir respecté les désirs des enfants. Cette situation s'est présentée dernièrement dans la communauté... Tout le village s'est érigé en tribunal et d'une certaine façon, en accord avec les lois révolutionnaires des femmes, on a décidé d'incarcérer les parents de la fille et de reconnaître le mariage. » (Citée dans Rovira, 1997: 182-3)

Si on a enlevé le pouvoir des parents de refuser le partenaire élu par leur fille, on n'a pas éliminé l'obligation pour les futurs mariés de demander la permission. On retrouve cette forme particulière de respect mutuel et de reconnaissance tacite d'une autorité qui, paradoxalement, ne doit pas être exercée contre la volonté des autres dans les commentaires d'une femme qui a participé à un atelier sur les droits des femmes autochtones: « Lorsqu'on [nous] invite à une réunion et qu'on ne nous laisse pas aller, j'ai le droit de demander qu'on me donne la permission d'y aller. » (Palomo, Castro, Orci, 1996: 51) Une autre participante, décrivant les coutumes qu'elle désire conserver dans la famille, ajoute: « La coutume de demander la permission et que mon mari me laisse aller au réunion. » (ibid.: 52). Ce type de rapports recherchés par les femmes dans la famille, (qui rappelle le modèle politique du *mandar obedeciendo* décrit plus haut, selon lequel

l'autorité doit obéir à la population qui l'a élue) souligne l'importance du respect de la volonté des autres plutôt que l'indépendance.

4.4.7 Les « femmes sans hommes ».

Deux articles de la Proposition d'extension visent à reconnaître les droits des femmes qui n'ont pas de mari ou de partenaire: les veuves, les mères célibataires et les femmes seules. D'abord, l'article 23 reconnaît que « Les mères célibataires ont le droit d'être respectées et considérées comme une famille ». L'objectif de cet article ne semble pas être de légitimer la reproduction à l'extérieur du couple marié puisque des articles antérieurs ont établi que les relations amoureuses et la reproduction ne devaient prendre place qu'à l'intérieur du couple marié. Il s'agit plutôt de démarginaliser les mères célibataires. Celles-ci portent souvent le blâme de leur situation alors que, selon les témoignages des femmes réunies pour discuter de leur droit, la responsabilité incombe le plus souvent aux comportements individualistes des hommes, comme nous l'avons vu plus haut: abandon, incapacité de subvenir aux besoins de leurs femmes et enfants, violence conjugale mais également refus de marier la femme qui porte leur enfant.

L'article 29 mentionne que « Les femmes veuves, mères célibataires et femmes seules ont le droit d'être respectées, reconnues, appuyées par la communauté selon leurs besoins ». Plusieurs femmes ont décrit la difficulté pour les femmes seules de subvenir à leur besoin et à ceux de leurs enfants lorsqu'elles en ont, entre autres parce que la femme n'a pas le même accès que l'homme à la terre. Au sujet des veuves, Regina, une femme tzeltale raconte que dans l'*ejido* zapatiste de Morelia :

"... Il y a des communautés qui les aident à subvenir aux besoins de leurs enfants, en leur donnant un peu de maïs, de fèves, ou tout ce qui est possible. Elle (la veuve) peut rester seule le temps qu'elle veut mais elle a le droit de se marier, si les deux sont libres. Nous ne sommes pas d'accord à ce que les femmes qui deviennent veuves se mettent avec un homme déjà marié. C'est ce qui arrive souvent et c'est de là que provient le problème, parce que la femme de cet homme n'aime pas ça. On punit les deux [l'homme marié et la veuve]. Dans un cas qui est arrivé ici, ils ont obligé la femme à transporter des pierres et l'homme à défricher un pâturage. » (Citée dans Rovira, 1997: 182)

Il semble donc que de démarginaliser les femmes sans hommes en leur reconnaissant une respectabilité, implique pour la communauté de reconnaître leurs besoins et donc, d'y répondre jusqu'à un certain point.

4.4.8 Prostitution.

L'article 31 de l'extension de la Loi des femmes stipule que « la femme a droit d'exiger qu'on éradique la prostitution dans les communautés ». La prostitution est un phénomène nouveau dans la plupart des communautés autochtones du Chiapas. Elle y était virtuellement inconnue avant l'arrivée de l'armée fédérale et génère beaucoup de honte. Selon les membres du Grupo Mujeres, cité dans un rapport de la délégation de IFCO-Pastor For Peace sur la situation

des femmes au Chiapas (1996), les prostituées sont souvent des mineures, souvent autochtones ou des femmes d'Amérique centrale tentant d'aller aux États Unis. Partout où il y a une base militaire, il y a une augmentation marquante de la prostitution. Toujours selon les membres de Grupo Mujeres, le gouvernement a déclaré certaines régions « zone de tolérance » de la prostitution. Les soldats amènent parfois des filles de la ville dans les camps militaires situés tout près des villages. Plus fréquemment, ils arrivent à persuader des filles autochtones de leur accorder des faveurs sexuelles en échange de petites sommes d'argent.

Le général de brigade Guillermo Martínez Nolasco a expliqué cette situation à un journaliste de *La Jornada*, par le fait que 70% des soldats dépêchés dans la zone de conflits ont entre 17 et 20 ans. « Ils sont très jeunes... ils doivent aller avec les filles, pour éviter les problèmes d'homosexualité. » (cité dans Rojas, 1995: 20)

La prostitution semble poser un problème surtout parce que, comme la sexualité à l'extérieur du couple marié, condamnée par l'article 17, elle est immorale et représente un danger pour la communauté. Selon Benita, insurgée zapatiste:

« Quand les enfants vont se baigner dans les ruisseaux, les soldats sont là, tout nus avec d'autres femmes de la prostitution qu'ils apportent avec eux, que le gouvernement leur envoie ou qui sait qui mais elles sont là. C'est ce que le gouvernement fait avec les gens. Plusieurs personnes ne sont pas d'accord et ils ont raison, parce c'est ce qu'on endure. » (Anon., 1996a ms: 1)

Questionnée sur l'entrée des troupes fédérales dans le territoire zapatiste, le 9 février, la commandante Trini dénonce elle aussi la prostitution:

« Ce que nous voulons, c'est que l'armée sorte de nos communautés [...] parce que ce n'est pas bon que l'armée soit là parce que plusieurs femmes se vendent, ils violent les femmes, les jeunes filles. Elles « tombent enceinte », elles le font par nécessité, comme ils leur donnent de l'argent, alors comme les femmes n'ont pas assez pour vivre, elles vendent leur corps et c'est ce que nous ne voulons pas parce que nous n'y sommes pas habituées. Nos fils, nos petits-fils sont ceux qui vont voir toutes ces cochonneries, et en plus, toutes les saletés ²⁷ (*deshechos*) qu'ils utilisent, ils les jettent dans le puits, dans la rivière et c'est mal pour nous. » (ibid.: 2-3)

À la lumière de ces commentaires, on comprend que l'article 31 interdisant la prostitution renvoie en partie au droit des femmes de protéger leur santé et leur respectabilité. Il comporte toutefois aussi de la part des femmes, tout comme on le retrouvait dans l'article 17, une volonté d'éliminer les mauvais exemples ou les comportements immoraux pour les membres de la communauté, et dans ce cas, surtout pour leurs enfants.

4.4.9 La violence, la sécurité et alcool.

La première loi des femmes aborde le problème de la violence contre les femmes. Le document *Rompiendo el silencio, Las mujeres hablan de la violencia* relate les commentaires des femmes autochtones des hautes terres du Chiapas, qu'elles ont exprimés dans le cadre d'une

²⁷ Les préservatifs, sans doute, que les autochtones voient comme source de contamination.

série d'ateliers sur le thème de la violence contre les femmes (utilisant l'article 8 de la « Loi révolutionnaire des femmes » comme point de départ à la discussion):

« Les femmes autochtones, nous subissons des mauvais traitements par les hommes, principalement les pères, les frères, les époux; l'alcool fait que les hommes changent leur façon de penser. Ils nous battent, ils crient après nous, ils nous menacent et disent qu'ils vont nous tuer si nous ne faisons pas ce qu'ils veulent. Ils abusent de nous et nous obligent à avoir des relations sexuelles quand nous ne voulons pas. Les femmes qui sont violées sont montrées du doigt et ils disent que ce sont elles les coupables et elles sont mal jugées par les femmes elles-mêmes. » (Palomo et Bonilla, 1996: 6)

La consommation d'alcool semble souvent être à l'origine de la violence que les femmes subissent aux mains de leur mari, de leur frère ou de leur père. L'interdiction d'alcool a été présentée par les zapatistes comme un thème important relatif aux relations hommes femmes. Ils ont élaboré la *ley seca* (« loi sèche ») qui, dès 1994, interdisait l'alcool dans les territoires libérés (Rovira, 1997: 185). Selon eux, cette loi a été demandée en grande partie par les femmes puisqu'en interdisant l'alcool, on diminue la violence conjugale. La « loi sèche » visait aussi à augmenter le niveau de vie de la famille et le bien être de la communauté au complet : les hommes ne boivent plus l'argent destiné à acheter la nourriture et à répondre aux autres besoins de leur famille. Durant la première année qui a suivi l'insurrection, l'EZLN ne laissait plus entrer d'alcool sur les territoires qu'ils occupaient. Toutefois, avec l'incursion militaire du 10 février 1995, les boissons alcooliques sont de retour dans la Selva. Selon des témoignages recueillis dans les municipes d'Ocosingo et d'Agua Azul, les hommes ont recommencé à boire et l'incidence de violence familiale a augmenté de nouveau. L'armée a ouvert le chemin pour que l'alcool retourne et maintenant, les sympathisants zapatistes ne peuvent plus incarcérer ceux qui boivent parce qu'ils ont l'appui des militaires. On dit aussi que chaque camp militaire est un « dépôt de bière » (Rovira, 1997: 185).

La Proposition d'extension de la Loi des femmes reprend le thème de l'interdiction d'alcool et des drogues et y consacre 3 articles: l'article 7 « La Loi révolutionnaire des femmes interdit strictement de semer, cultiver et consommer dans nos corps des drogues: marijuana, pavot, cocaïne, etc., parce que nous, les femmes, sommes celles qui souffrons le plus des conséquences de ce vice. » L'article 8 stipule qu'« 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. » et l'article 22 « Les femmes ont le droit de châtier (*castigar*) les hommes qui vendent ou boivent de l'alcool ou toute autre drogue. »

Le problème de l'impunité est également soulevé dans l'extrait cité plus haut, qui dénonce le fait que trop souvent, on blâme les femmes victimes de violence et non les coupables. Les femmes réunies pour l'atelier « Les droits des femmes dans nos cultures et traditions » ont aussi abordé l'insuffisance des mesures prises pour punir les coupables et protéger les femmes:

« Les maris, les fils, les pères, les mères ou les beaux-parents, ne peuvent abuser de nous ni nous battre; ni les policiers, ni les soldats, ni personne d'autre. Les mauvais traitements des maris ne sont pas justes, ce n'est pas pour ça que nous sommes ensemble. Il est bien

que les maris qui nous battent soient punis, mais la prison n'est pas suffisante pour ceux qui battent. Lorsqu'ils en sortent, ils nous battent encore plus. Les autorités peuvent les mettre en prison et nous séparer, prenant soin qu'ils ne reviennent pas, parce qu'ils peuvent même nous tuer. Ceux qui essaient de violer une femme ou qui la violent doivent être sévèrement punis. Nous devons mettre le violeur en prison pour plusieurs années, à l'extérieur de la communauté, (aussi loin que Cerro Hueco²⁸). Nous avons le droit de nous défendre du viol, que nous soyons mariées ou célibataires. Même notre mari ne peut nous forcer à être avec lui si nous ne voulons pas. Il y a des pères qui violent leurs filles, des frères qui violent leurs soeurs, des beaux-fils qui violent leur belle-mère. Il est important que les femmes s'appuient entre elles. » (Anon., 1994: s.p.)

Dans l'article 8 de la première Loi des femmes, on prévoyait un châtement sévère mais uniquement pour les coupables de viols ou de tentatives de viol. On peut penser qu'il revenait aux autorités du village de juger les coupables. Pour faire face au problème de la violence et de l'impunité, la Proposition d'extension de la loi des femmes est beaucoup plus radicale: elle donne aux femmes le droit de prendre en main les méthodes pour empêcher la violence contre elles. Elle reconnaît d'abord aux femmes le droit de se défendre: verbalement lorsque l'agression est verbale, soit lorsqu'elles sont « offensées ou attaquées verbalement » (article 11), et physiquement lorsque l'offensive est physique, lorsqu'elles sont « attaquées ou agressées » (article 12). Le droit de se défendre est plutôt difficile à appliquer. Reconnaître ce droit signifie cependant amener les femmes à se rendre compte qu'elles n'ont pas à subir passivement la violence. Les commentaires des femmes autochtones qui ont participé aux ateliers sur la violence illustrent la difficulté pour certaines femmes qui ont été éduquées à obéir et à subir, à reconnaître elles-mêmes leurs droits: « Nous pensons que nous nous sommes mal comportées et c'est pourquoi nous ne disons rien et nous endurons. Mais ce sont eux qui se comportent mal. » « Nous pensons que, comme l'homme commande, il peut faire ce qu'il veut contre la femme. » (Palomo, Castro et Orci, 1997: 62) Il s'agit de faire comprendre aux femmes qu'elles ne sont pas coupables et qu'elles ne méritent pas les mauvais traitements.

Ensuite, la Proposition d'extension reconnaît aux femmes elles-mêmes le droit de châtier les coupables de mauvais traitements contre les femmes. Trois articles (l'article 12, 14 et 22) parlent du droit de punir « [...] les hommes ou l'individu qui agresse, abandonne ou insulte les femmes », « [...] ceux qui exercent de la discrimination contre les femmes, se moquent ou abusent d'elles » et les hommes qui vendent ou boivent de l'alcool ou toute autre drogue. Il n'est pas dit comment les femmes peuvent faire respecter leur droit de punir, il pourrait s'agir de comité de femmes, ou des « espaces et mécanismes pour être écoutées dans les assemblées communautaires et municipales » dont on parle à l'article 5.

La Proposition d'extension parle de violence contre les femmes de façon générale, au sein de la famille, ou à l'extérieur. L'article 18 interdit toutefois le recours à la violence contre la femme dans une situation bien précise. « Aucune femme ne pourra être maltraitée, insultée ou frappée par son mari seulement parce qu'elle n'a pas d'enfants de sexe masculin. » La dévalorisation des

²⁸ La prison de l'État.

bébés de sexe féminin semble en effet être intégrée dans les pratiques de certaines communautés. Par exemple, à la Réalidad, lors de la naissance d'une fille, les sages femmes ne reçoivent que la moitié de l'argent que vaut la naissance d'un garçon. (Rovira, 1997: 102) Le document de l'atelier « Les droits des femmes dans nos coutumes et nos traditions » dénonce également la réaction négative des pères à la naissance des filles: « Parfois, les maris se fâchent lorsque nous avons des filles parce qu'ils disent que les femmes ne vont pas travailler avec leur père. » Mais selon une femme participant à un atelier sur la violence contre les femmes, les femmes ont leur part de responsabilité dans la dévalorisation des filles et dans les mauvais traitements qui en résultent: « Depuis notre naissance, on nous rejette parce que nous sommes des femmes. Les femmes disent que ce serait mieux que les filles meurent. Elles disent que nous ne servons à rien, à part pour être servante. Les mères permettent aux pères de frapper leurs filles et défendent leurs garçons. » (Palomo et Bonilla, 1996: 18)

De la même façon, dans la famille étendue, souvent composée d'un couple marié, de leurs enfants et des femmes de leurs fils, la violence et l'abus que peut subir la femme ne provient pas uniquement de son mari. Plusieurs femmes se sont plaintes de l'attitude de leurs beaux-parents à qui elles doivent aussi obéir. Selon une femme des hautes terres qui a assisté à un atelier sur les droits des femmes: « Les beaux-parents rapportent des ragots (*le meten chismes*) au mari pour qu'il batte sa femme ». Une autre raconte: « La famille de mon mari et mon mari me considèrent comme une servante. »

4.4.10 La terre.

La loi agraire du Mexique permet aux femmes de posséder des terres. Dans plusieurs régions du Chiapas toutefois, la tradition communautaire interdit aux femmes d'hériter, d'acheter ou de posséder la terre. Les femmes réunies lors de l'atelier « Les Droits des femmes dans nos coutumes et traditions » réclament cet accès à la terre :

« Nous proposons une loi demandant que les femmes possèdent la terre, parce que nous aussi travaillons, mangeons et avons des besoins. Ils donnent la terre aux jeunes hommes, et ça doit être juste pour tous, filles et garçons. Nous devons avoir droit d'hériter la terre, de recevoir des crédits, de posséder une maison et une bonne, le droit d'hériter et de diriger des projets productifs. Nous les femmes devons avoir le droit d'acheter et de vendre la terre, les maisons et plus, et les maris ne doivent pas nous prendre nos choses. Les veuves doivent recevoir un appui pour mieux vivre, parce que leur vie est très dure. » (Anon. 1994 s.p.)

