

Le lieu de production de la pensée. D'où pensons-nous ?

Francesca Gargallo.

Traductions C. Bourguignon Rougier et Maria Eva Carfagnini

Cette culture métisse que la capitale incarne.

[Marcia Quirilao Quiñinao.](#)

Mapuche vivant à Santiago du Chili

Femme, maîtresse de la vie et de la mort,

De l'origine et de l'éternité

Femme sage, œuvre menée à terme.

Femme, maîtresse de la langue secrète

Femme, maîtresse du temps.

Tu es graine comme la chomija.

Éblouissante comme la kaqixija .

Tu es souveraine et libre comme tz'ununija

Puissante comme la kija' palomá¹.

[Blanca Estela Colop Alvarado.](#) maya k'iche'

Lorsque j'ai entrepris d'écrire sur les idées des femmes indigènes, sur leur condition de femmes, leurs droits et la place qu'elles revendiquent dans leurs systèmes normatifs, j'ai d'abord cru que le plus difficile serait d'arriver à interviewer et lire les intellectuelles indigènes les plus en vue, qu'elles soient mayas, aymaras, zapotèques, nasas, kichwas, nahuas, wayuus, collas ou d'autres nationalités. Mon but était de présenter leur contribution à une réflexion qui concerne toutes les femmes, une réflexion qui naît de notre corps sexué lorsqu'il bute contre l'univocité d'un monde misogyne, raciste et inégalitaire.

Aujourd'hui, je pense que la plus grande difficulté tenait en fait à ma formation de philosophe universitaire et de militante féministe urbaine. Elle m'empêche de comprendre vraiment le type de relations (et de transformations) qui existe entre les femmes et les hommes de peuples dont l'identité se bâtit dans la lutte pour le territoire et sa richesse culturelle. Le monde académique ne peut comprendre que son propre cosmos, qu'il a fort bien délimité, et ses systèmes de mesure. Mais la réalité, c'est le chaos, ce qui lui échappe et le terrifie.

Les femmes des peuples originels d'Abya Yala envisagent leur libération à partir d'un lieu bien précis : là où s'ancrent ces façons d'être et d'agir typiques de cultures dont l'histoire commence avant la confrontation avec le monde occidental. Ces diverses cultures sont toutes traversées par deux axes : 1) la défaite militaire qu'elles ont subie et 2) la résistance qu'elles ont opposé à la domination.

Les femmes autochtones se préparent à décoloniser la parole. Elles s'en sont emparées à nouveau dans la lutte politique de leurs peuples, en décidant collectivement de refonder leurs relations entre elles et avec les hommes, grâce à une éducation et une communication qui leur soient propres. En même temps, elles se déclarent « en action permanente pour consolider la « dépatriarcalisation » de notre territoire, de notre corps et de notre terre, sans laquelle il ne saurait y avoir de véritable décolonisation des peuples ». Parfois, la décolonisation accompagnée de la dépatriarcalisation est passée par le retour à des situations ancestrales où les hommes ne dominaient pas. Dans d'autres cas, elle a poussé à reposer la question du droit à une transformation du rapport entre les sexes hérité du christianisme ; dans d'autres encore, à dénoncer une « jonction patriarcale ». Selon la communauté féministe Xinca, cette jonction fait subir aux femmes indigènes « les effets combinés de deux patriarcats, l'ancestral et l'occidental, qui

sont re-fonctionnalisés et produisent les différentes formes d'oppression que nous subissons dans nos foyers et nos communautés ».

Le lieu de la libération féministe est donc un lieu tissé d'autres trames que celles que j'ai appris à dé-tisser à l'école : un lieu historique où le premier risque pour les féministes, comme pour toutes les femmes et tous les hommes des différents mouvements indigènes, est de disparaître. Disparition forcée de personnes et de peuples. Un lieu où l'oppression sexuelle et la domination coloniale sont les deux faces d'une même répression tissée de plusieurs fils : l'expropriation de son propre territoire corporel, l'assignation à un rôle de gardienne et de reproductrice de la culture, avec tous les fondamentalismes ethniques que cela suppose, et « toutes les formes d'oppression capitaliste patriarcale, qui continuent avec la menace du pillage des mines de métaux dans les montagnes et sur nos territoires, et toutes les formes imaginables de néo-extractivisme transnational ».

Selon l'anthropologue français Marc Augé, le lieu est différent de l'espace géographique car il est plus anthropologique, il *donne une forme*, il est historique et implique un certain type de relations. Pour la philosophe mexicaine María del Rayo Ramírez Fierro, le lieu est l'endroit « d'où » on pense et on écrit. De sorte que le lieu est partie intégrante de l'idée qui est exposée, l'analyse de la réalité étant nécessairement située.

Selon Ramírez Fierro, penser depuis l'Amérique latine revient à penser depuis « tous les lieux marginaux de l'empire global ». Par conséquent, penser depuis l'histoire des peuples et des nationalités indigènes implique de comprendre leur lutte pour le territoire et le droit à une culture propre.

Penser les femmes, c'est penser à partir de corps qui ont été soumis à des tentatives répétées de définition, de sujétion et de contrôle. Ces diverses formes de domination ont permis d'expulser les femmes de la sphère rationnelle et de les transformer en machines reproductrices.

C'est penser à partir de ce lieu que sont les corps, ce territoire-corps. Il résiste à la conception qui s'est imposée à l'époque moderne, et en vertu de laquelle les femmes incarnent l'animalité à vaincre, le manque de maîtrise de soi et l'a-historicité. Grâce à son indiscipline, le corps nous permet d'envisager une alternative au sujet individuel universel.

Penser à partir du territoire-corps d'une femme indigène implique de penser à partir d'un corps qui a été doublement féminisé : parce qu'il est doté d'organes génitaux féminins et parce qu'il est indien.

Karina Ochoa, suivant une piste tracée par la philosophe hondurienne Breny Mendoza, s'est consacrée à une relecture minutieuse des premiers classiques de la modernité : Sepúlveda, Vitoria et Las Casas, qui ont influencé les théoriciens de la citoyenneté et les libéraux comme Hobbes, Locke et Rousseau. Avec cette relecture, elle montre que depuis le début de la colonisation américaine, « l'Indien » a été théoriquement, discursivement et pratiquement féminisé. Il a été émasculé, dépouillé de la condition de sujet à part entière et transformé en femme sociale, membre d'une humanité qu'il fallait mettre sous tutelle parce que imparfaite (comme subjectivité) ou faible (face au conditionnement de l'individu). Cela a pris forme à travers une histoire d'assujettissement ininterrompue.

Envisageons cette pratique coloniale d'émasclation de la population originelle du continent envahi, à partir d'une lecture rapide de l'idée de masculin/féminin élaborée par l'anthropologue française Françoise Héritier². Pour celle-ci, la possession est ce qui fait d'une personne une femme, indépendamment de son sexe biologique et du fait qu'un homme la possède ou non. Il y a une stratégie politique qui vise à émasculer les hommes de peuples où les femmes sont construites comme des objets sans valeur puisqu' il n'est pas nécessaire de les enlever à d'autres hommes. Ce phénomène peut s'analyser comme ce qui les transforme en non-femmes, en êtres dé-féminisés puisque n'appartenant à personne.

D'ailleurs, l'histoire moderne de l'Amérique nous montre que les génocides racistes de l'époque actuelle s'enracinent dans le terreau misogyne de la culture coloniale³. Traitée comme une éternelle mineure, un être à contrôler et à protéger, toute personne indigène doit être soumise au risque du viol, au sens réel et métaphorique du terme ; sans cette peur, il ne serait pas possible de l'exploiter dans le cadre de ces emplois non rémunérés que les femmes « . » aux hommes en échange de leur protection. Le viol est donc un instrument d'agression militaire, qui est ratifié dans chaque conflit. Cette féminisation de nations entières est constitutive de la Modernité et explique la violence misogyne comme la violence génocidaire qui en résulte.