La question du droit des femmes à la terre est souvent abordée avec la question de l'article 27 de la constitution. Le communiqué des femmes de l'Organisation des femmes paysannes (OMC), adressé au gouvernement en 1994, déclare : « Nous exigeons que toutes les terres accaparées par les grands propriétaires terriens soient réparties aux paysans et paysannes. Nous voulons que l'article 27 de la constitution garantisse le droit des femmes à la propriété de la terre, de l'héritage, de la production et de recevoir des crédits. » (OMC, 1994 ms:

Les femmes zapatistes sont d'accord pour dire que les femmes devraient avoir le droit à la terre, comme le précise une commandante zapatiste :

« Nous voulons avoir le droit à la terre. On ne nous donne 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. » (Anon., 1996b ms: 5)

La première loi des femmes restait pourtant silencieuse sur ce droit. L'extension de la loi révolutionnaire des femmes corrige l'omission de la première loi. Elle donne aux femmes « le droit d'avoir de la terre, d'en hériter et de la travailler » (article 19), et le droit de recevoir des crédits agricoles, de mettre en marche et de diriger des projets productifs (article 20) En outre, elle spécifie qu'il doit y avoir partage des biens et de la terre lors de la séparation (article 21).

Conclusion.

La première loi des femmes semble rejoindre plusieurs des demandes des féministes occidentales quant aux droits égaux à l'éducation, à la nourriture, à la santé, à la participation politique etc.. Avec ce premier texte, qui s'attaque également à certaines contraintes subies par les femmes (le mariage arrangé, le fait d'avoir de nombreux enfants), on pouvait avoir l'impression que concernant les rapports entre hommes et femmes, les zapatistes s'enlignaient vers une justice sociale basée sur les mêmes concepts de droits et libertés que celle pour laquelle les femmes occidentales luttent. Pour plusieurs féministes, la logique des droits de la femme implique que pour transformer la situation d'inégalité entre hommes et femmes, il faille libérer les femmes des normes et de la pression sociale qui dictent les comportements des individus (et surtout les leurs), normes qui les empêchent de gérer leur vie comme bon leur semble. Il faudrait aussi se débarrasser d'un modèle idéal du couple, de la famille et des rôles de genre. Les premiers pas que les zapatistes avaient faits dans cette direction étaient surtout motivés par leur volonté de permettre aux femmes de participer autant que les hommes à la lutte révolutionnaire.

Toutefois, le texte de la première loi reste très général et ne contient pas beaucoup d'éléments permettant de comprendre le sens à donner aux articles qu'il contient. Son ton général pourrait s'expliquer par le fait que l'EZLN voulait que les femmes mexicaines en général reconnaissent leurs intérêts dans cette loi et donc dans le projet zapatiste, c'est pourquoi on aurait laissé peu transparaître les besoins particuliers des femmes autochtones du Chiapas. La première Loi des femmes a aussi été formulée, ou du moins approuvée, par une organisation constituée de plus d'hommes que de femmes et en tant que telle, le ton reste général et ne laisse pas transparaître la perspective des femmes. Pour cette même raison, il cherche aussi à ménager les hommes, ce qui expliquerait son imprécision sur les situations qui justifient ces lois et sur le contexte de leur application.

La « Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes » semble au contraire beaucoup moins neutre. Cette loi semble plus adaptée aux besoins spécifiques des femmes autochtones. Nous avons vu que son ton plus direct, l'utilisation de la première personne, la façon de parler des relations de genre et la similarité entre certains articles et les demandes des femmes réunies en ateliers pour parler de leurs droits permet de penser que ce deuxième texte refléterait plus la perspective des femmes autochtones sur leur situation. La deuxième loi des femmes contient plus de détails sur le contexte de l'application des lois, et sur les comportements et les attitudes à l'intérieur des familles et des communautés qui devront être modifiés pour permettre aux femmes le respect des droits qui sont énumérés. Le texte plus complexe et plus complet de la Proposition d'extension révèle une conception de la justice et de la dignité dans les rapports de genre qui divergent par certains points de celle que recherchent plusieurs féministes et qui repose sur les concepts occidentaux de droits et libertés de la personne.

D'un côté, on retrouve encore dans la Proposition d'extension une recherche de droits égaux et précis, en matière d'éducation, d'alimentation, de vêtement, de sécurité, d'accès à l'information, au repos, aux ressources, au pouvoir de décision, etc. L'égalité de droit occupe une partie importante du texte de loi, qui va d'ailleurs plus loin dans cette direction que la première loi, en cherchant à reconnaître aux femmes un statut égal à celui des hommes, dans la famille et dans la communauté, ce qu'on retrouve en particulier dans le droit des femmes au respect, à la reconnaissance et à la valorisation.

Par ailleurs, plusieurs articles de la Proposition d'extension de la Loi des femmes suggèrent une réticence à reconnaître aux individus le droit à des comportements motivés par le choix personnel, qu'on semble percevoir comme potentiellement menaçants pour les droits de la collectivité. Afin de transformer les rapports de genre où il y a domination, discrimination, violence ou abus, il n'est pas question d'encourager chez les femmes des comportements indépendants et « individualistes » qu'on désapprouve chez les hommes. On semble plutôt vouloir baser les relations sur la responsabilisation de chacun (et surtout des hommes), la coopération, l'entente et la reconnaissance des efforts et des capacités de chacun (et surtout des femmes). Dans la famille, on veut transformer les relations de dominant/dominé en des relations égalitaires où chacun a un même pouvoir de décision et un même accès aux ressources, ce qui n'empêche pas une division sexuelle des tâches basées sur la complémentarité et l'interdépendance des hommes et des femmes. On semble également vouloir conserver un modèle de la famille constitué d'un couple marié avec des enfants. La reconnaissance du droit des femmes de choisir leur partenaire et le nombre de leurs enfants n'empêche pas la formation des couples d'être d'intérêt public et la contraception d'être limitée au cadre du mariage. Les relations amoureuses doivent suivre des règles strictes, sous la vigilance de la famille et de la communauté qui exercent un contrôle social sur les comportements déviants. Il n'est évidemment pas question de droit à la vie privée. Il semble donc qu'on veuille conserver des normes sociales qui règlent la vie en commun et qui

dictent aux hommes et aux femmes des comportements plus ou moins restreints en matière de sexualité, de contraception, de couple, et même de division sexuelle du travail. Ces normes doivent toutefois être plus justes pour les femmes et plus adaptées aux conditions auxquelles elles doivent faire face. Elles doivent permettre et favoriser des relations dignes et justes dans la famille et la communauté. Ces conclusions nous mènent donc à penser qu'à travers l'extension de la loi des femmes, c'est une nouvelle normativité des relations de genre qui serait recherchée.

Chapitre V

Le dialogue entre zapatistes et féministes.

La rébellion zapatiste a influencé de nombreuses femmes et hommes non autochtones au niveau national et international pour ce qu'elle a représenté comme questionnement du système néo-libéral, et pour son discours de construction démocratique multiculturelle horizontale et incluante. Depuis le début, les femmes non autochtones étaient présentes en grands nombres dans toutes les actions pour contenir la guerre et en solidarité avec l'EZLN. La participation importante de femmes autochtones dans les rangs de l'EZLN et la publication de La « Loi révolutionnaire des femmes » (avec les autres lois révolutionnaires zapatistes) lors du soulèvement ont attiré l'attention des féministes des milieux académiques et militants. La plupart ont réagi avec curiosité et chaleur, offrant appui et encouragement aux femmes autochtones zapatistes. Plusieurs d'entre elles ont contribué à faire connaître la voix des femmes autochtones du Chiapas en publiant des entrevues réalisées auprès d'elles, traitant de la situation des femmes dans les communautés et dans l'EZLN. Elles ont écrit une multitude de textes sur le sujet dans les journaux, les revues et des livres. Certaines ont aussi formé des brigades de réflexion et d'appui. Elles ont participé aux forums, aux ateliers, aux congrès et aux conventions organisés sous l'initiative zapatiste ou en parallèle à celle-ci. Surtout dans les deux premières années qui ont suivi le soulèvement, plusieurs événements importants ont favorisé la rencontre et le dialogue entre ces femmes, féministes et zapatistes: la Convention nationale démocratique, effectuée à Aguascalientes, Chiapas, en août 1994, la Convention nationale des femmes en février de 1995, de la Convention des femmes de l'État du Chiapas, en mai 1995, l'inclusion de la « Sixième question » (portant sur la participation égalitaire des femmes) à la Consultation nationale pour la paix et la démocratie, en août 1995 et la table de travail portant sur les droits des femmes au Chiapas, lors du dialogue de Larrainzar en 1995.

Tout au long de ce processus, les auteures féministes se sont positionnées par rapport à l'idéologie et aux stratégies zapatistes. Plusieurs d'entre elles ont formulé des critiques, souvent constructives, parfois moins. Au cours de ce chapitre, nous analyserons les principaux désaccords entre le féminisme (c'est à dire plusieurs auteures féministes ne partageant pas toujours les mêmes idées) et le zapatisme (qui n'est pas non plus monolithique comme nous avons eu l'occasion de le voir dans les chapitres précédents). Nous les aborderons en trois points principaux: d'abord la question du recours à la violence par l'EZLN et la structure militaire de l'organisation; ensuite les discussions sur les « Lois révolutionnaires des femmes » portant sur la remise en question des traditions et leur continuation et sur les principes de droit et de justice; et finalement, la forme que devrait prendre la « lutte des femmes ».

5.1 Le choix des armes.

La vision des zapatistes d'une lutte conjointe des hommes et des femmes les situe dans un vieux conflit opposant le féminisme radical au féminisme marxiste. La structure militaire et nécessairement verticale de l'EZLN, et son choix initial de la lutte armée (même si les zapatistes se sont par la suite efforcés de trouver des solutions politiques) ont également contribué à attirer sur le mouvement les critiques féministes.

Plusieurs féministes radicales expliquent la violence contre les femmes par l'existence d'une structure unique d'oppression: le patriarcat ou la lutte des hommes pour soumettre la femme. Par exemple, dans son livre *Against Our Will*, dont l'analyse de l'histoire du viol a beaucoup influencé le travail des féministes radicales, Susan Brownmiller écrit:

« Depuis les temps préhistoriques jusqu'à aujourd'hui, je crois que le viol a joué une fonction critique. Ce n'est ni plus ni moins qu'un processus d'intimidation par lequel tous les hommes gardent toutes les femmes dans un état de peur. » (Brownmiller, 1975)

Selon plusieurs féministes radicales, la guerre, comme toute forme de violence, est fondamentalement patriarcale et les femmes en sont les objets. Elle a pour objectif de contrôler les femmes et est dirigée contre celles-ci (Hernández, Reyes et Mendiola, 1994). Certaines militantes féministes radicales ont tendance à voir le zapatisme comme un mouvement patriarcal qui, par son choix de la lutte armée, est en partie responsable de la violence contre les femmes au Chiapas (Bedregal, 1994 et Hernández, Reyes et Mendiola, 1994).

Pour répondre indirectement aux auteurs qui ont accusé les zapatistes d'encourager l'expansion du phénomène de la violence contre les femmes au Chiapas, Marcos écrit au quotidien *La Jornada*, (dans une lettre destinée à Cecilia Rodríguez, une militante zapatiste américaine violée en 1995 lors d'un voyage au Chiapas) :

« Certaines femmes, parmi lesquelles certaines se disent proches du zapatisme, profitent du sujet du viol pour s'en prendre aux... machos zapatistes! Elles exigent maintenant de nous que nous enlevions nos passe-montagnes pour nous démarquer, à ce qu'elles disent, des violeurs et pour ne pas rendre propice, à ce qu'elles disent, des actes comme celui que tu as subi. L'ennemi, ce n'est pas nous, et nos passe-montagnes ne dissimulent pas de crimes. Les indignées, à ce qu'elles disent, exigent et demandent un éclaircissement, une explication, un dédommagement, un repentir pour le fait d'être des hommes. C'est le nouveau crime qu'elles nous attribuent : être des hommes. Par le fait de l'être, nous sommes des complices, à ce qu'elles disent, des viols. Parce que nous nous sommes soulevés avec les armes, nous avons rendu propice, à ce qu'elles disent, le climat de violence contre les femmes.

Mais ne pense pas que ce soit généralisé. La grande majorité des femmes proches du zapatisme, (c'est-à-dire proches de toi) comprennent que ce crime fait partie de la chaîne de guerre qui a trouvé dans le corps de la femme un champ de bataille. Elles et nous comprenons que c'est ce système politique, économique, social et culturel qui porte le pavillon du crime et de l'impunité, celui qui rend propice, dissimule et alimente cette agression et d'autres. Nous comprenons, elles et nous, que nous devons lutter pour transformer le monde entier en quelque chose de meilleur : un monde avec démocratie, liberté et justice.

Avant le premier janvier 1994, il y avait ici, sur ces terres, des violations de toutes sortes. Pas seulement de femmes, mais aussi de femmes. Le fait d'être femmes et d'être autochtones y attachait un double silence. Ici, je ne me réfère pas seulement au Chiapas

sinon au pays entier, on viole l'être humain, on viole la dignité, on viole l'histoire. » (Marcos, 1995b: 111-2)

Dans cet extrait, Marcos aborde le conflit entre féminisme radical et zapatisme. Il divise les femmes militantes en deux groupes qui auraient des positions différentes et opposées concernant le rôle des zapatistes quant à la violence contre les femmes. Plus qu'à Cecilia Rodríguez, c'est aux femmes en général qu'il s'adresse, leur montrant l'angle sous lequel elles devraient regarder le viol dans le cadre du conflit qui oppose l'armée fédérale aux zapatistes. La manoeuvre est claire: Marcos rassure Cecilia Rodríguez sur le fait qu'elles sont peu nombreuses les femmes qui, par mauvaise foi ou par mauvaise compréhension, ont recours à une grille d'analyse qui dès le départ condamnent les hommes (dont les zapatistes) comme auteurs de la violence et identifient les femmes comme leurs victimes. Pour les zapatistes, ce sont les êtres humains (dont les femmes) qui sont victimes d'une violence systémique. Selon Marcos, c'est aussi la position de « la grande majorité des femmes proches du zapatisme », celles qui ont « compris ».

Certaines féministes ont aussi critiqué la volonté des femmes zapatistes de participer à la lutte armée, ce qu'elles identifient comme le signe d'une « fausse conscience » de genre. Selon Ximena Bedregal, « [...] qu'il y ait des femmes guérilleras ou des femmes soldats ne change rien à l'étique démente des guerres, sinon cela implique les incorporer à des institutions fondamentales de domination, de force et de la mort. » (Bedregal: 1994: 55) Selon Hernández, Reyes et Mendiola, les intérêts de genre des femmes leur dictent plutôt le contraire: « ...la notion d'une guerre civile féministe implique d'agir directement contre la guerre patriarcale, d'agir volontairement contre le langage, le soi, et la prohibition du phallus. Ça implique de suspendre volontairement toute action de force contre l'autre personne [...]. » (Hernández, Reyes et Mendiola, 1994: s.p.)

Il semble plutôt paradoxal que plusieurs féministes mexicaines qui reprochent aux femmes zapatistes leur choix de la lutte armée, ne se soient pas beaucoup préoccupées des femmes autochtones avant l'insurrection zapatiste. C'est ce qu'a souligné Yolanda Castro, une conseillère ladina de J'pas Joloviletik (coopérative de femmes autochtones des hautes terres) et co-fondatrice de K'inal Antsetik, (organisation indépendante qui appuie le travail des coopératives de femmes autochtones) dans une entrevue à Rovira. Selon elle, avant 1994, les femmes autochtones n'étaient pas prises en compte dans les rencontres féministes et personne ne s'y intéressait. Elles ont dû prendre les armes pour qu'on s'y intéresse. Avec l'apparition des insurgées armées de l'EZLN, la femme autochtone est devenue à la mode. Les féministes les ont soudainement incluses dans leurs analyses sociales, et... ont critiqué sévèrement leur choix de la lutte armée (Rovira, 1997: 172 et l'entrevue que j'ai réalisée avec Yolanda Castro à l'été 1998).

Les femmes autochtones qui se sont engagées dans le mouvement zapatiste, soit comme insurgées, soit dans les bases d'appui, sont arrivées à cette décision en suivant un processus de réflexion différent et avec des considérations, semble-t-il, moins théoriques que celle des auteures

féministes citées plus haut. Questionnées sur les motifs politiques de leur engagement dans l'EZLN, les insurgées parlent de pauvreté, de manque de terre et de services de santé, des tentatives infructueuses pour changer cette situation et de la répression que subissait leur famille. Il s'agissait d'améliorer les conditions de vie des membres de leur communauté. Si, comme nous l'avons vu au troisième chapitre, en joignant les rangs de l'EZLN, elles bénéficiaient d'opportunités difficilement accessibles aux femmes autochtones des villages (telles que d'apprendre à lire et écrire, parler l'espagnol, etc.), il semble que ces avantages aient fonctionné comme des incitations personnelles et non comme une manière d'améliorer la situation des femmes autochtones en général vis-à-vis des hommes. La prise de conscience de leurs « intérêts de genre » et la volonté politique de transformer les rapports entre hommes et femmes semblent être venus plus tard, sans jamais être considérées prioritaires.

Les expériences politiques des autochtones du Chiapas ont aussi conduit les femmes autochtones à des conclusions différentes de celles des féministes radicales quant à la façon de mener la lutte. Pour les femmes zapatistes, la voie pacifique pour améliorer les conditions de vie des autochtones et des paysans s'est avérée plutôt infructueuse et leurs efforts ont été chèrement payés. Dans une entrevue effectuée par deux journalistes de *La Jornada* en 1994, la majeure Ana María raconte la trajectoire politique qui a mené les femmes de sa communauté à opter pour la lutte armée au sein de l'EZLN:

« C'est une histoire très longue. Depuis l'âge de 8 ans, j'ai participé aux luttes pacifiques, aux marches, aux rencontres. Les membres de ma famille sont des gens combattifs qui se sont toujours organisés pour avoir une vie digne, mais nous n'avons jamais rien obtenu par cette voie. Nous étions dans une organisation avec d'autres personnes, avec d'autres villages. Nous y allions tous, même les enfants; c'est ainsi que nous avons pris conscience qu'avec les luttes pacifiques, nous n'allions rien obtenir. Ce fut ainsi durant des années. Ma famille avant que je naisse était déjà dans la lutte. [...] Nous demandions la terre et le gouvernement ne la donnait pas. Alors, ont commencé les occupations et leur réponse, la répression. Alors, nous nous sommes dit: « *Si a la buena no la dan, entonces a la mala* » (« Si lorsque nous sommes gentils, ils ne la donnent pas, alors soyons méchants ») Nous l'avons prise et nous nous sommes armées. Les femmes sont entrées parce qu'elles voyaient notre présence dans l'Armée, alors, les femmes des villages ont commencé à informer leurs filles, leurs soeurs, leurs nièces en leur disant: « C'est mieux de prendre une arme, c'est mieux de lutter ». » (Pérez et Castellanos, 1995: 17)

Les critiques de l'implication des femmes autochtones dans l'organisation militaire zapatiste ne font toutefois pas l'unanimité parmi les auteures féministes. Mercedes Olivera, de l'organisme chiapanèque le Centre de recherche et d'action pour la femme, répond aux auteures citées plus haut en reprenant l'argument avancé par les zapatistes pour justifier leur choix de la lutte armée:

« Le rejet de la participation des femmes dans la guerre se flexibiliserait sans doute si nous vivions les siècles de faim, d'angoisse et les nécessités quotidiennes des femmes autochtones du Chiapas qui vivent sans vivre la vie, [...]. » (Olivera, 1995:170)

5.2 Normes sociales et tradition: La réaction des féministes aux « Lois révolutionnaires des femmes ».

La publication en 1996 de la « Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes » semble marquer un tournant pour certaines auteures ou militantes féministes dans leurs relations avec les femmes zapatistes. Rosa Rojas, qui a consacré beaucoup d'énergie depuis 1994 à écrire, compiler et publier des textes sur les femmes zapatistes et sur la condition des femmes autochtones au Chiapas, a produit en 1996 un texte virulent dénonçant les principes à la base des articles de la Proposition d'extension. Les désaccords semblent se situer au niveau de certaines conceptions autochtones du droit, entre autres l'utilisation de la norme sociale pour gérer la vie en commun, qu'on retrouve dans ce deuxième texte de loi. Pour Rojas, et pour d'autres auteures partant d'une analyse féministe similaire, la volonté de limiter les comportements des individus telle qu'exprimée dans la Proposition d'extension, est perçue comme menant à « des violations flagrantes des libertés de bases ». Avant d'analyser les propos de Rojas sur ce sujet, revoyons rapidement les éléments de cette discussion.

Plusieurs auteures influencées par les théories féministes radicales voient les traditions comme des sphères de domination mâle et de répression des femmes. Selon ces auteurs, les normes sociales sont opprimantes surtout pour les femmes, puisque ces normes sont des outils de contrôle des femmes et des enfants élaborées par des hommes pour servir leurs intérêts, aux dépens des femmes. Pour ces féministes, les traditions culturelles et les religions font partie du système patriarcal qu'il faut éradiquer pour libérer les femmes, puisque ce sont ces traditions qui maintiennent le système en place. Ces féministes associent les traditions en général à l'intolérance. Elles utilisent la conception occidentale contemporaine de la dignité humaine qui est fondée sur les concepts de liberté et d'égalité de l'individu. L'égalité et la liberté peuvent seulement exister dans une société qui, non seulement accepte, mais valorise la pluralité et s'oppose à une recherche d'uniformisation par des normes ou pressions sociales sur l'individu pour que celui-ci se conforme à un type de comportement, ce que font les sociétés traditionnelles.

Un des éléments qui ressort de l'analyse de la Proposition de l'extension - qui refléterait, plus que la première loi, les revendications des femmes autochtones - est une réticence à reconnaître aux individus la liberté de choisir leur comportement sans restrictions de la collectivité. Si les féministes réclament une société pluraliste qui reconnaisse et même qui valorise la diversité, la Proposition d'extension semble, elle, basée sur une conception de la diversité comme représentant un danger pour le groupe. Dans leur recherche d'un statut égal à celui des hommes dans la famille et dans la communauté, les auteurs de cette loi veulent conserver un fonctionnement social par des normes qui règlent la vie en commun et qui dictent aux individus des comportements restrictifs, qu'il soit question de sexualité, de contraception, de couple, ou même de division sexuelle du travail. La Proposition d'extension, au lieu de vouloir supprimer ces

normes traditionnelles, viserait à les rendre plus justes pour les femmes et plus adaptées à leur réalité, favorisant des relations dignes et justes dans leurs communautés. (Elle établit aussi une égalité entre hommes et femmes en terme de droit à l'éducation, à la santé, à l'alimentation, etc..)

Parmi les articles des « Lois révolutionnaires des femmes », ce sont ceux qui touchent à la capacité de reproduction biologique des femmes, à des aspects comme la sexualité, l'enfantement, la maternité, la contraception et l'avortement, qui ont soulevé le plus de questions et de critiques de la part des observateurs externes aux processus zapatistes.

L'analyse féministe radicale tend à identifier la sexualité des femmes et leur capacité à se reproduire biologiquement comme étant à la source de leur subordination et de leur oppression. Selon Michelle Rosaldo, une auteure qui a fortement influencé le développement de la pensée du féminisme radical, la définition ou perception universelle de la femme à travers son rôle maternel entraînerait son confinement aux activités sociales qui sont liées à la reproduction biologique et sociale, soit le travail domestique, le soin des enfants, et des autres membres de la famille. L'auteur croit que cette situation serait à l'origine d'une dichotomie universelle entre la sphère féminine domestique (l'espace privé du foyer) et la sphère masculine publique (l'espace public politique et économique). Le confinement à l'espace domestique empêche les femmes d'accéder aux prises de décision, et les rend complètement dépendantes des hommes. Selon cette vision, la complémentarité des rôles de genre impliquerait nécessairement une inégalité de pouvoir et la domination des hommes sur les femmes.

Ce modèle de genre utilise des concepts liés à l'histoire occidentale et est fortement influencé par l'héritage chrétien. Il se base sur des concepts repris par des théoriciens des sciences sociales du tournant du siècle qui jugeaient que la place de la femme était au foyer et qui ne questionnaient pas l'existence de sphères masculines et féminines séparées et la présence d'une coupure entre famille et société.

Pour les féministes occidentales, c'est à travers la liberté et l'indépendance que la femme peut atteindre l'égalité dans la famille et dans la société. Il faut déconstruire la dichotomie des sphères en éliminant la division sexuelle du travail et les rôles de genre. Pour ces auteurs, l'égalité viendra de la symétrie, et non de la complémentarité.

Pour libérer les femmes de cet état de dépendance dans lequel les maintient la structure patriarcale, il faut leur permettre de reprendre le contrôle de leurs activités, ce qui commence par la prise de contrôle de leur corps et de leur sexualité comme moyen de reproduction et source de plaisir. Cette libération implique l'accès à une éducation sexuelle complète et sans préjugé, le changement de perception du corps de la femme, d'objet à sujet, l'accès à des moyens de contraception, et à l'avortement. Elle implique aussi de ne pas se faire imposer un modèle de féminité, de pouvoir choisir entre une multitude de rôles, celui de se marier, de rester célibataire, de vivre en union libre, d'avoir de nombreux partenaires, de décider de son orientation sexuelle, d'avoir des enfants ou non, etc.. N'étant plus condamnée à reproduire, la femme n'est plus restreinte à la sphère domestique. Elle doit avoir la possibilité de travailler à l'extérieur de la

maison, d'avoir un revenu et d'être indépendante financièrement. Sa liberté lui permet de se réaliser, de s'épanouir, de développer une personnalité propre et une individualité et de réussir sa vie (ce qui est perçu comme le prérequis au bonheur dans les sociétés occidentales).

5.2.1 La Proposition d'extension.

On comprend pourquoi, entre autres, l'article 4 qui restreint l'utilisation des méthodes de planification familiale aux couples mariés, et l'article 17 de l'extension de la loi des femmes, qui limite la sexualité au cadre du mariage, et affirme le caractère juste de « la norme de la société indienne » ont provoqué de fortes critiques. Rojas, exprimant les préoccupations d'une partie du mouvement féministe mexicain, soutient que ce dernier article « impose une normativité absolument répressive sur la sexualité et l'amour ». Selon elle:

« [l'article 17] annule les progrès réalisés dans la construction de la liberté qui, de mon point de vue, commence justement dans le personnel, dans la liberté sexuelle et dans la libre option sexuelle, dans la possibilité que chaque être humain puisse vivre de façon responsable, légitime et mature, ses désirs. » (Rojas, 1996: 6)

Rosa Rojas voit cette volonté de définir les rôles et les comportements auxquels doivent se conformer les individus comme un désir qui va dans le sens contraire du projet de justice sociale que les femmes zapatistes disent rechercher.

« [...] le problème ne va pas se résoudre à coup d'interdits mais d'éducation pour la liberté et la responsabilité des hommes et des femmes, ce qui, à mon avis, passe par la lutte dans tous les milieux pour éliminer l'oppression ancestrale qui a assujéti les femmes, surtout les femmes autochtones. » (Rojas, 1996: 7)

Elle accuse les femmes zapatistes de céder à un désir malsain de contrôler les comportements des individus, obéissant ainsi à une logique de pouvoir, de domination et d'oppression, qui « recycl(e) la société patriarcale basée sur la vigilance et la punition ». À travers son argumentation, l'auteure reprend le concept de « fausse conscience » qu'auraient beaucoup de femmes de leur condition et de leurs intérêts. Elle croit que les femmes zapatistes n'arriveront pas à changer le système patriarcal si elles ne déconstruisent pas en même temps le système patriarcal « en elles-mêmes et dans leurs désirs ». Ce qui donne l'impression que l'auteur croit que son point de vue est lui-même libéré du patriarcat.

Jules Falquet, une féministe française qui s'est intéressée à l'implication des femmes autochtones dans le mouvement zapatiste, reprend l'argument de Rojas sur la fausse conscience de genre de ces femmes. Dans un texte intitulé « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes: revendications des Indiennes zapatistes », elle explique que le questionnement profond des traditions par les femmes zapatistes est d'autant plus remarquable que les femmes sont précisément celles qui sont censées transmettre les cultures indiennes, autour de la langue maternelle et des us et coutumes quotidiens. Partant du principe que les femmes autochtones zapatistes remettent en cause « l'idée même de cultures indiennes monolithiques, immuables et consensuelles », l'auteure soutient que leurs revendications comportent toutefois des

contradictions importantes, qui se révèlent plus clairement dans l'article 17 de la Proposition d'extension:

« Cette revendication éminemment conservatrice semble contradictoire avec les autres points comme avec la volonté de changement profond ailleurs exprimée tant par les Indiennes que par l'ensemble du mouvement zapatiste, qui trouve généralement des accents libertaires pour évoquer l'avenir. [...] L'examen de la deuxième loi rend donc manifeste que les Indiennes, non seulement analysent de manière équivoque leur situation et les manières de la transformer, mais aussi restent en partie attachées à leur rôle de gardiennes des cultures et de la moralité indiennes [...]. » (Falquet, ms, 1998: 9)

Falquet présente la volonté des femmes zapatistes de conserver des principes autochtones de justice et d'ordre social comme découlant du rôle de gardienne de la tradition qu'on leur a imposé et donc comme étant conservateur (dans le sens de réactionnaire) et nécessairement contraire à leurs intérêts de genre.

5.2.2 L'avortement.

Avant d'aller plus loin, revenons au thème des droits reproductifs, le temps de résumer un autre débat entre « féminisme » et « zapatisme ». Le thème de l'avortement s'est aussi retrouvé au coeur des critiques que certaines féministes adressaient aux zapatistes. Pour le féminisme radical, la criminalisation de l'avortement découle d'une volonté du patriarcat de contrôler le corps de la femme et sa reproduction. Elle la garde dans un état de soumission et de dépendance. Pour se libérer, la femme doit récupérer le contrôle de son corps, de sa sexualité et de sa vie. Le corps de la femme n'est pas public, il lui appartient. Le droit à l'avortement est perçu par plusieurs (en Occident et dans les centres urbains des pays non occidentaux) comme un droit universel de la femme, faisant partie de ses droits sexuels et reproductifs. Il est un des éléments fondamentaux qui permettent à la femme d'accéder à l'égalité avec l'homme.