La représentation de « l'Indien » et de l'Amérique féminisée qui s'élabore à partir du XVI^e siècle rend possible la construction d'une vision hégémonique de la chose publique. A la fois particulière et universalisante, cette vision est partie prenante des grands récits qui se développent et prennent forme entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, en particulier chez les théoriciens libéraux⁴.

Les politiques d'autonomie actuelles des peuples autochtones (ainsi que les nombreuses actions de résistance qu'ils ont menées dans le passé) permettent aux communautés indigènes de se situer à distance des définitions coloniales qui perdurent. Cependant, c'est à partir de la confrontation avec les discours qui, depuis Sepúlveda, ont justifié et proclamé la bestialité et la féminisation des peuples originels, que de nombreuses féministes indigènes organisent leurs réflexions. Elles parlent à partir d'un lieu qui donne à leur regard une portée que n'a pas celui des féministes blanches. En effet, celui-ci est limité par l'idée que toute autonomie corporelle est strictement individuelle. Cela les empêche de voir que toute violence génocidaire est à l'origine misogyne et que la misogynie se renforce avec le racisme.

Dans cette perspective, les idées féministes des femmes des peuples autochtones peuvent éclairer la signification culturelle des féminicides, ou des meurtres que les hommes commettent contre les femmes simplement parce qu'elles sont des femmes : avec pour seul but d'écrire leur domination sur le corps d'une femme torturée à mort et d'adresser ainsi une injonction de subordination à toute l'humanité. Les féminicides sont une pratique de répression culturelle récurrente au Mexique. Ils ont été identifiés comme tels à Ciudad Juarez dans les années 1990, au Guatemala, où ils ont continué après la fin de la guerre civile, et au Honduras, où ils se sont multipliés après le coup d'État de juin 2009⁵.

Pendant le processus de conquête territoriale, les colonisateurs ont exercé une violence génocidaire aux dépens des nations d'Abya Yala. Cette violence a permis de mettre en place une juridiction qui enfermait les femmes et les hommes « indigènes » dans un rôle de subordonnés. En même temps, elle a produit un renforcement de tous les patriarcats ancestraux préexistants. Et favorisé une lecture perverse de la complémentarité des différences qui imprègne les cosmogonies indigènes : dans celles-ci, les divinités et entités spirituelles ne sont pas indivisibles mais doubles, et chaque acte de création résulte non pas d'une volonté individuelle mais d'un dialogue.

Une complémentarité inégale et hiérarchique a ainsi remplacé l'équité qui pouvait exister entre les sexes (tous les sexes, pas seulement les deux sexes majoritaires : de nombreux peuples faisaient place aux hermaphrodites, comme à ceux qui ne se reconnaissaient pas dans le sexe que la nature leur avait assigné. Aujourd'hui, l'histoire de cette violence permet aux féministes des peuples qui lui ont résisté de mener des réflexions sur les voies que les femmes peuvent emprunter pour leur libération. Un type de réflexion qui est inconnu, et impossible, dans le monde universitaire.

Les femmes d'Abya Yala construisent des alternatives modernes au colonialisme et à la victimisation comme ex-colonisées dans laquelle les féministes blanches les relèguent. Leurs féminismes, je le répète, tissent des réponses aux patriarcats qui ne sont pas nécessairement individualistes, qui ne dissocient pas le collectif et le personnel.

A b y a Y a l a dans Notre Amérique⁶

J'essaie d'écrire ce livre comme un dialogue avec les femmes des peuples indigènes de Notre Amérique, que beaucoup d'entre elles nomment Abya Yala. Par conséquent, ma réflexion s'appuie sur des lieux d'énonciation différents ; elle remet nécessairement en question l'idée que la connaissance se construit et se transmet seulement dans cet espace de formalisation de la connaissance que sont l'Université et sa culture de lettrés.

Cependant, je ne suis pas la seule à avoir fait ma formation dans diverses universités et y avoir travaillé. Certaines des penseuses indigènes contemporaines les plus critiques, avec lesquelles j' ai engagé un dialogue et dont je compte exposer les idées ici, ont du affronter un parcours d'études universitaires en bonne et due forme. Et je dis bien « affronter », le terme est à prendre au sens propre. Car, pendant leur formation, elles ont subi la violence raciste et enduré diverses formes de disqualifications de leurs savoirs, leur façon de parler, leur façon de se vêtir, leur apparence ou parce qu'elles critiquaient le système éducatif⁷.

Ces penseuses ont du apprendre à se voir dans le regard de disciplines et d'études qui les réduisent à de simples objets d'enquête ou les particularisent au point d'en faire des exceptions. Elles ont du s'habiller autrement pour être acceptées et se déplacer dans les espaces anonymes des villes. On les a poussées à reconsidérer les codes avec lesquels elles classent les connaissances. On les a critiquées

lorsqu'elles ont structuré leur réflexion et élaboré une analyse critique des systèmes de parenté et d'exploitation internes à leurs communautés tout en revendiquant le droit de leurs peuples à s'exprimer et à se changer eux même.

Étudier implique une écoute, une lecture, des questionnements, des analyses et une interaction dialogique. Étudier les idées de femmes très différentes les unes des autres, comprendre d'où pensent les intellectuelles des populations indigènes quand elle racontent et analysent leurs vies, leurs droits et les lieux matériels ou symboliques, en tant que femme dialoguant avec d'autres femmes, cela impliquait une écoute. Et les réponses ont remis en question mon idée du féminisme. En effet, cela m'a fait comprendre qu'écouter la voix d'une femme qui parle d'elle-même n'est pas la même chose que la contraindre à parler. Selon Gladys Tzul Tzul, on peut définir la différence entre tirer un enseignement respectueux du savoir d'une femme et exploiter ses connaissances. C'est celle qui existe « entre écouter pour dire et faire pour dire ». Dans le premier cas, tu reçois une information spontanée, tu es attentive à la personne qui parle, dans le second, tu induis une réponse⁸.

J'apprends à repenser ce que nous autres, les féministes urbaines, entendons par féminisme, universitaire et/ou militant ; ce que nous construisons comme tel dans une Amérique qui refuse, à travers les divers discours d'émancipation de la modernité, d'admettre sa multiplicité. Je pense par exemple aux discours de la mondialisation ou du développement qui imposent des paramètres de marché en phase avec le système de genre dominant. Et pourtant, l'Amérique est composée de réalités superposées, toutes historiques et contemporaines, dont certaines sont mises en avant et d'autres, cachées.

Les histoires d'Abya Yala ne sont pas reconnues ou étudiées, comme l'histoire créole ou métisse⁹, héritage officiel de la période coloniale, de l'Indépendance, du libéralisme et du nationalisme populiste. Pourtant, elles interagissent avec l'ensemble des éléments vitaux de la réalité et à différents niveaux : l'économie des relations entre les sexes ; l'idéologie patriarcale qui soutient un système de domination des femmes par des hommes ; la division sexuelle, ethnique et de classe du travail et de la reconnaissance sociale ; les politiques extractivistes ou de défense de l'environnement ; l'exclusion de la sphère féminine du monde politique et du champ de la justice ; et la relation avec les arts, l'éducation et les auto-représentations.

Gladys Tzul Tzul le dit, la mizquita nicaraguayenne Araceli García Gallant l'écrit. Elles analysent la culture des zones indigènes qui ont obtenu une autonomie dans leurs pays respectifs :

Les cultures américaines, millénaires, multiples, enracinées dans des réseaux complexes de relations, n'ont pas seulement été détruites, soumises et colonisées par la Conquête. Pendant les trois cents ans de colonisation et les deux siècles d'histoires nationales, elles ont été catégorisées non pas comme celles de peuples dotés de droits mais comme celles de « groupes ethniques »¹⁰, pour employer l'expression actuelle.