La dé-criminalisation de l'avortement permet aussi de protéger la santé et de sauver la vie de nombreuses femmes puisqu'elle réduit le taux de mortalité en couches et de mortalité due à des avortements illégaux pratiqués dans des conditions précaires. Selon Lamas, chaque année au Mexique, plus d'un million et demi d'avortements sont exécutés malgré la criminalisation de l'avortement et 1500 femmes meurent à cause d'avortements illégaux et mal exécutés. La criminalisation de l'avortement au Mexique empêche les femmes pauvres d'avoir accès à l'avortement dans des conditions sécuritaires et sanitaires (Lamas, 1994). De nombreuses femmes autochtones ont recours à l'avortement. Dans les zones rurales du Mexique, une femme d'âge à procréer sur cinq a eu un avortement (Pérez et Castellanos, 1995: 22).

Certaines féministes pensent que les communautés autochtones zapatistes devraient reconnaître le droit à l'avortement. Dans un article paru dans *La Jornada* du 29 avril 1994, Martha Lamas accuse l'EZLN de maintenir dans les communautés autochtones des comportements moraux imposés par la religion catholique (Lamas, 1994). Elle croit que la position des autochtones zapatistes sur l'avortement est le résultat de l'influence de l'Église catholique et de la

« position rétrograde » de Samuel Ruiz, évêque du Chiapas. Selon elle, Samuel Ruiz a fait preuve d'intolérance durant la discussion sur la pénalisation de l'avortement (Voir « *Pastoral on abortion*. » qu'il a écrit en 1991). Elle l'accuse de suivre la ligne du Vatican qui interdit l'avortement même dans les cas de viol et quand la vie de la mère est en danger. Lamas fait toutefois remarquer que les femmes mexicaines en général ne suivent pas les préceptes du Vatican en matière de contraceptifs et d'avortement : 70% des femmes mexicaines utilisent des contraceptifs et plus d'un million et demi de femmes se font avorter chaque année au Mexique. Lamas accuse l'EZLN d'imposer la position de l'Église catholique - plus particulièrement celle de Ruiz - aux femmes zapatistes. Elle soutient que l'EZLN veut pénaliser l'avortement. Selon elle, les femmes zapatistes réclament indirectement l'avortement en s'octroyant, par la loi des femmes, le droit de choisir le nombre d'enfants qu'elles peuvent avoir. « Nous savons que ce droit ne peut être appliqué qu'en donnant aux femmes l'accès à des contraceptifs, à l'éducation sexuelle, en arrêtant la stérilisation involontaire et, le plus important, en donnant aux femmes la possibilité d'arrêter une grossesse non désirée. » (Lamas 1994: s.p.) Elle conclut donc que la prétendue position de l'EZLN contre l'avortement contredit leur demande (Lamas 1994: s.p.).

Dans une lettre du sous-commandant Marcos adressé à Lamas (Marcos, 1994a: s.p.), Marcos clarifie que l'EZLN n'a jamais demandé la pénalisation de l'avortement. Il a demandé que soit annulé le Code Pénal de l'État du Chiapas (qui entre autres choses, reconnaissait le droit à l'avortement pour des cas particuliers) à cause d'un manque de « garanties politiques ». Il soutient que l'Église catholique n'a aucune influence sur l'EZLN. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les entrevues réalisées auprès de femmes zapatistes révèlent que, contrairement à ce qu'avancait Lamas, dans l'article 3 de la loi des femmes, c'est de contraception qu'il s'agit et non d'avortement, ce qui en soi transgresse aussi les préceptes de l'Église catholique et les coutumes autochtones. L'avortement semble être un sujet tabou pour les femmes autochtones, ce qui suggérerait que son absence des lois et des textes zapatistes ne leur serait pas imposée par l'EZLN.

5.2.3 Conception du droit.

Il semble y avoir, derrière les critiques de ces auteures, une conception universelle des droits de la personne et des droits des femmes qui ne pourrait cohabiter avec une conception particulariste du droit, qui est présente dans la conception autochtone du droit. Au sujet de la Proposition d'extension, Rojas précise:

« [...] en matière de droits humains, céder un peu c'est tout céder. C'est pourquoi pour moi la seule position acceptable sur cette question est l'intransigeance. [...] Faudrait-il se taire sans rappeler que la lutte pour les droits humains a, à sa base, la reconnaissance que ces droits doivent être transculturels, de validité universelle [...] Les violations des droits humains restent des violations des droits humains mêmes si elles sont effectuées collectivement et se commettent tumultueusement. » (Rojas, 1996: 6-7)

Pour elle, comme pour d'autres auteures féministes dont nous avons résumé la pensée dans le premier chapitre, les droits des femmes ne peuvent pas être spécifiques, ils sont nécessairement universels. Ces auteures s'appuient soit sur une conception essentialiste et universaliste de la condition féminine, soit sur des arguments qui se veulent pratiques : la seule façon de donner de la légitimité au droit des femmes est qu'il soit reconnu comme universel. Le droit des femmes perdrait sa faculté de protéger les femmes contre les institutions étatiques et contre tous les niveaux d'autorité si on le concevait de manière spécifique.

Pour faire comprendre la nécessité d'intervenir face aux « erreurs possibles » des femmes qui luttent pour améliorer leur condition, Rojas compare « le recul » que représente à ses yeux la Proposition d'extension avec l'imposition, par les mères et les grands-mères, dans certaines sociétés, de la coutume de mutilation du clitoris des filles. Elle ajoute :

« Je crois que de telles traditions, qui s'inscrivent dans la plus pure logique patriarcale, nous devons les changer même si ce sont les femmes qui les défendent et contribuent à les perpétuer, nous devons les changer que ce soit des traditions indiennes ou métisses ou blanches ou catholiques ou musulmanes. » (Rojas, 1996: 7-8)

Dans cette comparaison comme dans le commentaire de Rojas voulant que l'article 17 eu fait les délices du tribunal de la Sainte inquisition (Rojas, 1996:6), l'auteure révèle que dans sa conception, les intérêts des femmes sont les mêmes à travers les époques et les cultures et que tout ce qui y porte atteinte provient d'un même système patriarcal, également universel.

D'autres féministes mexicaines, s'intéressant au processus particulier entrepris par les femmes zapatistes pour changer les traditions de leur communauté, ne semblent pas concorder avec la vision des auteures que nous venons de citer. Elles mettent en doute la validité d'une grille d'analyse universelle qui rende possible l'application sur toutes les femmes des solutions provenant des expériences des femmes « occidentales et occidentalises ». Elles prônent plutôt une écoute de ce qu'ont à dire les femmes provenant d'autres cultures et luttant dans des contextes différents. Olivera a exprimé ce point de vue :

« Nos positions peuvent s'enrichir si, pour formuler nos jugements, nous nous arrêtons à voir la réalité de l'existence des femmes, celles qui vivent et non seulement celles qui devraient vivre en accord à notre position féministe. Nous devons nous situer dans le contexte politique réel, chaque fois plus autoritaire et corrompu à l'intérieur duquel elles agissent. Notre discours s'enrichirait si nous développons la capacité d'accepter l'hétérogénéité du développement social, la diversité des rythmes de changement et la variété des cultures existantes dans le pays; si nous prenons en compte les différents modes et grades de subordination dans lesquels nous vivons, nous, les femmes, la position subalterne des cultures autochtones, les modèles de subordination de genre qui prévalent au Chiapas, et l'immense difficulté de les transformer. » (Olivera, 1995: 170)

L'auteure semble vouloir dire qu'il faut accumuler beaucoup d'information spécifique au contexte et aux multiples structures de subordination dans lesquels vivent les femmes pour arriver à comprendre leurs choix quand aux moyens de transformer leur situation. Se pourrait-il que l'expérience de « libération de la femme » en cours en Europe, en Amérique du Nord et dans les centres urbains non occidentaux puisse ne pas se dérouler (et se conclure) de la même façon

ailleurs. Cette discussion nous amène à parler d'un autre point sensible, sujet à des désaccords entre féministes et zapatistes: l'organisation de la lutte des femmes.

5.3 La solidarité entre femmes.

5.3.1 Le féminisme radical et la lutte unifiée des femmes.

Certaines féministes ont vu dans les efforts des femmes zapatistes pour transformer les rapports entre hommes et femmes dans leur communauté le développement d'idées féministes qui en feraient de nouvelles militantes du mouvement des femmes tel qu'entrevu par ces auteures.

Marcela Legarde y voit la construction d'un « autre féminisme possible », non urbain qu'elle décrit de la façon suivante: « [Son apparition ouvre la possibilité de] s'abreuver à une fontaine partagée, à une histoire, à un regard, à un langage propre pour développer notre propre parole, parler « de notre point de vue » (desde *nosotras*) » (Legarde citée dans Lovera, 1997: 10). Sara Lovera continue sur ce thème: « [...] La construction de cet autre féminisme, maintenant fondu au nôtre dans le même chemin, a eu de lentes avancées, mais des avancées finalement. » (Lovera, 1997:12)

Pour ces auteures, le nouveau féminisme des femmes autochtones ne serait donc pas si « autre » puisqu'il semble être destiné à se fondre dans le leur. On sent la tentation, de la part de plusieurs auteures, d'incorporer les femmes zapatistes au projet féministe. Au delà d'un simple dialogue avec elles, elles semblent entrevoir un mouvement commun qui serait basé sur leur identité commune de femmes. C'est ce qui semble ressortir du passage suivant, tirés d'un texte de Marcela Legarde:

« Nous devons favoriser, avec urgence, la rencontre entre nous (*nosotras*) pour discuter sur la guerre et la paix, la réforme de l'État et la citoyenneté pleine des femmes, [...] comme sur les avances des femmes, la globalité de notre cause, [...] Devant la magnitude de nos nécessités, de notre problématique, nous devons arrêter de nous regarder comme si seulement nos affaires particulières étaient indispensables et les affaires des autres étaient hors de notre compétence. Nous devons laisser le rôle de supporters (*apoyadoras*) des autres (*otras*). Rompre la politique de compartiments clôturés qui nous éloignent et créer des espaces de rencontre depuis nos diversités: autochtones et non autochtones. » (Legarde, 1997: 387)

D'autres auteures voient différemment la rencontre entre féministes et femmes zapatistes. Comme nous l'avons vu, Mercedes Olivera semble plutôt miser sur un dialogue assumant la coexistence de différentes priorités valables, ce qui laisserait aux femmes non autochtones le rôle d'« appuyer » les femmes zapatistes:

« Les féministes, nous devons être claires sur le fait qu'ici, il y a un espace, profitons en, en appuyant le développement de la conscience de genre et les pratiques transformatrices des relations inégales entre sexes, avec respect pour les différences, les diversités et les rythmes de changement de nos soeurs autochtones zapatistes insurgentes, miliciennes et des bases. Dans tous les cas, ce sont elles-mêmes qui décideront d'impulser ou non le caractère féministe de leurs organisations et de leur mouvement. Nous les féministes, à partir de notre rôle de conseillère, ou membres d'ONGs, nous aidons à ce que les femmes se voient elles-mêmes, se valorisent, connaissent leur identité subordonnée et prennent

leurs propres décisions pour s'émanciper et transformer le système patriarcal. » (Olivera, 1995: 184)

Du côté zapatiste, les femmes, à travers leur processus de prise de conscience de leur condition féminine, semblent avoir exploré différentes façons de coordonner leurs efforts avec ceux des femmes d'ailleurs, avant d'opter pour une vision de la solidarité entre femmes s'appuyant sur l'autonomie des luttes. La section qui suit tente de décrire cette progression.

5.3.2 La conscience de genre des femmes zapatistes.

Pour plusieurs femmes autochtones du Chiapas qui se sont jointes aux zapatistes ou à des organisations de femmes paysannes ou artisanes, l'identité en tant que femme est progressivement perçue comme une identité politique. Ces femmes prennent conscience qu'elles ont des intérêts en commun qu'elles peuvent défendre si elles collaborent entre elles. Elles commencent à critiquer le système de rapport de genres de leurs communautés et à vouloir le changer. Ce processus de prise de conscience politique implique des changements ou des additions à l'identité de genre des femmes, identité qui dans les communautés autochtones du Chiapas semble surtout définie par le rôle des femmes dans la famille et la société (mère, épouse), et par les tâches qu'elles accomplissent (cuisiner, s'occuper des enfants, etc.). S'ajoute d'abord à ces identités féminines traditionnelles l'identité de victime (la femme humiliée, exploitée, violentée, la plus exploitée de tous), laquelle, sitôt découverte, on cherche à abandonner pour l'identité de révolutionnaire (la femme revendicatrice, forte, fière et courageuse, qui s'attaque à tous les systèmes d'oppression et donne sa vie pour défendre ses droits). Il y a enfin une identité idéale qui motive la lutte, celle de la femme respectée, valorisée, informée, importante, etc..

Dans l'EZLN, il semble que le processus de prise de conscience par les femmes de la base de leur situation en tant que femmes ait été planifié et pris en charge par les femmes insurgées et les femmes nommées responsables de communauté ou de région (et par le CCRI dans le contexte de la lutte armée). Une commandante décrit son travail auprès des femmes dans les communautés:

« Nous organisons les femmes pour parler, de la loi ou de n'importe quoi d'autre. Nous nous réunissons, toutes les femmes, nous faisons des réunions pour organiser notre travail, c'est-à-dire pour discuter de ce dont nous avons à parler. [...] Nous avons été envoyées spécialement pour cela, pour transmettre l'information aux autres femmes et les motiver [...] Ce que nous essayons de faire, nous, c'est de nous unir, pour avoir une base, parce que si nous sommes divisées, si nous nous disputons entre nous, nous n'arriverons jamais à nous entendre, entre nous comme femmes. » (Anon, 1996b ms: 2)

À travers cette démarche, les femmes zapatistes se sont intéressées aux liens entre leur situation et celle de femmes provenant d'autres milieux, appartenant à d'autres groupes ethniques, et ayant un style de vie différent. Elles ont par exemple réalisé qu'elles avaient des intérêts en commun avec des femmes ladinas des milieux urbains. Maribel, une insurgée zapatiste explique à Guiomar Rovira:

« Nous [les insurgées] leur [les femmes des communautés autochtones du Chiapas] avons expliqué comment était le travail des ouvriers et des paysans et qu'il y avait des ouvrières qui, dans certaines usines, reçoivent un moindre salaire parce qu'elles sont des femmes. C'est la même situation dans les *fincas*, quand les femmes sont engagées comme journalières pour cueillir ou décortiquer le café. On les paye moins parce qu'elles sont des femmes. Alors, elles [les femmes autochtones] ont dit que ça ne devrait pas se passer de cette façon, qu'il devrait y avoir une justice. Et c'est ainsi que ce sont faites les lois révolutionnaires des femmes. »

« Maintenant, nous voyons qu'il y a d'autres *compañeras* du pays qui ne sont pas dans la même situation que les *compañeras* de la jungle. C'est pour cette raison que nous croyons que les femmes d'ailleurs doivent rendre cette loi révolutionnaire plus riche parce que nous voulons qu'elles comprennent toutes les demandes des femmes du Mexique. Parce que, les infirmières, les docteurs, les professeuses, les ouvrières, par exemple, doivent avoir d'autres besoins, d'autres demandes qui doivent être prises en compte. » (Maribel citée dans Rovira, 1997: 111-112)

Dans cet extrait, Maribel décrit une transformation de la conception des liens entre les conditions des femmes de différents milieux. Elle parle aussi d'un changement au niveau de la stratégie prévue par les zapatistes quant à la coordination de leur lutte avec celles des autres femmes. Dans un premier temps, les femmes des bases zapatistes découvrent l'oppression des femmes des autres secteurs de la société et semblent vouloir lutter au nom de ces autres femmes en incluant leur cause dans la formulation de leur propre projet politique. Dans un deuxième temps, elles prennent conscience de la complexité de la situation, des différences entre la condition des femmes vivant dans d'autres contextes. Elles ne paraissent plus vouloir représenter les intérêts des autres femmes mais désirent ouvrir un espace à l'intérieur du mouvement zapatiste pour une contribution des autres femmes et une collaboration entre les luttes déjà existantes.