Groupes ethniques, peuples, et nation

Les « groupes ethniques » sont des entités intermédiaires entre la nation et le néant, Je pense qu'ils s'inscrivent dans la construction coloniale de « l'Indien féminisé » qu'a analysée Karina Ochoa.

ce sont des nations sans moyens, sans pouvoir, « castrées », au sens où il leur manque les instruments nécessaires pour construire une citoyenneté à part entière, l'État et son domaine territorial. Les groupes ethniques sont considérés comme les « survivants » de systèmes politiques, avec lesquels les États doivent composer mais qu'ils ne reconnaissent pas comme partie prenante de leur être. Les femmes et les hommes issus de groupes ethniques, qu'ils soient ou non inscrits sur les listes électorales¹¹, peuvent donc être rejetés par les États, qui ne les conçoivent pas comme de véritables interlocuteurs, comme des citoyens et citoyennes à part entière, avec lequel.le.s ils doivent négocier leurs principes et leurs politiques.

Par conséquent, lorsque les groupes ethniques, dans la deuxième moitié du XX siècle, ont commencé à remettre en question leur ethnicité à partir d'une vision politique enracinée dans la lutte pour la terre qui leur était propre, ils ont bouleversé la conception de l'État-nation comme manifestation de la modernité. Ils ont démontré que, en tant que peuples et nationalités, ils n'étaient pas réductibles à un seul lieu, mais au contraire, étaient présents dans les cultures urbaines, les migrations et les routes commerciales. Et c'est ainsi qu'ils ont commencé à récupérer et à réinventer leurs nationalités afin de pouvoir agir, fait d'une

importance cruciale pour l'histoire contemporaine.

Selon Gladys Tzul, par groupes ethniques il faut entendre ces peuples dont le lieu – occulté autant qu'indispensable à la construction de l'économie et à l'esthétique du racisme- permet la mystification des identités « nationales » dans les grands discours du progrès et du développement, qui, au XIXe et XX siècle, ont été la matrice des identités nationales en Amérique latine.

Les « groupes ethniques » sont ces nations indigènes déprimées et reconfigurées par cinq cents ans d'imposition de modèles agraires, religieux, génériques et corporels, mais qui tiennent grâce à leur résistance à ces processus.

Prenons en compte les sociétés tribales par exemple, ou encore, analysons les réseaux de parenté complexes des survivants des grandes cultures mayas urbaines : dès que nous creusons un peu, nous finissons toujours par nous retrouver face à une hiérarchie ethnique d'ordre colonial, relayée par les États actuels. Au Mexique, comme au Guatemala, le groupe ethnique des Ladin¹²s s'estime dépositaire d'une universalité à l'« américaine », reliée par des « liens de sang » avec l'universalité tout court (traduisons : la suprématie universelle de l'Européen). Et ainsi, les autres groupes ethniques deviennent des anomalies, des résistances, ils sont perçus comme les vaincus ou quelque chose d'approchant. Or, c'est très dangereux pour nous de nous auto-identifier en tant que groupe ethnique, même si nous y voyons une manifestation de résistance ou d'héroïsme¹³.

Des penseuses indigènes diverses

Les jeunes intellectuelles indigènes qui ont une formation universitaire sont différentes des penseuses traditionnelles. Ces dernières, en général, ne sont reconnues comme des femmes de savoir par leur communauté qu'après la ménopause. En effet, le contrôle social patriarcal sur la sexualité féminine peut alors se relâcher, parce que le risque de ne pas reconnaître la filiation paternelle des enfants disparaît alors. Ces femmes ont construit leurs corpus théoriques à partir de systèmes de pensée qui articulent entre elles des cosmogonies, des écologies, des esthétiques. Un processus qui a débuté avec l'éclatement de la dimension cosmique de leur vie quotidienne sous l'impact de la colonisation et

l'évangélisation.

Néanmoins, ces deux groupes de femmes se retrouvent sur bien des plans. Les femmes indigènes qui sont passées par le monde universitaire occidental ont pris conscience du caractère colonial de la hiérarchie ethnique en vigueur et elles veulent y mettre un terme. Certes, elles acceptent de passer par le système, elles sont reconnaissantes envers les centres qui leur accordent des bourses¹⁴. Mais elles se battent aussi contre l'institution, ses définitions et ses diktats, y compris contre les discours féministes qui viennent de l'université, des organisations politiques féministes ou de la gauche marxiste. Dans le même temps, elles ne se satisfont pas de la division sexuée propre à l'organisation ethnique « traditionnelle », et elles évitent l'écueil d'une lecture aussi stérilisante que la normativité du système de genre qui prévaut en Occident.

La sociologue zapotèque Judith Bautista Pérez¹⁵ se présente avec humour, définissant au passage ses collègues d'autres peuples : une femme qui appartient à un néo-patriciat indigène et a pu accéder par la porte latérale des études aux espaces de décision réservés à la communauté des hommes. Ces espaces se situent dans le monde du politique-public et sont articulés aux structures étatiques. Les femmes, qui n'étudient pas, elles, agissent dans le cadre politique-social régulant les pratiques de la vie communautaire¹⁶.

Assurément, les femmes indigènes qui ont pu faire des études en bonne et due forme, au Mexique, Guatemala, en Colombie et au Pérou, ont dynamité le statut qu'on leur attribuait en tant que femmes dans leurs communautés. Elles sont devenues les égales des hommes, dans la mesure où elles ont obtenu une reconnaissance bureaucratique et formelle de leurs savoirs, en intervenant dans les espaces publics et politiques qu'ils monopolisaient en tant qu'interlocuteurs attitrés du monde blanc (*cabildos*¹⁷, présidence de communes, représentations dans le monde métis). Et elles ont opéré cette transformation essentiellement à partir de l'espagnol, langue dans laquelle elles ont élaboré et transmis leurs pensées.

Toutefois, lorsqu'elles ne sont pas complètement phagocytées par les structures

du monde public et politique,¹⁸ elles restent proches des autres penseuses indigènes :

a) Parce qu'elles défendent comme elles leur droit à interpréter le monde à partir du lieu qui est le leur dans l'histoire.

b) Parce qu'elles envisagent la vie et le devoir-être des femmes à partir des mêmes références culturelles que leur communauté.

ou

c) Parce qu'elles interrogent ces références lorsque la réalité les amène à construire une solidarité entre femmes (lorsqu'elles défendent des femmes contraintes d'émigrer pour travailler, étudier ou protéger une vie en danger, des femmes violées pendant un conflit, des femmes qui affrontent l'autorité, les femmes qui osent explorer leur plaisir, etc.).

Les idées de ces penseuses varient selon qu'elles ont ou non entamé un dialogue horizontal avec d'autres femmes : celles de leur communauté, d'une autre communauté, militantes des droits humains des femmes, féministes, ou encore fonctionnaires d'institutions étatiques, d'organisations non gouvernementales, qui leur ont exposé leur point de vue sur ce qu'est une vie bonne pour les femmes.

Les relations entre les femmes d'Abya Yala et les féministes blanches ou métisses sont loin d'être toujours horizontales. Très souvent, les féministes de groupes bénévoles, d'ONG et d'institutions reproduisent avec les femmes indigènes des relations de dominantes à subordonnées. C'est ce que montre Joy Ezeilo, lorsqu'elle décrit le type de rapport qui s'était institué entre les volontaires afro-américaines et les femmes rurales Igbo du Nigeria¹⁹. Les premières arrivaient de l'extérieur dans un territoire donné et y imposaient leurs connaissances ; les secondes étaient incriminées si elles ignoraient les connaissances en question ou y résistaient, une attitude que les premières interprétaient comme un obstacle à la promotion de « l'équité de genre ». Drôle d'obstacle, si on pense que les premières (les féministes) prétendaient que les secondes (l'obstacle), devaient

reconnaître et accepter (obéir ?) la connaissance que les autres leur apportaient, tout en rejetant les leurs propres savoirs. Tout cela au nom d'un idéal égalitaire que les premières ne remettaient absolument en question, et que les secondes avaient de bonnes raisons d'interroger, même si cela s'avérait impossible dans un espace occupé par les premières.

Parmi les plaintes que les femmes quechuas péruviennes émettaient à l'encontre des principales ONG féministes de Lima, j'ai pu entendre : « elles nous méprisent », « elles ne dorment pas avec nous », et « elles ne mangent pas avec nous ». Pour les femmes Kichwas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)²⁰, les féministes de Quito essayaient de leur imposer leurs idées politiques par le biais de programmes d'état qui traduisaient la tension entre l'hégémonie politique blanche et le type de participation des intéressées ; de sorte que si les femmes autochtones défendaient leurs droits d'indigènes en passant outre la volonté du gouvernement progressiste de Correa, on leur reprochait leur trahison et leur archaïsme.

Au Mexique, dans la Haute Mixtèque, les femmes se sont organisées contre les violences familiales à partir des communautés ecclésiales de base. Cette violence va souvent de pair avec l'alcoolisme, comme elles ont pu le constater en comparant leurs expériences. Mes questions les faisaient beaucoup rire, et elles y répondaient en en posant d'autres :

Mais c'est qui, ces féministes ? Elles ne sont jamais venues discuter avec nous en tout cas. Et toi, tu es féministe ? Si c'est le cas, tu es bien la première que nous rencontrons. Et ce que tu nous dit ne correspond pas à ce que nous voyons.

Manuela Alvarado López, est une dirigeante k'iche. Elle a représenté le Département de Quetzaltenango pour l'Assemblée nationale du Guatemala, lors du Forum International sur la Participation Politique des femmes Indigènes des Amériques qui s'est tenu à Mexico le 30 mai 2012²¹. D'après elle, il y a des féminismes qui font du mal et humilient !

Il y a des féministes qui arrivent dans nos communautés et nous disent ce que nous devons faire, sans que nous puissions émettre de critiques. Et nos cosmovisions ne les intéressent pas. C'est pour cela que leurs propositions ne constituent pas des alternatives ; ce sont des pratiques d'oppression²².

Tisser finement les fils d'un savoir occidental qu'on dit inclusif

Nous les femmes

Nous savons bien que nous savons,

L'ignorance ne fait pas partie de nos traditions.

[Juanita López García, Runixa](#)

Ngiigua (chocholteca), México

Les penseuses indigènes, en particulier celles qui ont une formation universitaire, ont du « tisser très fin » pour déjouer les discours qui se veulent inclusifs et vantent les bienfaits du métissage. Elles ont dû arracher à l'oubli l'histoire de leur peuple, de leur communauté, de leur clan ou leur lignée et la raconter. Pour déstabiliser l'idée de métissage universel, elles ont dû s'atteler à la déconstruction de tout ce qui s'est écrit sur la pensée en « espagnol ». C'est une très vaste production, redevable d'une longue tradition qui, au XX siècle, inclut des auteur.e.s de la stature de José Gaos, Leopoldo Zea et Vera Yamuni.

Des étudiantes zapotèques de l'UNAM m'ont invitée à faire avec elles une lecture critique de « Penser en espagnol dans un monde ibéroaméricain multiculturiste

». Voilà ce qu'y affirme le philosophe mexicain Ambrosio Velasco Gómez : si on ne peut nier que la pensée espagnole, en Amérique, a une origine impériale et violente, puisque pendant la colonisation, l'espagnol a pris la place des langues autochtones, « les autochtones, et les métis espagnolisés, ont commencé à utiliser cette langue imposée par les créoles, de telle sorte qu'ils ont créé une authentique culture nationale ». D'après elles, ce simple extrait montre clairement que, pour Velasco Gómez, l'Amérique n'est formée que de métis et de créoles. Ces derniers ont utilisé l'espagnol comme un « espace culturel où se construisent les identités » et comme « ressource pour l'émancipation des peuples et des nations hispano-américaines » .

Velasco Gómez est lucide : il voit bien qu'aujourd'hui, l'espagnol risque de reconduire l'exclusion qu'il a produite pendant la colonisation, il sent qu'il faut penser ce problème. Pour lui, il faut que « la langue que nous parlons s'ouvre aux langues, cultures et savoirs indigènes qui ont survécu malgré 500 ans de domination²³ ». Lorsque nous avons abordé ce sujet, les étudiantes zapotèques m'ont interpellée : elles m'ont demandé si je croyais qu'on pouvait entamer un dialogue sans prendre en compte l'ontologie transmise par la langue zapotèque. Elles s'interrogeaient : pouvaient-elles être certaines que ce qu'il proposait n'était pas une énième duperie ? Car le philosophe métis parlait seulement d'une survivance, jamais de construction, ni d'énonciation d'un modèle à soi d'interprétation de la réalité.

Pour la K'iche Gladys Tzul Tzul, il importe de définir ce que l'on entend par dialogue. Car pour que la recherche ne profite pas seulement à la culture dominante, pour qu'elle fasse émerger de véritables propositions, il faut d'abord poser sur la table les points de départ des diverses cultures impliquées, et les reconnaître sur un pied d'égalité. D'autre part, le terme « survivre » ne rend pas compte des transformations que les cultures dominées ont réalisées avec, contre ou à côté des cultures métisses et créoles.

Le dialogue est-il possible ?

Il peut y avoir dialogue lors qu'existe la volonté de s'ouvrir à l'univers grammatical, symbolique et spirituel d'une autre personne. Et les deux parties ne

doivent pas se craindre. Mon expérience personnelle ou mon travail de recherche, m'ont montré plusieurs fois que l'on pouvait arriver à ce résultat. Je pense à Aida Fernandez, qui a passé 15 ans à vivre et à étudier avec les femmes de diverses communautés du Chiapas. à Amandine Fulchiron, qui a accompagné avec respect les femmes qui ont survécu à la violence lors de la guerre au Guatemala. Aux diverses expériences que des militantes féministes ont partagées avec des militantes indigènes de divers pays ; par exemple, celle qu'a vécu Sabine Masson, pendant huit ans, avec les femmes de la coopérative tojolabal Tome Ixuk.

Je ne ne suis pas toujours d'accord avec les conclusions des personnes citées, mais je pense que leurs expériences manifestent la volonté de rompre avec les diktats d'une université hégémonique.

Le but étant d'ouvrir la démarche de connaissance à une approche respectueuse d'épistémologies diverses, qui s'enracinent dans des histoires différentes.

Comme on le sait, tous les territoires qui ont été colonisés ont connu une répression brutale, acculturation et écrasement allant souvent jusqu'à la privation de la vie. La répression est une technique de domination ; elle fonde la discipline du groupe, s'enracine dans la conscience populaire et produit des comportement de subordination et de méfiance.

Les génocides sont des formes de disciplinarisation extrêmes : elles éduquent à la soumission, elles construisent les victimes et leur faiblesse intrinsèque, elles mettent en avant le caractère inutile de la révolte, elles émasculent les hommes d'un peuple tout en renforçant la subordination des femmes, s'employant ainsi à faire disparaître tout le groupe.

Mais les génocides montrent du doigt l'assassin. Les châtiments coloniaux d'hier, comme les massacres perpétrés aujourd'hui sur les populations indigènes par les militaires et les paramilitaires, rendent compte d'une violence extrême. La douleur et l'horreur qui frappe le corps des femmes enceintes est paradigmatique : elles sont violées, éventrées, leur fœtus est arraché de leur ventre, elles sont étranglées avec leurs viscères, et leurs seins sont découpés. Après le massacre, la peur demeure, et la haine, et le désir de vengeance.

Toute personne blanche ou blanchie est un assassin potentiel. Même si, en tant que femmes, il nous est plus difficile de nous identifier aux génocidaires que les hommes, nous autres Blanches et blanchies, nous devons nous efforcer de faire preuve de respect, d'attention, de désir de comprendre, si nous voulons, un jour, avoir le droit d'échanger avec ces femmes des paroles vraies.

Dans un dialogue interviennent beaucoup d'idées et de construction idéologiques. Pour le rendre possible il faut :

- 1) Considérer la personne en face de nous comme une interlocutrice authentique.
- 2) Ne pas craindre l'intervention ultérieure de celle qui est en train de nous parler, ni son jugement.

La première clause va de soi ; si je n'attribue pas à l'autre personne la capacité de penser le monde qui est la mienne, je ne la considérerai pas comme une interlocutrice mais une informatrice. Son témoignage ne sera pas pour moi un apport de connaissance, mais une information que mon savoir va traiter pour en tirer une interprétation.