Il est probable que la prise de conscience par les femmes zapatistes des liens entre leur condition et celles des femmes d'ailleurs ait été en partie motivée par la nécessité d'un appui politique provenant des femmes non autochtones à l'EZLN. Quoiqu'il en soit, les zapatistes ont, surtout après les premiers mois de l'insurrection, mis l'accent sur la solidarité entre les femmes, entre autres en organisant de grandes célébrations lors de la Journée internationale de la femme le 8 mars 1994, ce qu'ils ont répété les années suivantes: célébrations, marches, discours par les insurgées sur les femmes, communiqués, etc..

5.3.3 Les appels des femmes zapatistes lancés à toutes les femmes.

La progression que nous venons de décrire dans la façon des femmes zapatistes (et de l'EZLN) de concevoir l'organisation des liens politiques entre les femmes d'ailleurs et les zapatistes peut aussi être observée en comparant les appels que les femmes zapatistes lancent aux Mexicaines et étrangères depuis le soulèvement et à travers lesquelles on note la volonté d'aller chercher un appui politique auprès des femmes en général.

La première invitation à la participation des femmes que nous présentons ici à été lancée au cours d'un discours prononcé par la capitaine Irma le 8 mars 1994, lors des célébrations pour la Journée internationale de la femme:

« Les femmes sont les plus exploitées. La majorité ne sait même pas lire ni écrire, parce qu'ils veulent nous humilier. « *Compañeras* » de tout le pays: pour que cela ne continue pas ainsi, nous devons utiliser les armes au côté des *compañeros*, pour faire en sorte qu'on nous écoute, que la femme aussi puisse lutter et se battre avec l'arme à la main. Je vous invite à nous appuyer dans tout ce que nous demandons comme *zapatistas*. Nous devons l'obtenir en luttant jusqu'à vaincre ou mourir. Il n'y a pas d'autre chemin, ils ne nous ont pas laissé d'autre chemin que celui de prendre les armes. Parce c'est la seule façon qu'ils nous répondent. Notre lutte est nécessaire pour que nos peuples et notre pays soient libres, pas seulement les femmes sinon pour tout le peuple qui vit toujours humilié. » (Irma, 1995: 15)

Il s'agit là d'une invitation aux femmes mexicaines en général à joindre ou, du moins à appuyer, la lutte armée des *zapatistas*, qu'on présente comme une lutte menée au nom de tous les Mexicains. La capitaine Irma justifie le choix de la lutte armée pour se débarrasser des sources de l'oppression de genre (et des autres formes d'oppression).

Lors d'une entrevue réalisée par deux journalistes de *La Jornada*, à la même période, dans le cadre de la Journée internationale de la femme de 1994, la commandante Ramona lance un appel quelque peu différent du précédent. Questionnée sur le type de message qu'elle aimerait voir diffusé dans les journaux à propos des femmes *zapatistas*, elle répond:

« Ce que nous disons c'est qu'ils diffusent cette lutte pour que plusieurs femmes prennent l'exemple et fassent quelque chose dans d'autres lieux, pas pour qu'elles viennent ici où nous sommes. Même si elles ne prennent pas les armes, qu'elles luttent de quelque façon que ce soit et qu'elles nous appuient, que les autres femmes s'insurgent. Nous savons que notre lutte n'est pas seulement celles des femmes mais celles des hommes et des femmes; mais nous aussi nous demandons la même chose que ce qu'a demandé le sous-commandant aux médias lorsqu'il a dit « Ne nous laissez pas seuls » Nous demandons plus d'appui en ce qui concerne la démocratie, parce que c'est là que la chose est un peu embourbée, c'est là que c'est le plus difficile, ça a à voir avec le niveau national et c'est là aussi que les femmes entrent en jeu parce qu'elles forment partie de la société. » (Pérez et Castellanos, 1995: 25)

Les femmes *zapatistas* veulent servir d'exemple aux femmes d'ailleurs pour propager la résistance. On demande un appui des femmes mexicaines aux *zapatistas* mais on spécifie que la meilleure façon d'aider la cause *zapatiste* pour ces femmes est de lutter dans leur propre milieu, et à leur façon, pour la démocratie au Mexique. Il ne s'agit plus d'une invitation à appuyer une organisation qui lutte au nom de toutes les femmes mais à agir soi-même pour la démocratie, et à prendre conscience de ses droits et responsabilités politiques. La cause *zapatiste* est celle de tous et les femmes mexicaines peuvent apporter leur contribution. Cet appel à la participation s'adresse à celles parmi les femmes (la majorité) qui ne sont pas déjà engagées activement dans un effort pour défendre leurs droits et démocratiser les structures politiques. On envoie aussi un message aux autres femmes, celles qui sont déjà engagées, en leur faisant comprendre que les *zapatistas* les considèrent comme des alliées et considèrent légitimes leurs différentes manières

de mener la lutte, sans chercher un rôle d'avant garde en leur dictant une idéologie et un plan d'action.

Ce genre d'invitation est réitéré dans une autre entrevue avec les mêmes femmes et effectuée le même jour, au cours de laquelle Ana María précise: « Mais pas nécessairement à travers des armes; qu'elles aient une conscience politique et qu'elles agissent grâce à elle. » (Rodríguez, 1995: 279)

Lors d'une entrevue réalisée au cours de la première Rencontre intercontinentale pour l'humanité et contre le néo-libéralisme, en 1996, la commandante Trini lance à son tour un appel aux femmes:

«[...] Nous avons le gouvernement qui en réalité ne nous aime pas, il nous déprécie; notre droit, nous ne l'avons pas, le gouvernement l'a, c'est pour cette raison qu'il nous dit que nous ne pouvons pas participer. Aujourd'hui, dans la lutte zapatiste ici, *nous ne recherchons pas les güeros (blancs), les Ladinos (métis)*, de la même façon, nous ne choisissons pas. Pour cette raison, nous voulons que *vous aussi participiez*. Parlez-en entre *compañeras* dans d'autres nations parce qu'il y a beaucoup de femmes *compañeras* qui en ont besoin, parce que nous souffrons toutes de cette même pénurie et de cette pression qu'exerce le gouvernement sur nous. C'est ce que nous voulons, *que vous le publiiez là bas dans vos villages, dans vos communautés*, au Mexique, là-bas où vous vivez. Parce qu'il y a beaucoup de nos gens, des personnes autochtones dans le centre (de la ville) qui peut-être ne vont pas comprendre, peut-être que oui mais plus tard, mais ceux qui en ont le plus besoin sont *les autochtones comme nous qui sont dans la pauvreté*. » (Anon., 1996a ms: 3)

Cet appel s'adressait aux représentantes d'organisations de partout en Amérique et en Europe qui participaient à la première Rencontre intercontinentale pour l'humanité et contre le néo-libéralisme, ce qui explique que Trini donne à ces femmes la tâche de diffuser l'information au sujet de leur lutte là d'où elles viennent. La question de l'identité ethnique des zapatistes est abordée ici, en parallèle avec la question des femmes mais la relation entre les deux est plutôt difficile à interpréter. On semble d'abord dire que les zapatistes ne désirent pas que les non autochtones joignent leur lutte pour le droit des autochtones au Chiapas, qui serait particulière à leur propre situation, mais qu'ils veulent que tous ceux qui soient marginalisés et opprimés, (par une même source d'oppression: le ou les gouvernements) prennent conscience de leur situation, s'organisent et luttent de leur côté, surtout les femmes et les autochtones. On suggère aussi que les femmes peuvent contribuer à créer des liens entre les autochtones d'ailleurs et les zapatistes.

Au cours de la même entrevue, la Capitaine Maribel, questionnée sur le message qu'elle désirait livrer aux femmes, répond:

« Le message que j'enverrais à toutes les femmes du monde et du Mexique c'est que maintenant nous avons le droit, nous avons la parole, nous pouvons participer et il faut apprendre à être Zapatiste, être Zapatiste ce n'est pas facile, mais ce n'est pas facile non plus de continuer à vivre la vie que nous ont faite les mauvais gouvernements dans tous les pays. Alors le message pour elles c'est *qu'elles s'organisent, qu'elles soient zapatistes*, qu'elles maintiennent aussi la lutte, *qu'elles luttent où qu'elles soient, partout il y a des femmes et partout il va y avoir une lutte*, partout il va y avoir de la résistance, partout il va y avoir des zapatistes, c'est à ça que j'appelle toutes les femmes du monde et de mon pays qui est le Mexique. » (Anon., 1996a ms: 7)

Encore une fois, il n'est plus question pour les femmes d'aider les zapatistes mais de s'organiser de leur côté et à leur manière pour contribuer au zapatisme qui devient synonyme de la lutte de tous pour soi et pour tous, et de la solidarité. Selon Maribel, ceux qui luttent contre le système (néo-libéral) font partie du zapatisme, un mouvement où les efforts pour la démocratie et la justice peuvent se rejoindre et un espace politique où on peut discuter et se coordonner sans chercher à centraliser sous une idéologie et une façon particulière de procéder. Le concept du zapatisme semble impliquer que les femmes, dont il est question ici, doivent tracer leur propre chemin et avoir la flexibilité de respecter la voie choisie par d'autres femmes. C'est une idée qu'on retrouve plus clairement dans le prochain extrait tiré d'un rapport de l'EZLN, au sujet de la lutte des femmes zapatistes, présenté à la deuxième Rencontre intercontinentale, qui avait lieu en Espagne en 1997. Dalia et Felipa, représentantes des bases d'appui de l'EZLN et vivant à Guadalupe Tepeyac écrivent:

« Nous voyons la lutte des femmes comme une longue lutte qui *varie de place en place*. Nous, les femmes zapatistes, nous voyons les femmes en lutte dans d'autres pays, mais parfois, *nous les voyons lutter pour des choses que nous ne comprenons pas*. Je tiens à vous dire que nous, les femmes zapatistes, *respectons toutes vos façons différentes de penser*. Nous voulons apprendre de vos luttes et parler de comment nous luttons et comment nous nous organisons. *Nous voulons que vous nous écoutiez* mais avant tout, *nous voulons vous écouter*. *Peut-être que certains pensent que notre lutte est très petite* et que nous devrions lutter plus fort. Nous leur répondons que notre lutte, comme celle de nombreuses femmes, ne fait que commencer. » (EZLN, 1997 ms.)

Ce message s'adresse à des femmes impliquées dans des luttes à travers le monde qui ont participé à la Rencontre de 1997. Il n'est plus question de chercher à motiver les femmes ou de leur demander de transmettre un message afin de propager la résistance. Le défi auquel on convie les femmes est celui de construire des ponts entre leurs luttes. À ce sujet, Dalia et Felipa disent plus clairement ce qui était suggéré dans les autres extraits: que les femmes zapatistes jugent important de reconnaître que les femmes vivent dans des contextes différents et mènent des luttes différentes; qu'elles reconnaissent que ces différences rendent difficile la compréhension de la réalité et des demandes des autres femmes, mais que cette difficulté ne doit pas empêcher la solidarité. Celle-ci doit être basée sur le respect de la différence et sur l'écoute des autres. Les femmes zapatistes disent rechercher un dialogue horizontal et décentralisé et défendre l'autonomie de chacun dans la définition de la lutte et l'élaboration d'une vision sociale. L'autonomie ne signifie pas une rupture entre les femmes provenant de différents milieux mais plutôt la base d'un échange d'égal à égal, sans ingérence politique, d'idées et d'entraide pour se libérer des systèmes d'inégalités.

En affirmant que la lutte des autres femmes peut être différente de la leur, les femmes zapatistes insinuent que "leur" lutte doit aussi pouvoir être différente de celles des autres femmes qui, à leur tour, doivent faire preuve d'ouverture et de flexibilité et respecter les idées, les stratégies et le rythme des femmes zapatistes sans imposer de solution universelle. La dernière partie de cet extrait fait d'ailleurs allusion à une dépréciation ou une critique possible de leur lutte

par « certaines » femmes. On pourrait y voir une allusion aux critiques de certaines auteures et militantes féministes envers l'implication des femmes zapatistes dans une lutte armée, ou envers leurs conceptions de la justice sociale dans les communautés telles qu'exprimées entre autres à travers les « Lois révolutionnaires des femmes ». Comme nous l'avons vu, plusieurs féministes, comparant « les pas en avant » (*los avances*) et « les pas en arrière » des femmes zapatistes au chemin parcouru par les femmes d'Occident, laissent souvent entendre que leurs efforts doivent nécessairement emprunter le même parcours.

Les femmes zapatistes, prenant conscience des similarités entre leur situation et celles des femmes d'ailleurs, semblent d'abord avoir exploré l'idée d'une lutte commune entre les femmes. Elles se sont présentées comme les défenseuses des intérêts de toutes les femmes. À travers les échanges d'idées avec des militantes de différents regroupements et des féministes ladinas des centres urbains du Mexique, les femmes zapatistes auraient toutefois constaté l'existence de grandes différences au niveau de l'expérience, des valeurs et de l'idéologie entre groupes de femmes. Elles ont pris conscience de la difficulté de tenter d'inclure toutes les femmes dans leur lutte puisqu'elles auront à confronter les idéologies de femmes provenant de sociétés différentes qui ont des perspectives différentes sur la manière de transformer les rapports de genre, et parfois des idées très fixes sur ce qui est universellement bon pour les femmes. Pour les femmes zapatistes, le concept d'autonomie des luttes développé par les zapatistes, semble aussi signifier que leurs efforts pour transformer leur situation en tant que femmes autochtones suivront leur propre chemin et non la route tracée par les féministes d'Europe et d'Amérique du Nord et souvent reprise par les féministes des centres urbains du Mexique.

À travers leur quête d'appuis et d'alliances avec les luttes de femmes d'ailleurs, les femmes zapatistes (et l'EZLN) ont été confrontées au paradoxe inhérent au féminisme (mais aussi à toute idéologie qui s'attaque aux injustices sociales) dont nous avons parlé dans le premier chapitre de ce travail: comment reconnaître et respecter les différences entre les luttes des femmes sans être paralysées par l'éclatement du « féminisme universel » ? Comment continuer à appuyer la lutte des femmes de différents milieux sans leur imposer une idéologie ?

Conclusion

Dans ce mémoire, nous avons tenté de dégager les positions des zapatistes, y compris celles des femmes, concernant la condition des femmes et les manières de la modifier, et de les comparer avec les positions féministes concernant leur lutte. Pour ce faire, nous avons procédé à une analyse qualitative de texte féministes, des discours et des communiqués zapatistes, et des entrevues réalisées avec des insurgé(e)s par des journalistes. Nous avons détaillé certains thèmes récurrents tels que les causes de la violence et de l'oppression que subissent les femmes. Nous avons effectué une analyse plus poussée des deux textes de loi zapatistes concernant les femmes en les situant dans leur contexte politique, social et culturel et par rapport aux commentaires de femmes autochtones de plusieurs régions du Chiapas, recueillis dans quelques documents d'ateliers portant sur leur droit. Nous avons noté une différence entre la première loi, dans laquelle on décèle avant tout les besoins et les stratégies de l'organisation révolutionnaire, et la deuxième loi, qui semble renfermer d'avantage la perspective des femmes autochtones. Cette différence semble être entre autres créée par les besoins de l'EZLN d'intégrer sa position quant aux femmes à l'intérieur d'un projet politique plus large: la lutte révolutionnaire. Nous avons ensuite cherché à comprendre les différences et les similarités entre les analyses et projets zapatistes concernant la condition des femmes autochtones et les perspectives de différentes auteures féministes sur la question.