La deuxième clause présuppose une analyse des relations qui sont possibles dans un contexte de colonialisme interne. Aujourd'hui, le dialogue avec une personne qui peut exercer sur vous un pouvoir de coercition est quasiment impossible. Comment dialoguer avec quelqu'un qui représente un danger, réel ou supposé tel ? On est contraint à la duplicité. Rappelons-nous que dans l'histoire, lors des recensements par exemple, tous les peuples ont menti. Entrer dans la comptabilité du pouvoir institué réveille toujours de vieilles peurs : de quel travail va-t-il falloir s'acquitter ? De quelles obligations ? Service militaire ou impôts ? Main basse sur les terres collectives ou identification des points d'eau existant sur un territoire ?

Je vais citer un exemple, parmi bien d'autres, du *back ground* historique avec lequel il faut compter lorsque les femmes d'un peuple décident de parler avec d'autres femmes. Cette expérience m'a amenée à revenir sur la conception de

colonialisme interne (ou de la colonialité, pour employer les termes de Quijano²⁴), vu comme quelque chose d'homogène.

Quelque part entre le Costa Rica et le Panama, je suis entrée en contact avec les femmes de trois peuples qui appartiennent au groupe linguistique chibcha ; les bri bris de Talamanca, les gnõbes²⁵ de Bocas del Tor (un archipel) et les femmes kunas de Kuna Yala.

Avec les bri bris, nous avons cuisiné, dialogué dans le cadre d'atelier sur les droits des femmes en compagnie d'une psychologue et d'une cinéaste de l'université du Costa Rica. Nous avons mangé, joué, ramé, parcouru leurs champs. Nous avons dit ce que nous pensions de notre réalité de femme, de l'état du travail et de la violence familiale, une violence que leur dieu Sibú ne cautionne pas nécessairement, à en croire certaines.

Les gnõbes, au contraire, ont systématiquement refusé d'entamer une conversation avec moi, me conseillant de parler avec leurs maris, car « les hommes en savent bien plus que les femmes ».

Quant aux Kunas, elles me traitèrent avec une bienveillance distante. Elles me firent m'asseoir, pour me raconter des contes ; elles ne pensaient pas que je les prendrai au sérieux mais se disaient que cela calmerait mon désir de savoir. Elles m'ont parlé de leur croyances sur l'eau de la mer, salée comme celle de la Terre Mère qui nous nourrit et soigne tout ; du soleil et de ses dangers, car il nous apporte les maladies depuis l'autre monde ; de la nécessité de résister par tous les moyens aux oppressions de type colonial. J'ai passé avec elle des beaux moments, à écouter une musique suave, faite de trilles d'oiseaux, de bruits de pluie, de pas et de vent.

Les Bris Bris pensent qu'elles partagent leur être avec Iriria, la Petite Terre, une femme elle aussi. Chez les Kunas, la création est à la fois féminine et masculine. D'ailleurs, de nos jours, les femmes Kunas prennent part aux décisions politiques de la communauté. Depuis 1980, leur intendante ou gouverneuse, est une femme, Hildaaura Lopez. Par contre, dans la culture gnõbe²⁶ les femmes sont des biens que

s'échangent des familles d'hommes polygames.

Qu'est-ce qui intervient dans la décision de ces femmes d'interagir ou non avec une femme venue d'ailleurs ? Leur culture originelle ? Les conceptions héritées de l'évangélisation franciscaine pour les Bris et Bris et les Gnõbes qui furent converties dès le début du XVII siècle ? La résistance à la dévastation espagnole, et les alliances qu'elles lièrent avec les pirates anglais pour les Kunas. ? Leur confrontation avec des états indépendants, dans le cas du Costa Rica social-démocrate ou du Panama, fraîchement libéré de la domination coloniale américaine ?

Comment ne pas voir la différence entre les femmes kunas du Panama et celles de Colombie ? Les premières me parlaient posément, avec le recul de la réflexion, de l'autonomie pour laquelle elles ont commencé à se battre en 1925 et dont elles jouissent depuis 1953. Les secondes n'arrivaient pas évoquer autre chose que les raids des paramilitaires, les meurtres et les viols que ces derniers perpétrèrent, ou encore leur façon de se retirer, en laissant partout des mines anti-personnelles, pour forcer le peuple à abandonner ses terres ancestrales aux narco-trafiquants métis.

Plus qu'une culture patriarcale, le fait que personne ne nous ait présentées ne pourrait-il pas expliquer le silence des Gnõbes avec moi ? Ou encore, la répression brutale de leur mouvement de résistance, qu'elles venaient de subir en juin 2010 ? Leur peuple avait mené la lutte contre les réformes du gouvernement panaméen qui entravaient la syndicalisation des travailleuses de l'industrie bananière et les politiques d'autonomie des communautés.

Pour trouver la réponse à ces questions, il faut d'abord les poser aux femmes des peuples originaires qui dialoguent avec moi, aux collègues anthropologues, historiennes, philosophes et sociologues, capables d'ouvrir leurs disciplines et de les remettre en question, ou aux voyageuses et journalistes métisses, ou aux communicantes indigènes qui ont su détecter ces pratiques discursives dans leur interactions avec les femmes des peuples originaires.

Le silence des Gnõbes avec moi, ou, plus tard, l'attitude réservée des camarades

de la CONAIE, qui rechignèrent à me répondre, étaient sans appel : c'était le silence de celles qui, pendant longtemps, avaient parlé sans être écoutées.

Volonté farouche de protéger un savoir resté dans l'ombre ? Peut-être, car le silence est aussi une réponse au désir de s'emparer de la parole de l'autre qui anime certaines femmes, anthropologues ou responsables de politiques publiques.

Critique d'un tabou épistémique : l'universalisme

Les réflexions et les lectures de travaux inédits publiés par des penseuses de divers peuples de Notre Amérique m'ont amenée à bousculer certaines évidences : y a-t-il des savoirs qu'il faut absolument connaître ? Pour quelles raisons le féminisme académique considère-t-il que ce qui vaut de façon universelle pour toutes les femmes, c'est ce qui est vécu, expérimenté et pensé à partir d'une certaine région idéologique du monde, celle qui s'identifie avec un Occident en expansion historique²⁷?

Les études réalisées par la Bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui montrent qu'une idée s'est imposée : seules les productions de l'Occident sont universelles²⁸. Cette perception enferme les habitudes, les intelligences, visions du monde, diverses formes de communication dans un monde réduit, spécifique, local, folklorique, en voie de disparition. C'est la logique d'une information qui oriente l'opinion publique vers des formes et des paradigmes culturels hégémoniques. Ainsi, une sorte de « tabou épistémique » se construit, qui vise à empêcher par tous les moyens les peuples indigènes de transmettre toute forme de connaissance susceptible d'être reconnue comme valable pour tous et toutes.

Le tabou épistémique, comme tous les autres, protège une norme établie par une autorité qui ne doit pas être remise en cause. Une norme qui poursuit deux buts : façonner la conduite des femmes et des hommes des peuples soumis grâce à la colonisation ; occulter les mécanismes que la société occidentale met en place pour contenir leur histoires, leurs droits, leurs conceptions du monde et les contrôler.