Le féminisme, en Amérique du Nord et en Europe, s'est développé à partir de l'idée que les femmes possédaient une même identité et des intérêts communs puisqu'elles étaient victimes d'une même oppression de genre, qui prenait différentes formes selon les sociétés. Partant de cette conception influencée par l'approche « universaliste » en science sociale, plusieurs auteures féministes, dont plusieurs anthropologues, ont développé différents outils théoriques pour expliquer l'oppression des femmes et leur subordination aux hommes dans toutes les sociétés (Rosaldo, 1974; Etienne et Leacock, 1980). Au plan politique, elles croient que les femmes doivent mener une lutte unifiée pour se libérer de cette oppression. Le féminisme a toutefois été influencé par un autre courant de pensée, le relativisme. On le retrouve surtout chez des auteures plus récentes qui dénoncent les théories globalisantes et l'attitude ethnocentrique des auteurs de la première génération, qui rejetaient souvent les visions divergentes de leur propre conception occidentale des rapports de genre (Mohanty, 1991; Wittrup, 1993). Les critiques post-coloniales et la pensée post-moderne ont amené plusieurs féministes, dont des femmes anthropologues, à délaisser la notion de « similitude » pour celle de « différence ». Elles s'intéressent aux expériences hétérogènes, contradictoires et conflictuelles des femmes et à la construction même du discours ethnographique quant aux femmes (Cole et Phillips, 1995). Plusieurs auteures ont toutefois pointé le danger d'une paralysie politique engendrée par la reconnaissance de la différence, le projet féministe s'appuyant sur une identification des aspects communs aux rapports de genre (Oloka-Onyango et Tamale, 1995). Pour se sortir de cette impasse, certaines féministes

soutiennent que leur pratique critique orientée vers la prise de conscience et la destruction des relations de pouvoir inégales et injustes doit se doter d'une pratique du dialogue et d'une flexibilité, leur permettant de reconnaître la validité des analyses et des projets différents des leurs (Obermeyer, 1995).

Afin de situer l'idéologie zapatiste et sa position concernant les femmes, nous avons d'abord tracé les grandes lignes de l'histoire des populations autochtones du Chiapas depuis la colonisation en cherchant à comprendre l'impact des événements sur l'organisation sociale et les relations de genre. Durant la colonisation, l'idéologie espagnole quant aux relations de genre, imposée à travers un système religieux, légal, politique et économique, aurait renforcé le concept de domination mâle chez les autochtones. La concentration des terres entre les mains de grands propriétaires terriens blancs ou métis, amorcée durant cette période, prend de l'expansion après l'Indépendance. Avec la perte de leurs terres, les hommes autochtones se voient forcés d'aller travailler sur les grands domaines, *haciendas* et *fincas*. Ils y passent de longues périodes loin de leur famille, laissant aux femmes restées dans les villages les tâches traditionnellement assignées aux hommes. Au cours des deux derniers siècles, les gouvernements fédéraux ont tenté de gagner un contrôle politique dans les communautés autochtones en instaurant des réformes importantes telles que l'imposition de secrétaires et de présidents municipaux bilingues. En séparant le système de *cargos* religieux (où les femmes pouvaient occuper des charges) et civils, ces réformes auraient mené à l'exclusion quasi totale des femmes des structures de pouvoir.

À partir des années 70, le contrôle exercé par les caciques autochtones, souvent cooptés par le gouvernement, entre en crise avec l'apparition du mouvement paysan, l'influence des partis d'oppositions et de nouvelles options religieuses. Durant cette période, le gouvernement fédéral joue la carte du développement rural en mettant sur pied de nouveaux organismes d'assistance, de crédit et de production. Il promeut entre autres le développement des coopératives, dont certaines sont réservées aux femmes (bien que contrôlées par les hommes). Les femmes qui y participent en tirent un certain profit: la possibilité de contribuer au budget de la famille et une première expérience politique, que certaines utiliseront plus tard dans des organisations indépendantes de femmes.

Les politiques fédérales amorcent un virage vers la droite dans les années 80, accéléré avec l'arrivée controversée de Carlos Salinas de Gortari au pouvoir en 1988. L'abolition des agences d'aide, la réduction des droits d'importation sur les céréales et l'abolition du programme de redistribution des terres ont des conséquences dramatiques pour les petits producteurs. Combinées à la répression croissante du mouvement paysan, ces réformes amènent, dans les années 90, de nombreux autochtones à se radicaliser et à rejoindre les rangs de l'Armée zapatistes de libération nationale, qui se constitue depuis plusieurs années sur les territoires récemment colonisés de la Selva Lacandona. La suite est plus connue: les zapatistes se soulèvent le premier janvier 1994 et gagnent l'appui d'un important mouvement de soutien peu après.

Nous avons également tracé un portrait des rapports de genre dans les communautés autochtones du Chiapas, en nous servant d'études ethnographiques réalisées sur les Tzotzils et Tzeltals (Vogt, 1970; Breton, 1979; Devers, 1980; Villa Rojas, 1995; Rosenbaum, 1993 ; Eber, 1995). Pour ce qui est de la division du travail, les autochtones semblent percevoir les activités des hommes et des femmes comme étant (idéalement) complémentaires: les hommes cultivent le maïs et les femmes le cuisinent. Dans la pratique, les deux sexes participent aux activités agricoles mais les hommes en contrôlent les activités rapportant un revenu. Les femmes, qui sont tenues d'aider les hommes dans leurs tâches, ne bénéficient que de peu d'aide en retour. Leurs activités domestiques sont dévalorisées par les hommes. Récemment, avec la récession, la capacité pour les hommes de pourvoir pour leur famille s'est affaiblie, tandis que les femmes ont augmenté leur participation au budget familial en vendant leur artisanat ou les légumes de leur jardin. Cette activité donne à certaines femmes l'occasion de sortir de leur communauté où elles étaient traditionnellement confinées.

Les mariages sont traditionnellement arrangés par les familles. Le jeune homme choisit une jeune femme et, aidé de ses parents, il va demander sa main à ses futurs beaux-parents, en leur offrant des bouteilles d'alcool et des denrées alimentaires. La femme n'a qu'un rôle passif à jouer durant le long processus qui précède le mariage. La résidence patrilocale généralisée peut représenter une période d'adaptation difficile pour la nouvelle mariée qui doit obéir à son mari et à ses beaux-parents. L'héritage patrilinéaire et les droits de propriété réservés exclusivement aux hommes dans bien des régions du Chiapas ne donnent aux femmes qu'un accès indirect à la terre, à travers leur mari ou les hommes de leur famille. Lorsqu'elles sont abandonnées par leur mari ou lorsque celui-ci meurt, les femmes se trouvent donc dans une situation précaire. Traditionnellement, seuls les hommes peuvent occuper des postes politiques et participer aux prises de décision dans les communautés. Les femmes peuvent toutefois occuper certaines charges dans le système de cargos religieux.

Les femmes zapatistes, présentes dès la formation de ce qui allait devenir l'EZLN, ont contribué à faire en sorte que l'organisation accorde une place importante à la question des femmes. La position zapatiste concernant la condition des femmes (telle qu'exprimée, entre autres, dans la « Loi des femmes ») est aussi influencée par les besoins de l'organisation de voir les femmes s'engager dans ses rangs et de s'allier l'appui des militantes, des féministes et des femmes mexicaines en général. Nous retrouvons certains éléments féministes dans l'analyse zapatiste de la condition des femmes autochtones du Chiapas, qui les présente comme étant victimes d'injustices structurelles. L'analyse des textes, discours et communiqués zapatistes a fait ressortir des similarités avec la pensée du féminisme marxiste. Selon cette dernière, les inégalités de pouvoir entre les sexes sont générées par la formation de structures d'inégalités sociales et économiques telles que les classes sociales. L'économie capitaliste, imposée aux sociétés autochtones par le processus de colonisation, entraîne des transformations profondes dans les

relations de production et exacerbe la hiérarchisation des rapports sociaux et les inégalités des relations entre hommes et femmes (Étienne et Leacock, 1980). Toutes les formes d'oppression, y compris l'oppression des femmes, seront éliminées par la destruction du capitalisme. Les femmes de toutes les classes sociales devraient donc lutter au côté des hommes des classes opprimées, puisque leur oppression est générée par un même système capitaliste.

Malgré les variations entre les explications données par différents acteurs zapatistes quant à la violence et l'oppression que subissent les femmes, ceux-ci semblent s'entendre sur certains éléments de base. Ils accusent le système colonial, post-colonial et capitaliste de l'oppression que subissent les femmes autochtones, aussi bien celle qui provient de l'extérieur de leur communauté que celle qui est perpétrée à l'intérieur, aux mains des hommes autochtones. Ils soutiennent que ce système a introduit et imposé ses valeurs sexistes aux populations autochtones, entre autres par la religion et le système juridique, et a mis en place des structures profondément hiérarchiques qui ont déteint sur les relations de genre dans les communautés autochtones. Les zapatistes accusent les élites du Chiapas et du pays de profiter de l'oppression des femmes comme de celles des autochtones.

S'ils reconnaissent la présence de violence et d'injustices contre les femmes autochtones par les membres de leurs propres communautés, la plupart des hommes et des femmes insurgés interrogés par les journalistes évitent de façon évidente d'en attribuer la pleine responsabilité aux hommes qui les commettent, ou de parler d'un antagonisme entre les intérêts des hommes et ceux des femmes. Selon eux, les hommes et les femmes autochtones trouvent leur compte dans un projet de société visant à éliminer toute forme d'injustice et de hiérarchie. Les femmes mexicaines de toutes classes sociales apparaissent dans les communiqués zapatistes comme étant elles aussi d'abord victimes d'oppression et de subordination, ce qui devraient les rendre solidaires des autres opprimés, les autochtones.

Loi des femmes.

Ce mémoire a consacré une place importante aux deux textes de loi zapatistes concernant les femmes. Leur analyse a permis de dégager certains éléments concernant la place qu'occupe la question des femmes dans le projet et les stratégies zapatistes, la progression de l'organisation des femmes à l'intérieur du zapatisme et la conception du droit autochtone.

La « Loi révolutionnaire des femmes » est brève et formulée de façon générale, sans donner d'explication sur la façon d'appliquer les droits qu'elle reconnaît, et sans faire référence à la réalité des communautés autochtones. Par sa reconnaissance du droit des femmes à la santé, à l'éducation, à l'alimentation et à la participation politique, elle rejoint plusieurs demandes féministes pour l'égalité des droits entre hommes et femmes. À première vue, cette loi semble simplement répondre aux besoins des femmes autochtones qui, selon les zapatistes, en seraient les auteures indirectes. Notre analyse du texte de loi en fonction du contexte politique de son élaboration, tels que décrit par certains membres de l'EZLN, nous a cependant permis de mieux

cerner les motivations et l'orientation de la loi. Cette loi ne correspondrait pas tant à la perspective des femmes autochtones qu'à une synthèse des besoins de l'organisation se préparant à la lutte révolutionnaire.

Selon les dires de la majeure Ana María et du sous commandant Marcos, la décision d'élaborer une loi concernant les femmes serait survenue en 1993, suite au vote en faveur de la guerre par les membres de l'EZLN. Les besoins de l'organisation de se préparer en vue de la révolution armée ont, selon nous, grandement influencé la forme et le contenu de cette loi. On accorde d'ailleurs une grande importance à la lutte révolutionnaire (3 articles sur 10). Selon les zapatistes, l'initiative d'élaborer une loi des femmes seraient venue d'en haut, des femmes officiers qui auraient effectué une vaste consultation des femmes des bases zapatistes. Les témoignages des insurgées suggèrent qu'elles-mêmes bénéficiaient déjà des droits spécifiés dans la loi avant son élaboration (p. ex: le droit de choisir son compagnon, de ne pas avoir d'enfant et d'occuper des postes d'officiers dans l'armée zapatiste). Pour elles, la loi semble avoir été une façon de clarifier les nouveaux types de rapports de genre générés par la présence de nombreuses femmes au côté des hommes dans des contextes nouveaux et non prévus par la coutume, tel que l'armée, les assemblées.

La Loi des femmes semble aussi répondre aux besoins de l'organisation de permettre aux femmes des communautés de participer autant que les hommes à la lutte révolutionnaire, par exemple, en les libérant de certaines contraintes, telles le mariage arrangé et l'obligation d'avoir de nombreux enfants. La loi aurait été approuvée, en même temps que les autres lois révolutionnaires, par les membres de l'organisation, soit une majorité d'hommes, ce qui pourrait avoir motivé le ton général de la loi, qui semble ménager les hommes. À la veille de déclencher le soulèvement, l'EZLN devait renforcer la concorde à l'intérieur des troupes; on retrouve dans cette loi un désir d'éviter de mettre l'accent sur les intérêts parfois divergents des hommes et des femmes (en ne faisant pas allusion aux comportements négatifs des hommes ou à ce que les nouveaux droits des femmes représentent, en terme de perte ou de limitation, pour les hommes). Cet aspect rappelle d'ailleurs les efforts des membres de l'EZLN pour éviter de parler d'un antagonisme entre hommes et femmes. Finalement, la première loi ne précise en aucun point qu'elle a été conçue spécifiquement pour les femmes autochtones. Le besoin de l'EZLN de rallier les femmes mexicaines en général au projet zapatiste en faisant en sorte qu'elles reconnaissent leurs intérêts dans cette loi pourrait donc aussi expliquer le caractère très général des articles.

Ces stratégies du premier texte de loi ressortent plus clairement lorsqu'on le compare à la deuxième loi des femmes. Mais avant de faire cette comparaison, précisons que lorsqu'on la situe dans le contexte des traditions autochtones concernant les rapports de genre, la première loi des femmes peut représenter des changements importants pour les femmes. Cependant, plusieurs témoignages suggèrent que dans les communautés zapatistes, les hommes sont en général très réticents à respecter les articles de la Loi des femmes. Par exemple, plusieurs ne veulent pas

laisser leur femme, leurs soeurs, ou leurs filles participer aux assemblées communautaires. Certains témoignages ont souligné que des femmes résistent aussi aux changements. On peut par exemple penser que les plus jeunes femmes ont plus à gagner avec la loi révolutionnaire des femmes que les plus âgées puisque traditionnellement, les femmes autochtones acquièrent respect et pouvoir en vieillissant, quand elles gagnent un ascendant sur leurs filles et sur les femmes de leurs fils. La Loi des femmes donnerait aux jeunes femmes la possibilité d'outrepasser le pouvoir de leur mère et belle-mère (ainsi que celui de leur père). D'autres aspects relatifs à la construction de l'identité des femmes autochtones rendent difficile pour certaines femmes d'intégrer dans leur vie les changements prévus par la loi, avant que ne changent les attitudes et les comportements des autres membres de la communauté.

La « Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes »

« La Proposition d'extension de la loi révolutionnaire des femmes zapatistes », publiée dans *La Jornada* le 6 mai, est assez différente de la première, suggérant des motivations et un contexte distincts. On a peu d'information sur le contexte de son élaboration. Une courte introduction précise qu'elle aurait été rédigée le 4 mars 1996, lors d'une assemblée préparatoire pour les activités de la Journée internationale des femmes.