C'est ce qu'explique l'anthropologue et historienne des religions mexicaine Sylvia Marcos. Pour elle, la marginalisation et les pratiques qui visent à invisibiliser la présence indigène à l'école, dans la société dans son ensemble et même au sein du mouvement des femmes, répondent au besoin d'écartier toute véritable alternative au savoir qui remettrait en question le *statu quo* post-colonial. Pour Marcos, cette situation doit changer et à cette fin, il est nécessaire de s'interroger sur le rôle central de l'Occident pour le féminisme :

Le capitalisme, en particulier sa version néolibérale, qui fait du libre marché un absolu et présuppose une exploitation de la nature vorace et incontrôlée, est l'autre front sur lequel les féministes doivent se battre. Jusqu'au soulèvement zapatiste de 1994, les revendications relatives aux droits des peuples indigènes, ou « groupes ethniques », et les critiques de l'exploitation et la marginalisation dont ils souffraient, brillaient par leur absence dans les mouvements sociaux mexicains. Et de ce fait, la discrimination et le racisme n'étaient pas questionnés dans le contexte socio-culturel et économique du pays. Cette réalité, observable même chez les groupes qui demandaient une justice sociale, a duré trop longtemps. Un tel escamotage était possible parce que la pauvreté et le retard étaient interprétés comme des conséquences des caractéristiques phénotypiques et culturelles des 62 groupes indigènes [...]. Pour revisiter la tradition intellectuelle féministe, « à partir d'en bas, et à gauche », il nous faut bien plus qu'une analyse fondée sur les références et les critères épistémiques qui ont toujours cours. Il nous faut une épistémologie féministe décolonisée²⁹

Esthétique, philosophie, savoirs et racisme

Il y a un certain temps, Eli Bertre, philosophe mexicain dont le champ de recherche est l'esthétique féministe, a consacré une part importante de sa réflexion à la dénonciation de la division entre art et artisanat. Ce qui entre en jeu, à son sens, ne relève pas de critères esthétiques. Pour elle, cette différenciation est une construction rendue possible par un fétichisme des arts plastiques partagé par les galeristes, les universités et la critique.

Pour faire bref, elle dit que les artisans, ce sont les femmes et les indiens, c'est à dire ces gens dont on ne veut pas parler, dont le travail ne mérite pas une analyse

théorique parce que on ne leur reconnaît pas une capacité créatrice, innovatrice, transformatrice propre. D'où les efforts déployés pour construire des théories qui mettent en avant le caractère répétitif de leurs œuvres, et leur peu d'intérêt artistique³⁰.

Parce qu'elle voit l'esthétique comme une catégorie culturelle, Bartra rejoint le philosophe équatorien Claudio Malo González, pour lequel : « Les critères mis en avant pour évaluer les mérites ou faiblesses d'une œuvre d'art sont élaborés dans des académies qui, au-delà de la diversité des approches, partent des mêmes normes de base pour établir des jugements de valeur, des normes qui ne prennent pas en compte les processus d'expression esthétique populaires »³¹.

Eli Bartra et Claudio Malo s'attellent à une tâche de la philosophie latino-américaine qui n'a pas été la priorité des philosophes masculins. Notons cependant qu'un philosophe comme le Péruvien David Sobrevilla a souligné l'importance d'une telle démarche lorsqu'il déclarait que : « la distinction entre une œuvre d'art et l'artisanat, et par conséquent, entre l'artiste et l'artisan [...] ne doit en aucun cas aboutir à l'éviction de l'artisanat du champs esthétique ; ni à la dévalorisation de l'artisan par rapport à l'artiste »³².

Un travail de décolonisation que le philosophe argentin Gustavo Cruz résume en quelques mots : il faut rendre compte d'une relation entre les processus de production et des sujets créatifs, pour expliquer notre esthétique impure à partir de leur propre histoire.³³

Ces esthétiques se réfèrent à la réalité, à la politisation réelle des sujets individuels et collectifs, et on ne peut pas les appréhender à partir de l'intérieur ou de l'extérieur d'une culture, car toute frontière entre les cultures indigènes et non indigènes en Amérique est une barrière épistémique.

Horacio Cerutti Guldberg, est un autre analyste, qui a affirmé la nécessité d'une action-réflexion sur des réalités superposées ou «impures », à partir d'un point de vue philosophique visant la transformation de la réalité (une tendance propre à la tradition philosophique de Notreamerique). A la fin des années 90, dans *Filosofía*

desde Nuestra América, il soutenait que nous ne comprenons notre réalité que lorsque nous pouvons construire les moyens d'y accéder. Mais nous ne devons pas oublier que ces moyens sont en partie donnés, et en partie à construire. Et l'on pourrait donc dire que le moyen d'appréhender la réalité est la langue, qu'elle est donnée, mais que son utilisation exige de nous une grande compétence³⁴.

Comme son professeur et interlocuteur, Arturo Andrés Roig³⁵, Cerutti a recours à l'analyse esthétique, dans le domaine littéraire qui est le sien. Il voit les métaphores comme des médiations culturelles, nécessaires pour comprendre que le domaine du réel échappe au découpage disciplinaire. Nous devons justement nous détacher de ce que les disciplines ont construit pour appréhender ce réel, et passer par les médiations de l'utopie, du mythe, de la poésie et du conte³⁶.

Cette idée qu'il faut redonner de l'importance à l'expression métaphorique pour la construction d'une identité peut se rapprocher du travail sur l'oralité esthétique du philosophe et chroniqueur mexicain Gustavo Ogarrio. Il parle de l'importance du « bien dire » pour bien signifier, dans un contexte où l'objet livre n'a pas de valeur symbolique, n'est pas le contenant de la vérité à révéler³⁷. Nous pourrions voir ainsi que le récit, en tant que parole qui révèle des connaissances, à l'oral comme à l'écrit, pas seulement dans la littérature, permet d'encoder une réalité complexe³⁸.

L'espace mythique pourrait alors également révéler la colonialité véhiculée par la christianisation forcée (en particulier le caractère patriarcal et coercitif du contrôle des femmes et de la sexualité) et retrouver son statut de récit explicatif de la réalité.

María del Rayo Ramírez Fierro, élève de Cerutti, a étudié les utopies philosophiques et politiques de Simón Rodríguez, Severo Maldonado et Francisco Bilbao. Pour elle, ces pensées de la Modernité américaine sont au fondement (au sens métaphorique de « jeter les bases », de « construire les fondations ») de la pensée utopique que développeront les descendants de créoles dans l'Amérique indépendante ; comme du processus de libération des structures scolaires,

chrétiennes, autoritaires et *jusnaturalistes*³⁹ propres aux pensées européennes venues d'Espagne avec les personnes, les ordres religieux et les prescriptions royales relatives à l'éducation. A partir de l'analyse de ce qui a rapport à l'utopique (je dis bien l'utopique, pas seulement l'utopie comme énonciation, c'est à dire ce qui est visé par la démarche de transformation née de la théorisation elle-même), Marie de la Rayo Ramírez se lance dans l'étude des éléments mythiques (narratifs et iconiques) de la pensée andine, y voyant les possibles fondements d'une façon moderne de philosopher dans Notreamerique⁴⁰.

Ces fondations, ou fondements théoriques, n'ont pas été reconnus par la philosophie académique en Amérique, si ce n'est dans les universités interculturelles indigènes, qui ont fleuri lors de la dernière décennie, là où existait un mouvement indigène doté d'un certain pouvoir politique. Ce sont des maisons d'études et des espaces de dialogue des peuples indigènes, qui leur permettent de se reconnaître entre eux, de poser leur droit à une éducation propre, dans leur langue et à partir de leur cosmovision. L'exemple le plus représentatif est celui l'université Amawtaywasi, terme qui signifie en kichwa « maison ou temple de la sagesse ». Son programme éducatif a été élaboré dès 1996 et mis en œuvre en 2004 par la Commission nationale indigène équatorienne. Mais il faut également mentionner les universités interculturelles indigènes du Cauca, en Colombie, et les villages du sud de Guerrero, au Mexique (Nahuas, Tlapanèques, Mixteques, Amusos et Afromexicains)

Matrices et façons d'être femme

Grace au bagage théorique de ces penseuses et penseurs, aux dix années passées à dialoguer avec des activistes, sociologues, anthropologues, historiens, artistes et écrivains féministes d'Amérique latine, j'ai pu m'approcher, écouter et lire ces femmes indigènes qui sont allées étudier dans les universités de Notre Amérique et celles que leur communauté reconnaît comme penseuses, créatrices, leaders, guides spirituels, artistes et organisatrices de pratiques cognitives et discursives, c'est-à-dire celles qui, dans un contexte occidental, seraient définies comme des intellectuelles. Certaines sont membres du conseils des Anciens et des Anciennes de leurs peuples ; d'autres sont des jeunes urbaines, enfants des migrations forcées dues l'appauvrissement des campagnes, à la violence militaire et

paramilitaire ou à la dévastation écologique de leur habitat ; d'autres encore sont des chercheuses, elles ont tiré profit des écoles locales et défient aujourd'hui le racisme académique des institutions où elles ont réussi, au prix de beaucoup d'efforts, à entrer pour obtenir masters et doctorats ; et d'autres, enfin, sont des paysannes en discussion avec des environmentalistes et des écologistes, ou des mères qui remettent en question les pédagogies traditionnelles et officielles, des artisanes, des femmes qui ont des responsabilités dans leurs communautés, des enseignantes bilingues et des survivantes qui critiquent la répression dont leurs peuples ont été victimes.

Je n'ai pas l'intention d'interpréter les croyances, les attitudes, les systèmes d'interprétation et les sexualités des femmes des peuples et des nations autochtones, c'est à elles de le faire. Je souhaite faire une place, dans une histoire plurielle de nos idées féministes américaines, aux contributions de ces femmes. Elles interprètent la réalité à partir des connaissances produites par leur culture, et grâce un dialogue interculturel avec les autres, dans la tension d'un effort libérateur et critique, propre à la philosophie et aux modes de rébellion des femmes.

Lorsque, vers 2006, j'ai commencé à faire des recherches sur les perspectives, les contributions et les races laissées par la pensée des intellectuel.le.s des peuples autochtones dans les réflexions-actions, j'ai constaté que leurs pensées n'avaient pas la place qu'elles auraient du avoir dans la réflexion théorique latino-américaine.

Bien sûr, j'ai appris avec les rares universitaires du Mexique et du Guatemala qui ont choisi de vivre et de lutter politiquement aux côtés des femmes mayas. Au Mexique, Margara Millán, lorsqu'elle s'est installée au Chiapas et a vécu avec des femmes à San Cristóbal de Las Casas, a fini par remettre fortement en question l'idée des « droits des femmes », au vu de leur corrélation avec le discours global du développement, en les repensant à partir de la culture qui les revendique⁴¹. Au Guatemala, Ana Silvia Monzón, grâce à sa « conversation » ininterrompue avec les intellectuels et artistes Mam, Q'eqchi'és et Kaqchikel, a commencé à réécrire l'histoire à partir des actions de toutes les femmes. Toutefois, la plupart des universitaires blanches et blanchisées, elles, connaissaient l'existence une

réflexion féministe indigène, et ne la considéraient pas comme une pensée en soi, mais y voyaient plutôt le signe d'un changement dans des structures définies à partir de ces mêmes universités.

Dans de rares projets de recherche participative, des féministes ont débattu d'idées et de représentations des rôles sexuels issues d'un univers étranger aux définitions de couple, amour, corps, liberté sexuelle, individualité et d'égalité des Occidentaux ⁴².

Si on consultait la littérature sur le sujet, on avait l'impression que la représentation des femmes de peuples originels était la chasse gardée d'anthropologues et de féministes non autochtones, venant du Mexique, Guatemala, de Bogotá ou de Sao Paulo, voire des États-Unis ou d'Europe. Ces dernières, du fait de leur préjugés d'universitaires, peignaient un tableau sombre des femmes indigènes : ces dernières apparaissaient comme un groupe social manquant de tout, marqué par une éternelle pénurie, victimes de la violence, du retard, de la pauvreté, du manque d'éducation et d'accès au bien-être. Des corps incapables de se libérer sexuellement, inconscients de l'exploitation qu'ils subissaient. etc. Parfois, ces spécialistes s'enthousiasmaient d'une façon déplacée ; par exemple, lorsqu'elles évoquaient l'existence d'un présumé matriarcat des Zapotèques de l'isthme de Tehuantepec, matriarcat dont les Zapotèques elles-mêmes pourtant niaient l'existence ⁴³.

Que nous apprennent les expériences des Mayas de l'armée zapatiste au Mexique ? Ou l'obtention d'un statut d'autonomie par les peuples indigènes de la côte atlantique du Nicaragua ? L'autonomie gouvernementale défendue par les Kunas du Panama depuis 1925 ? Le projet d'État plurinational de la CONAIE en Équateur ? Les droits accordés par la Constitution de 1991 aux peuples indigènes de Colombie ? La résistance tenace des Aymaras du Chaparé bolivien ? Les programmes pédagogiques des Mixes au Mexique ? Le refus farouche d'être intégrés des Mapuche chiliens qui revendiquent leurs territoires ? Et les actions destinées défendre leur système écologique des 180 peuples amazoniens brésiliens ?

Une volonté, qui se traduit dans des actions politiques régulières, un désir

d'autonomie, un projet de démocratisation durable des relations interculturelles et une façon de penser qui rend compte d' un immense effort de transformation de la société, même si le processus est encore inachevé⁴⁴.

Les femmes sont partie prenante des mouvements autonomes des peuples autochtones ; elles s'assument en tant que membres actifs de leurs peuples, elles sont solidaires, s'identifient d'abord avec leur peuple. Ainsi que le souligne constamment Julieta Paredes, « tous les peuples sont composés à 50% de femmes, tous les peuples sont composés à moitié de femmes ». Dans ces conditions, pourquoi le féminisme ne reconnaît-il pas les idées des femmes indigènes comme un des éléments de la réflexion sur la libération des femmes ⁴⁵?

Certains éléments culturels hégémoniques sous-tendent l'interprétation féministe des expériences et des idées des femmes ; ils sont marqués par une conception de l'autonomie et de la liberté propre au monde occidental, et renvoient à l'existence un sujet d'action historique⁴⁶.

Ce n'est qu'au XIXe siècle, avec le féminisme, que le sujet de l'histoire a acquis un sexe. Puis, dans la seconde moitié du 20ème siècle, une certaine critique des projets d'émancipation de la Modernité a tenté de faire disparaître ce sujet dans de confuses politiques de l'identité basées sur les immanquables valeurs du capitalisme mondial occidental. Elles ne déconstruisaient pas en profondeur la relation - un lien moderne, en fait - entre l'idée de sujet et celle d'individu/e.

L'individu/e de la modernité émancipée est un être socialement discipliné, qui contrôle son corps et ses émotions, et qui n'entre en relation avec l'autre que pour des raisons pratiques, qu'elles soient éthiques ou politiques. L'individu/e ne pourra jamais douter de sa subjectivité (individuelle), qui est aussi son identité (individuelle), car il /elle conçoit les personnes autour de lui /elle comme des autres, des étrangers. Ainsi, il/elle se comprend en tant qu'individu/e, est libre en tant qu'individu/e, agit en politique et n'a de rapport avec d'autres individu/es que parce qu'ils sont des individu/es. C'est-à-dire, si il/elle n'est pas individu.e, il/elle n'est pas sujet.e. Une partie importante du féminisme renvoie à ce caractère moderne et émancipé du sujet féminin⁴⁷.

Une question se pose alors : ces sujets collectifs, organiquement liés, qui apparaissent dans des pensées indigènes mettant au même niveau d'interaction l'individu, sa communauté, son environnement et le cosmos, qui sont-ils ? Quelle place doit-on leur donner ?

Le récit de l'expérience philosophique vécue par Carlos Lenkensdorf lorsqu'il a partagé sa vie avec des femmes et des hommes Tojolabal du Chiapas m'a beaucoup appris. En particulier parce qu'il révèle l'existence d'un sujet de réflexion non centré sur l'individu, un sujet collectif, lié à l'expérience vécue, fluide : un *tik* qui pourrait être traduit par « nous », pour autant que ce « nous » comprenne les animaux, le monde végétal et le monde minéral dans son devenir. C'est-à-dire que dans le *tik* est présente cette nature que la culture occidentale a objectivé (à travers ses langues et ses pratiques économiques)⁴⁸

A la différence du sujet cartésien qu'incarne l'individu occidental moderne - identique à lui-même, central, séparé de la nature, immobile, incapable de se transformer, fixe-, le *tik* Tojolabal est un sujet non essentialiste, en devenir, c'est-à-dire qu'il est posé à partir l'interdépendance entre les personnes-sujets qui font d'une communauté une réalité⁴⁹.