Lors de l'analyse du texte de cette deuxième loi des femmes, nous avons vu que le ton plus direct et revendicateur, l'utilisation de la première personne et les nombreuses allusions à la réalité de la vie des femmes autochtones suggèrent que cette loi est moins le produit d'une synthèse entre les besoins des zapatistes, comme pourrait l'être la première loi, et qu'elle correspond plus à la perspective des femmes autochtones ou, du moins, des femmes zapatistes des communautés. Nous avons relevé de nombreuses similarités entre les articles de la Proposition d'extension et les demandes de femmes autochtones de plusieurs régions du Chiapas, telles que rapportées dans quelques documents d'ateliers sur les droits des femmes autochtones, ce qui pourrait confirmer notre hypothèse. Par exemple, la Proposition d'extension mentionne clairement, et à plusieurs reprises, les comportements négatifs des hommes face aux femmes et donne aux femmes le droit de s'opposer directement à ces comportements. Elle ne cherche plus à accommoder les femmes sans déranger les hommes, comme semblait le faire la première loi. On retrouve cet élément dans les commentaires des femmes autochtones réunis en ateliers. Contrairement au discours officiel zapatiste qui, même lorsqu'il décrit les mauvais traitements que subissent les femmes aux mains des hommes de leurs familles et de leur communauté, évite d'en responsabiliser les hommes, les femmes autochtones insistent d'avantage sur les responsabilités des hommes, qu'elles décrivent parfois comme égoïstes, volages, irresponsables, ivrognes ou violents. On peut penser que les auteur(e)s de la Proposition d'extension se sont inspiré(e)s des résultats de ces importants ateliers regroupant de nombreuses femmes pour rédiger le texte de loi.

Le travail d'organisation des femmes des communautés par les insurgées de l'EZLN et les responsables des comités, depuis plusieurs années, a donné aux femmes des espaces pour discuter de leurs besoins. À travers leur participation à la lutte révolutionnaire, au côté des hommes, elles ont également gagné la légitimité et la confiance qui leur permet d'exprimer ces besoins face à leur réalité quotidienne et de réclamer des droits qui changeraient leur condition plus en profondeur. La deuxième loi pourrait donc correspondre à une deuxième étape du processus d'organisation des femmes au sein du zapatisme. Prenant davantage conscience de leur condition, les femmes des communautés zapatistes prendraient en main un processus d'abord initié par l'organisation. La possibilité d'une confrontation avec les hommes, qui n'était plus neutralisée par l'EZLN, explique peut-être en partie pourquoi cette deuxième loi serait restée à l'état de projet.

Nous avons analysé le contenu des articles de la deuxième loi des femmes à la lumière des témoignages sur le contexte culturel, social et économique dans lequel vivent les femmes autochtones du Chiapas. Les commentaires des femmes qui ont participé aux ateliers concordent avec les informations ethnographiques que nous avons résumées plus haut. Les femmes autochtones dénoncent: les mariages arrangés, leur manque d'accès à la terre, les habitudes de consommation d'alcool des hommes, la violence conjugale, la division sexuelle du travail qui leur réserve un grand nombre de tâches dévalorisées, le manque d'accès aux postes de pouvoir, aux et prises de décision, aussi bien dans la famille que dans la communauté, le fait que les hommes ne laissent pas leurs femmes participer aux assemblées ou sortir de leur village pour se rendre aux réunions, la difficulté de s'occuper de leurs nombreux enfants et le manque de service de santé, d'école et d'eau potable.

Nous avons suggéré que le contenu de la proposition d'extension puisse révéler certains aspects de la conceptualisation de la justice et de la dignité et certains éléments de la perception des relations de genre par les femmes dans ces sociétés. On retrouve encore dans la Proposition d'extension une recherche de droits égaux, plus détaillés que dans la première (en matière d'éducation, d'alimentation, de vêtement, de sécurité, d'accès à l'information, au repos, aux ressources, aux prises de décision, etc.). Il n'est cependant plus seulement question du droit d'accéder au même titre que les hommes aux services et aux positions sociales. Le texte aborde plus directement la question du statut et du pouvoir égal dans la famille et la communauté. Il accorde par exemple une place importante au droit des femmes au respect, à la reconnaissance et à la valorisation.

Afin de transformer les rapports de genre où il y a domination, discrimination, violence ou abus, on ne semble pas vouloir encourager les comportements indépendants et individualistes chez les femmes, comportements qu'on désapprouve chez l'homme puisqu'ils représentent un danger pour la collectivité. L'équité dans les relations de genre est recherchée à travers la responsabilisation des hommes comme des femmes, la collaboration, l'entente, la reconnaissance des efforts et des capacités de chacun. Dans la famille, on veut que chacun ait un même pouvoir

de décision et un même accès aux ressources. La division sexuelle du travail doit être basée sur la complémentarité et l'interdépendance des hommes et des femmes. On semble aussi vouloir conserver le modèle de la famille, constitué d'un couple marié, avec des enfants. La maternité paraît aussi être perçue comme une partie importante et positive de l'identité des femmes autochtones. Si on reconnaît aux femmes le droit de décider du nombre d'enfants qu'elles auront, il semble que ce droit puisse impliquer autant le droit pour les femmes de limiter le nombre de leurs enfants par l'utilisation de méthodes contraceptives que d'avoir des enfants qui vont survivre. On semble aussi considérer que la formation des couples est d'intérêt public et doit suivre des règles strictes sous le contrôle de la communauté.

Ces éléments nous portent à penser que les femmes autochtones considèrent qu'il est important d'avoir des normes sociales claires pour gérer les relations entre les individus de différents sexes, normes qui limitent la diversité et dictent un comportement selon des préceptes moraux, qu'il soit question de sexualité, de contraception, de fidélité et de division du travail selon le sexe. Elles veulent toutefois que ces normes soient justes pour les femmes, mieux adaptées aux conditions auxquelles elles doivent faire face et favoriser des relations dignes et justes entre hommes et femmes.

La première Loi des femmes a donné à penser que les femmes autochtones recherchaient une justice sociale basée sur les mêmes concepts de droits et libertés qu'on retrouve dans la vision des femmes d'Amérique du Nord ou d'Europe, et même des intellectuelles et professionnelles des centres urbains de leur pays. La Proposition d'extension révèle toutefois une conception différente des concepts de justice et de dignité. On y retrouve des éléments fortement influencés par une conception particulariste et collective des droits. Les femmes tentent de définir de nouvelles normes de relations entre hommes et femmes qui soient en continuité avec les coutumes autochtones. Cette approche rappelle la conception traditionnelle du droit dans les sociétés autochtones où le groupe, et non l'individu, est le premier sujet de droit (Beaucage, 1991). Dans la deuxième loi des femmes, cette conception est combinée à des éléments qui semblent être influencés par une vision universaliste et individualiste du droit (correspondant à la conception occidentale du « droit de la personne »), tels que l'égalité des femmes et des hommes en matière de santé et d'éducation.

Plusieurs auteures et militantes féministes se sont intéressées de près aux efforts des femmes autochtones zapatistes pour transformer les relations de genre dans leurs communautés. Elles ont cherché à les appuyer en dénonçant les pratiques gouvernementales face aux populations autochtones ou en soutenant les demandes que les zapatistes adressaient au gouvernement mexicain. Elles ont aussi répondu avec enthousiasme aux appels lancés par les zapatistes pour créer un espace alternatif de dialogue visant à favoriser la rencontre des différents secteurs de la société civile mexicaine. La plupart des auteures féministes ont réagi favorablement

au contenu de la première loi. Elles y ont reconnu des éléments de leur propre projet. La publication de la Proposition d'extension a toutefois suscité des réactions plus critiques.

Pour plusieurs féministes influencées par le féminisme radical, les normes et les traditions sont des éléments idéologiques qui servent principalement à maintenir en place des structures de pouvoir patriarcales. Elles croient que les femmes doivent se débarrasser des restrictions sociales qui définissent leurs comportements et leurs activités. Elles accordent aux droits sexuels et reproductifs une place importante puisque selon elles, la sexualité des femmes et leur capacité de se reproduire biologiquement serait à la source de leur oppression et de leur subordination (Rosaldo, 1974). Leur conception des "droits humains", s'appuyant sur les concepts de droits et libertés, les amène à penser que la justice et la dignité des femmes ne sont possibles que dans une société qui respecte et encourage la diversité des comportements.

Partant de cette perspective, certaines auteures ont dénoncé le fait qu'avec la Proposition d'extension, les femmes zapatistes ne cherchaient pas à reconnaître dans leur communauté le droit à la liberté individuelle (Rojas, 1996; Falquet, 1998). Elles voient dans le désir des femmes zapatistes de limiter les comportements des individus, et surtout de restreindre la liberté sexuelle, une indication que ces femmes n'ont pas une compréhension adéquate de leurs intérêts de genre et qu'elles n'ont pas encore réussi à sortir d'elles-mêmes le système patriarcal qu'elles ont intériorisé et qu'elles sont condamnées à reproduire. Derrière cette approche, on décèle une conception universaliste de l'oppression des femmes et de leurs droits qui ne peut reconnaître la légitimité d'une approche particulariste du droit.

Ces féministes ont cru que les femmes zapatistes devaient suivre le chemin tracé par les féministes d'Amérique du Nord, d'Europe et des centres urbains des pays non occidentaux. Pour ce qui a trait à la façon d'organiser la lutte des femmes, plusieurs ont soutenu que les femmes zapatistes devaient s'inclure dans leur projet d'une lutte unifiée des femmes basée sur une identité commune et une même expérience de l'oppression (Legarde, 1997). D'autres auteures, plus influencées par une approche relativiste et s'intéressant au processus particulier amorcé par les femmes zapatistes et autochtones du Chiapas pour transformer les rapports de genre, semblent reconnaître la validité de leurs efforts qu'elles tentent de situer dans le contexte culturel, social et politique des communautés autochtones du Chiapas (Olivera, 1995). Sur le plan politique, elles misent sur un dialogue, sur une acceptation de la coexistence de différentes priorités valables. Elles estiment que leur rôle n'est pas de diriger le projet des femmes zapatistes mais bien de les appuyer.

De leur côté, les femmes zapatistes, à travers le processus de prise de conscience de leur identité féminine et dans leurs efforts pour se coordonner avec les autres femmes, semblent avoir exploré l'approche universaliste pour finalement y préférer l'approche relativiste. Dans un premier temps, découvrant l'oppression des femmes des autres secteurs de la société, les femmes zapatistes ont cherché à inclure les causes de ces femmes à leur propre projet. Plus tard, prenant conscience des différences entre les situations vécues par ces femmes et entre leurs intérêts et

priorités, elles ont plutôt cherché à ouvrir un dialogue entre les différentes luttes des femmes. Nous avons retrouvé cette progression dans les quelques appels que les femmes zapatistes ont lancés aux autres femmes mexicaines et des autres pays, depuis le soulèvement, au cours d'entrevues et lors de discours. Si, vers le début, on annonce vouloir lutter au nom de toutes les femmes, il ressort du dernier appel analysé que les femmes doivent respecter leurs différentes visions sociales, s'écouter entre elles et s'appuyer sans imposer aux femmes autochtones leur propre vision de la condition des femmes et de leur lutte.

Rappelons un dernier élément important de désaccords entre féminisme et zapatisme. Le féminisme radical se méfie des luttes nationalistes ou révolutionnaires qui demandent aux femmes de lutter au côté des hommes et qui ont souvent démontré par le passé ne pas faire avancer la cause des femmes. De plus, selon ce courant de pensée, toute forme de violence est patriarcale et toute guerre est menée sur le dos des femmes qui seront celles qui subiront la violence générée par le conflit. Au niveau de la conception de la lutte des femmes et des manières de la mener, les auteures influencées par le féminisme radical ont reproché aux femmes zapatistes d'opter pour la lutte armée. Elles croient que l'EZLN, comme toutes les armées, est une structure hiérarchique de domination mâle qui ne peut faire autrement que de reproduire le système patriarcal. Certaines féministes ont tenu les zapatistes responsables de la violence qui déferle sur la région depuis l'insurrection et qui vise souvent spécifiquement les femmes. Elles croient que les femmes autochtones engagées dans l'armée zapatiste ont une conscience biaisée de leur condition et de leurs intérêts. Selon elles, la seule façon pour les femmes d'agir directement contre la violence patriarcale est d'opposer une résistance civile qui refuse toute action de force contre l'autre personne (Bedregal, 1994; Hernández, Reyes et Mendiola, 1994).

Les femmes zapatistes, comme les hommes, ont fait le choix de la lutte armée après avoir constaté l'impuissance de leurs efforts pacifiques et après avoir subi durant des années la répression violente du mouvement paysan et autochtone. Interrogées sur leur motivation pour joindre la lutte révolutionnaire, les femmes évoquent d'abord leur survie et celle de leur famille. Leurs priorités semblent d'abord être celles des paysans autochtones pauvres. Les circonstances qui les ont poussées à agir pour améliorer leur condition sont différentes de celles qui motivent les féministes dont nous venons de parler et dont les vies sont bien différentes.

Alors que les mouvements des femmes en Occident ont souvent maintenu une séparation avec les autres mouvements et ont insisté sur la priorité des questions « féministes », les femmes et les hommes zapatistes (comme bien d'autres) ont choisi d'inclure la question des femmes à l'intérieur d'un programme révolutionnaire plus large, sans lui donner la priorité. Nous avons vu que le projet zapatiste au sujet des femmes, que les femmes autochtones seraient en train de récupérer, est inachevé et en transformation mais semble ne pas suivre à la lettre le chemin tracé par les féministes d'Occident. Il repose sur des conceptions différentes concernant les notions de justice sociale et de dignité humaine (des conceptions que j'ai moi-même de la difficulté à comprendre et à accepter).

Le féminisme, comme toute pratique visant à transformer les rapports sociaux et politiques, se doit d'être critique envers les situations dénoncées comme injustes, mais également envers les efforts visant à les modifier. Les féministes qui veulent exercer une critique constructive face aux projets politiques des autres femmes doivent cependant situer les stratégies de ces femmes pour obtenir des relations sociales plus justes dans les contextes sociaux, culturels et politiques à l'intérieur desquels elles ont été formulées. Nous devons également rester autocritiques, et garder à l'esprit que nos propres perspectives, comme celles des autres, sont forgées par notre réalité sociale et politique, par notre identité, par la position que nous occupons dans les structures sociales et par les systèmes symboliques et idéologiques à partir desquels nous élaborons nos analyses. Nos tentatives pour comprendre les positions des autres ne peuvent que mener à une connaissance subjective de leur réalité. En faisant l'effort d'accepter la possible légitimité de leurs différentes visions, nous nous offrons l'opportunité d'enrichir la nôtre.

Références bibliographiques

Anonyme (1994): « Indigenous Women, Rights and Tradition (About our lives and our rights). » in (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?* Mexico, Ediciones La Correa Feminista. T.1: s. p.²⁹ (Voir note 1).

Anonyme (1996a): *La voz de las mujeres presente en el Encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo*. ms., s.é., Aguascalientes de La Realidad, Chiapas, Julio-agosto.

Anonyme (1996b): *Interview avec sept commandantes de l'EZLN, indiennes tzeltales et tzotziles*. lors de la première Rencontre intercontinentale pour l'humanité et contre le néolibéralisme, Oventic (Altos de Chiapas) ms., Berlin, Réseau Européen de femmes, féministes et lesbiennes de Berlin (REFFLB).

BEAUCAGE, Pierre (1991): « Les Indiens d'Amérique latine: Quelle sorte de droits ? » in (Jocelyne Lamoureux coord.) *Droits, liberté, démocratie*. Montréal, Association Canadienne française pour l'avancement des sciences: 211-230.

BEAUCAGE, Pierre (1995) « Un débat à plusieurs voix au Mexique, Les Amérindiens et la Nation. » *Recherches Amérindiennes au Québec*. 25(4): 15-29.

BEDREGAL, Ximena (février 1994): « Chiapas: consideracion desde un punto de vista feminista. » in (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?* Mexico, Ediciones La Correa Feminista. T.1: s. p. (Voir note 1)

BOAS, Franz (1896): « The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. » *Science*. N.S. (4): 901-908.

BREMS, Eva (1997): « Enemies or Allies? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse. » *Human Rights Quarterly*. 19: 136-164.

BRETON, Alain (1979): *Les Tzeltal de Bachajon. Habitat et organisation sociale*. Nanterre, Laboratoire d'ethnologie.

BRONSTEIN, Audrey (1982): *The Triple Struggle: Latin American Peasant Women*. Boston, South End Press.

CASTRO APREZA, Inés (1996): « Igualdad y participación entre las mujeres zapatistas. Una ciudadanía emergente » *La mujeres en el medio rural*. no 13 de *Cuadernos agrarios*: 169-178.

COLE, Sally et Lynne PHILLIPS (coord.)(1995): *Ethnographic Feminisms: Essays in Anthropology*. Ottawa, Carleton University Press.

COMMISSION CIVILE INTERNATIONALE D'OBSERVATION DES DROITS HUMAINS AU CHIAPAS (1998): « Résumé du rapport final » *Caminando!*. 19(2): 11-16.

COUILLARD, Marie-Andrée (1995): « From Women's Point of View: Practicing Feminist Anthropology in a World of Differences » in (Sally Cole et Lynne Phillips, coord.) *Ethnographic Feminisms*. Ottawa, Carleton University Press: 53-57.

²⁹ Nous avons utilisé le volume 2 (1996) en espagnol mais nous n'avons pas eu accès au texte du volume 1(1994). Nous ne disposons que de la traduction anglaise diffusée sur le réseau internet. (sources: <http://www.eco.utexas.edu/Homepages/Faculty/Cleaver/begin.html>)

DEVERRE, Christian (1980): *Indiens ou paysans*. Paris, Éditions Le Sycomore.

DEMBOUR, Marie-Bénédicte (1996): « Human rights talk and anthropological ambivalence: The particular contexts of universal claims. » in (Olivia Harris, coord.) *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*. London and New York, Routledge: 19-40.

DONNELLY, Jack (1982): « Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non Western Conceptions of Human Rights. » *American Political Science Review*. 76 (2): 303-16.

EBER, Christine (1995): *Women & Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*. Austin, University of Texas Press.

EBER, Christine (1998): « Las mujeres y el movimiento por la democracia en San Pedro Chenalhó » in (Rosalda Aída Hernández Castillo, coord.) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. Mexico, Pangea Editores: 84-105.

ETIENNE, Mona et Eleanor LEACOCK (1980): *Women and colonization: Anthropological Perspectives*. New York, Praeger.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (1994a): « El Despertador Mexicano. » in *La palabra de los armados de verdad y fuego*. Mexico, Editorial Fuenteovejuna. T.1: 5-19.

(1994b): « El pliego de demandas » (1 mars) *ibid.*: 263-9.

(1995a): « Negociaciones gobierno federal - EZLN: Primera fase de la mesa 1. Grupo 4. » *ibid.*, T.2 : 232-231.

(1995b): « Documento presentado por la delegación del EZLN en la segunda fase de la mesa de Larrainzar » *ibid.*: 243-72.

(1996a): « Propuesta de Ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas. » in (Rosa Rojas, coord) *Del dicho al hecho... reflexiones sobre la ampliación de la ley revolucionaria de mujeres del EZLN*. Mexico, Ediciones La Correa feminista: 10-12.

(1996b): « Communiqué « des remerciements », pour la clôture de la Consultation zapatiste. » (sept 1995) in *Mujeres: les femmes dans le mouvement zapatiste*. Paris, Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte: 27.

(1996c): « Communiqué du 4 novembre 1995. » *ibid.*: 24.

(1997): *Ponencia presentada en el segundo encuentro por el EZLN*. (29 juillet 1997) ms., s.é.

FALQUET (1998): *La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes: revendications des indiennes zapatistes*. Ms. s.l., s.é.

GARCÍA DE LÉON, Antonio (1994): « Prólogo » in *Documentos y comunicados*. Mexico, Ediciones Era:11-29.

GARZA CALIGARIS, Anna María et Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO (1998): « Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano. Una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó. » in (Rosalda Aída Hernández Castillo, coord.) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. Mexico, Pangea Editores: 39-62.

GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

GUILLERMOPRIETO, Alma (1995): *La Guerre des ombres: Les racines de l'insurrection zapatiste au Chiapas*. Paris, Édition Dagorno.

GOSSEN, Gary H. (1974): *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Waveland Press.

HARRIS, Marvin (1979): *Cultural Materialism*. New York, Random House.

HERNANDEZ J., Gloria; Adela HERNÁNDEZ REYES et Salvador MENDIOLA (1994): « In the semantic fields of the symbolic phallogocentric order, woman and war are irreconcilable contradictions. » in (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas ¿ Y las mujeres qué?* T.1: s.p. (voir note 1)

IFCO-PASTORS FOR PEACE WOMEN'S DELEGATION TO CHIAPAS (1996): *Women in solidarity across the lines of demarcation*. Minneapolis, IFCO-Pastors for Peace.

IRMA (1995): « Discurso de la Capitana Irma, Día Internacional de la Mujer. » (8 mars 1994) in (EZLN) *La palabra de los armados de verdad y fuego*. Mexico, Editorial Fuenteovejuna. T.2: 15.

JUDD, Ellen (1995): « Feminism From Afar or To China and Home Again. » in (Sally Cole et Lynne Phillips, coord.) *Ethnographic Feminisms*. Ottawa, Carleton University Press : 37-53.

JULIEN, Erika (1996): « Les femmes dans le Chiapas depuis l'insurrection: plus question d'attendre pour mettre les pendules à l'heure! » in *!Mujeres ! Les femmes dans le mouvement zapatiste*. Paris, Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte : 9-10.

LAGUNES, Lucía (1997): « A Propósito de Chiapas. » in (Sara Lovera et Nellys Palomo, coords.) *Las Alzadas*. Mexico, Convergencia Socialista: 72-76.

LAMAS, Marta (1994): « The EZLN, the Vatican, Abortion Rights and the Mexican State. » in (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas ¿ Y las mujeres qué?* Mexico, Ediciones La Correa Feminista, T.1: s.p. (voir note 1).

LEGARDE, Marcela (1997): « Democracia para todos. » in (Sara Lovera et Nellys Palomo, coords.) *Las Alzadas*. Mexico, Convergencia Socialista : 384-389.

LEMOINE, Maurice (1998): « Pacification » politico-militaire au Chiapas. » *Le Monde diplomatique, édition électronique*. (avril 1998).

LOVERA, Sara (1994): « Aftermath of Violence in Chiapas. » in (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas ¿ Y las mujeres que?* T.1: s.p. (voir note 1).

LOVERA, Sara (1997): « Introduction. » in (Nellys Palomo et Sara Lovera, coord.) *Las Alzadas*. Mexico, Convergencia socialista: 9-14.

MACLIVOR, Heather (1996): *Women and Politics in Canada*. Peterborough, Broadview Press: 33-93.

MARCOS (1994a): « Marcos denies that the EZLN demands the penalization of abortion. » (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas, ¿ Y las mujeres qué?* Mexico, Ediciones La Correa Feminista. T.1: s. p. (Voir note 1).

MARCOS (1994b): « Carta de Marcos sobre la vida cotidiana en el EZLN. » in *La palabra de los armados de verdad y fuego*. Mexico, Editorial Fuenteovejuna. T.1: 117-120.

MARCOS (1995a): « La larga travesía del dolor a la esperanza. » (22 septembre 1994), *ibid.*, T. 3: 104-125.

MARCOS (1995b) « Carta del subcomandante Marcos a Cecilia Rodríguez » in (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas, ¿ Y las mujeres, qué?* Mexico: Ediciones la Correa feminista. T. 2: 110-112.

MARCOS (1995C) « Entrevista con el Subcomandante Marcos. » *ibid*: 49-50

TYLOR, Edward B. (1865): *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. London, Murray.

MEAD, Margaret (1928): *Coming of Age in Samoa*. New York, Morrow.

MÍLLAN, Mária (1996): « Mujeres indígenas y zapatismo. Nuevos horizontes de visibilidad. » *La Mujer en el medio rural*. no 13 de *Cuadernos agrarios*: 152-167.

MOGHADAM, Valentine M. (1994): « Introduction. » in *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder, Colo., Westview Press.

MOHANTY, Chandra Talpade (1991): « Under Western Eyes, Feminist Scholarship and Colonial Discourses. » in (Chandra Mohanty, Ann Russo et Lourdes Torres, coord.) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, Indiana Univ. Press: 51-80.

OAKLEY, Ann (1972): *Sex, Gender and Society*. New York, Harper & Row.

OBERMEYER, Carla Makhlouf (1995): « A Cross-Cultural Perspective on Reproductive Rights. » *Human Rights Quarterly*. 17: 366-381.

OLIVERA, Mercedes (1996): « Práctica feminista en el movimiento zapatista de liberación nacional. » in (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas: ¿ Y las mujeres, qué?*. Mexico, Ediciones La Correa Feminista, T.2: 168-184.

OLOKA-ONYANGO, J. et Sylvia TAMALE (1995): « 'The Personal is Politic' or Why Women's Rights are Indeed Human Rights: An African Perspective on International Feminism. » *Human Rights Quarterly*. 17: 691-731.

ORGANIZACIÓN DE MUJERES CAMPESINAS (OMC) (1995): « Déclaration » ms, s.l., s.é.

PALOMO, Nellys (1996): « Chiapas: de la dépénalisation de l'avortement à la loi révolutionnaire des femmes. » in *Mujeres! Les femmes dans le mouvement zapatiste*. Paris, Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte: 6-8.

PALOMO, Nellys et Adela BONILLA (1996): *Rompiendo el silencio. Las mujeres indígenas hablan de la violencia*. Mexico, K'inal Antsetik, A.C. et Chiltalk, A.C.

PALOMO, Nellys; Yolanda CASTRO et Cristina ORCI (1997): « Mujeres indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones. » in (Sara Lovera et Nellys Palomas, coord.) *Las Alzadas*, Mexico, Convergencia Socialista: 45-64.

PÉREZ, Matilde (1995): « Crónica de las negociaciones gobierno federal-EZLN: Primera fase de la Mesa 1. Grupo 4. Situación, derechos y cultura de la mujer indígena » in (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas ¿ Y las mujeres qué?* Mexico, Ediciones La Correa Feminista, T.2: 213-231.

PÉREZ, Matilde et Laura CASTELLANOS (1995): « ¡No nos dejen solas! » in (EZLN) *La palabra de los armados de verdad y fuego*. Mexico, Editorial Fuenteovejuna. T.2: 16-25.

PETRICH, Blanche et Elio HENRÍQUEZ (1994): « Entrevue au CCRI-CG par des envoyés de La Jornada, 3 et 4 février. » *ibid.*, T.1: 131-142.

- PHILLIPS, Lynne (1995): « Difference, Indifference and Making a Difference: Reflexivity in the Time of Cholera. » in (Sally Cole et Lynne Phillips, coord.) *Ethnographic Feminisms*. Ottawa, Carleton University Press: 21-37.
- PODGÓRECKI, Adam (1993): *Social Oppression*. Westport, Conn., Greenwood Press.
- POZAS, Ricardo (1959): *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. Mexico, INI.
- RADIO UNAM (1995): « Para Chiapas, Expediente abierto. » (mars 1994) in (EZLN) *La palabra de los armados de verdad y fuego*. Mexico, Editorial Fuenteovejuna. T.2 : 25-29.
- REZA ASTUDILLO, Rocío (1994): « Entrevistas al Capitan Benito por el periódico *El Sur*. » *ibid.* : 34-41.
- RODRÍGUEZ, Susana (1994): « Testimonios antes de volver de la mayor Ana María y la comandante Ramona. » in (EZLN) *ibid.*, T.1: 279-280.
- ROJAS, Rosa (coord.) (1994 et 1996): *Chiapas ¿Y las mujeres qué?* Mexico: Ediciones La Correa Feminista. (2 vol.) (Voir note 1).
- ROJAS, Rosa (1994b): « Indigenous Autonomy in Chiapas: The Women Are Missing. » *ibid.*, T.1: s.p. (Voir note 1).
- ROJAS Rosa et Gaspar MORQUECHO (1995): « Violaciones, la impunidad como norma. » *ibid.*, T.2: 87-112.
- ROJAS, Rosa (1995): « De la Primera Convención Nacional de Mujeres a la Consulta Nacional del EZLN. » *ibid.*, T. 2: 3-69.
- ROJAS, Rosa (1996): *Del dicho al hecho...Reflexiones sobre la ampliacion de la ley revolucionaria de mujeres del EZLN*. Mexico, Editorial La Correa feminista.
- ROSALDO, Michelle (1974): « Women, culture and society: A theoretical overview. » in (Michelle Rosaldo et Louise Lamphere, coord.) *Women, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press: 17-42.
- ROSENBAUM, Brenda (1993): *With our Heads Bowed: The Dynamics Of Gender in a Maya Community*. Austin, University of Texas Press.
- ROSENBERG, Horst (1998): « Les municipios autonomes » *Caminando!*. 19(2): 24-27.
- ROVIRA, Guiomar (1997): *Mujeres de Maíz*. Mexico, Era.
- SIVERTS, Henning (1969): *Oxchuc: una tribu maya de México*. Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.
- VÁSQUEZ GÓMEZ, Sebastiana (1995): « Sobre la vida de las mujeres indígenas: un momento de reflexión. » in (Rosa Rojas, coord.) *Chiapas, ¿Y las mujeres, qué?* Mexico: Ediciones la Correa feminista. T. 2: 81-83.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1995): « The Tzeltal. » in *Estudios Etnologicos: Los Mayas*. Mexico, Universidad Nacional autonoma de Mexico: 383-426.
- VOGT, Evon Z. (1970): *The Zinacantecos of Mexico: A Modern Maya Way of Life*. New York, Chicago, Holt, Rinehart and Winston: 113.
- WEINER, Annette B. (1973): *Women of Value, Men of Renown*. Austin, University of Texas Press.

WITTRUP, Inge (1993): « Feminist Anthropology - Another Form of Cultural Imperialism? » *Folk.* 35: 111-125.

ANNEXE A

La loi révolutionnaire des femmes¹

Dans sa juste lutte pour la libération de notre peuple, l'EZLN incorpore les femmes dans sa lutte révolutionnaire, peu importe leur race, leur croyance, leur couleur ou leur affiliation politique, avec la seule condition qu'elles fassent siennes les demandes du peuple exploité et son engagement de respecter et de faire respecter les lois et les règlements de la révolution. De plus, prenant en compte la situation des femmes travailleuses au Mexique, leurs justes demandes d'égalité et de justice sont incorporées dans la suivante LOI RÉVOLUTIONNAIRE DES FEMMES :

1. Les femmes, indépendamment de leur race, croyance ou affiliation politique, ont le droit de participer à la lutte révolutionnaire aux lieux et degrés 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 et le 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 révolutionnaires.

¹ Publiée le premier janvier 1994 dans *El Despertador Mexicano*, journal de l'EZLN. La version qui est présentée dans cette annexe et utilisée dans ce mémoire est ma propre traduction du texte de loi (EZLN, 1994a: 16-17).

ANNEXE B

La Proposition d'extension de la Loi révolutionnaire des femmes zapatistes²

Proposition d'extension de la Loi révolutionnaire des femmes zapatistes formulée le 4 mars 1996 quelque part dans la forêt, lors d'une assemblée préparatoire pour les activités de la Journée internationale des femmes.

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 le municipio.
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 familiale, artificielles ou naturelles, qu'elles choisissent, sans que l'homme s'y oppose: ils doivent 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 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 que nous, les femmes, nous, les femmes, sommes celles qui souffrons le plus des conséquences 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, les femmes, 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 une autre activité.
11. Nous, les femmes, avons le droit de nous défendre verbalement lorsque nous sommes offensées ou attaquées verbalement, par nos proches ou par des étrangers.

² Publiée dans le supplément « Doble Jornada » du quotidien *La Jornada*, 6 mai 1996. La version présentée dans cette annexe et utilisée dans ce mémoire est ma propre traduction du texte de loi (EZLN: 1996a: 10-12)

12. Nous, les femmes, 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 coutumes 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 mariés, quelle que soit la 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 s'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 valide la norme de la société autochtone: il est interdit et inacceptable 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, et de mettre en marche 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 et 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 autochtones 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 qu'on éradique la prostitution dans les communautés.