Faire partie d'une communauté implique que la liberté de chacun passe par la reconnaissance des autres comme des égaux qui ont besoin du travail de l'autre : écouter, comprendre et respecter la parole de ceux qui vivent dans le lieu collectif implique de la comprendre même si on ne partage pas le même avis ; cela veut donc dire ne pas essayer de mettre l'autre en difficulté, ne pas occulter certaines choses, de ne pas porter la contradiction, en bref, de ne pas essayer de contrôler l'autre.

Dans les cours-dialogues du regretté professeur Lenkensdorf, enseignant de l'Université Nationale Autonome du Mexique, j'avais cédé à la séduction d'une idée : la communauté avait une expression originale, nécessairement solidaire, et dans les communautés indigènes actuelles elle agissait comme un contre-pouvoir face au sujet individuel hégémonique. C'était une idée tentante pour une féministe qui rejetait l'idée d'un seul modèle d'être humain et de société. Cependant, il y avait ces récits de femmes, issues des peuples très divers, dont les

peuples mayas du Mexique et du Guatemala, que j'avais entendues. Elles racontaient que les fameuses solidarité et complémentarité entre les membres de la communauté étaient en fait asymétriques entre hommes et femmes.

Lorsque j'ai entamé le dialogue avec certaines leaders nasa, j'ai réalisé que cette asymétrie transcende la participation politique. Les femmes nasa ont conquis leur place de leader politique, en renforçant leur présence dans l'organisation sociale de leur peuple, grâce à une lutte de plus de quarante ans contre un État colombien qui les a rendues invisibles afin de mieux les déposséder de des territoires et des droits. Compte tenu de cette histoire récente, elles sont les plus ardentes avocates d'une complémentarité supposée totale entre les femmes et les hommes ; toutefois, elles reconnaissent qu'il leur faut surmonter la « préférence » culturelle pour les hommes dont elles souffrent au niveau matériel et spirituel.

Comment construire une préférence ? À partir de l'endroit même où se construit l'asymétrie ? Comment ne pas l'universaliser en la détachant de ses racines culturelles ? Comment ne pas perdre ainsi la corporéité de la parole qui s'énonce ? Et la spiritualité propre à la vision du monde de son peuple ?

Le catholicisme a été un vecteur de répression sexuelle ; il a fait incorporer une morale d'interdits sexuels, en imposant ou en renforçant une idéologie patriarcale qui pèse sur toutes les relations entre les sexes et au sein des sexes. Cependant, ne l'oublions pas, pour que le catholicisme diffuse sa misogynie, il fallait que la culture antérieure l'accepte, l'intègre à sa Weltanschauung. Aujourd'hui, la violence domestique existe dans presque toutes les communautés et on en parle aussi peu que du viol, de l'inceste, de l'abandon et du harcèlement sexuel. À côté de cela, les femmes ont tendance entrer en concurrence les unes aux autres, pour décrocher la place de celle qui correspond le mieux à l'idéal féminin patriarcal. C'est quelque chose que l'on observe dans tous les groupes sociaux conservateurs à l'Ouest, et pas seulement chez les indigènes christianisés.

Tandis que j'essayais de discerner le caractère collectif du sujet communautaire, Gladys Tzul Tzul⁵⁰ m'a interpellée sur l'originalité ou « l'ancestralité » de la communauté. Pour la théoricienne K'iche, la communauté renvoie autant à la violence coloniale qu'aux gouvernements créoles, puisqu'elle était - et demeure -

la forme d'organisation sociale de la vie et la production alimentaire issue de la destruction des formes antérieures de gouvernement. Pendant l'ère coloniale, elle était devenue un lieu ambigu, celui qui permettait de survivre, mais aussi celui qui vous enfermait. Aujourd'hui, si la communauté apparaît comme « la » forme indigène de gouvernement, c'est parce qu'elle pense agit, crée de la richesse et manifeste consciemment le désir d'établir un lien mythique et rituel et une continuité entre le passé ancestral et le présent. Néanmoins, les communautés vivent un enfermement défensif qui produit marginalisation et répétition.

Avant l'invasion territoriale de l'Amérique, la communauté n'était pas **le** terreau des différentes cultures et sociétés d'origine, car ces dernières avaient des formes d'organisation politique diverses. En Abya Yala, il y avait des sociétés sans classes, qui ne construisirent pas des œuvres monumentales (c'était le cas de la plupart des chasseurs-cueilleurs nomades, ainsi que de quelques peuples agraires semi-sédentaires, comme les Guarani et les Mapuche) ; mais il y avait aussi des gouvernements urbains, des territoires « nationaux », des royaumes et même des empires (certes différents des empires européens et asiatiques) qui prélevaient des impôts à d'autres peuples.

La méconnaissance des formes d'organisation politique de personnes dont les ancêtres avaient d'autres manières de faire de la politique et de s'organiser que les autorités coloniales, et les interactions qui ont eu lieu entre ces ancêtres et les rois, vice rois espagnols ou l'idéologie catholique hégémonique, nous a conduit souvent minimiser le rôle des aristocrates, des commerçants et des élites indigènes dans les luttes pour l'indépendance américaine. Qui étaient, qu'ont revendiqué pour leur peuple des dirigeants comme Tupac Amaru et sa complice et épouse Micaela Bastida, Juan Santos Atahualpa y son fils Josecito, Atanasio Tzul et son épouse Felipa Tzoc, Túpac Katari et Bartolina Cisa⁵¹ ? Pourquoi purent-ils disputer le pouvoir des Blancs ? A partir de quel degré de reconnaissance sociale commencèrent-ils à agir. Où situaient-ils l'origine de leur lignée ? Quelle était la représentation politique du couple et des relations familiales et comment la complémentarité des sexes fonctionnait-elle ?

Face à la batterie de questions que ma jeune amie Gladys Tzul Tzul m'a posées, dans la forêt du Cantón Paquí, sa communauté de Totonicapán, je me suis alors

souvenue de certaines nuits où, avec Melissa Cardoza, une poète féministe hondurienne noire, nous écoutions les souvenirs d'enfance du peintre zapotèque Oscar Castillo. Il nous parlait du *cacique* de Zaachila qui, le matin, partait à cheval pour percevoir les impôts auprès de ses administrés⁵². Peu de temps après, la poétesse péruvienne Violeta Barrientos m'avait parlé des mariages arrangés entre les descendants des familles inca avec des membres de la famille d'Ignace de Loyola, ou des écoles de l'élite coloniale où furent éduqués les enfants de la noblesse inca jusqu'au soulèvement de Tupac Amaru. C'est après la rébellion que les rebelles furent identifiés en tant « Indiens » et plus en tant que « nobles ». Je me suis aussi souvenue de mes propres réflexions, du personnage d'un de mes romans, le premier capitaine métis de la Nouvelle-Espagne, Miguel Caldera, fils d'un simple soldat et une *guachichila*. Je m'étais demandé pourquoi il n'avait pas été choisi pour mener l'expédition conquérante au Nouveau-Mexique, alors qu'il avait fondé San Luis Potosi et « pacifié » la route de Mexico à sa ville natale de Zacatecas, pourquoi le vice-roi avait choisi pour ce faire un autre *mestizo*, rejeton d'une fille de Moctezuma et d'un très riche propriétaire de mine d'argent du Zacatecas⁵³. Ces souvenirs m'ont fait réaliser que j'avais oublié d'étudier les arrangements des pouvoirs dominés avec le pouvoir colonial ; j'avais oublié que ces arrangements, comme le soutient Gladys Tzul Tzul, s'appuyaient sur deux institutions patriarcales ancestrales, qui avaient été réinventées et ré-affirmées dans les communautés grâce aux règles imposées à l'époque coloniale par l'église catholique et la famille.

Pour ce qui est de l'expression de l'affectivité, de la sexualité ou des idées des femmes dans une communauté, peut-on mettre sur le même plan la famille républicaine, la religion catholique ou le néo-protestantisme (ce qui revient au même ici) et les espaces d'interaction propres aux cultures qui ancrent leur vision de la réalité matérielle dans la dualité ? Cette question de Gladys a fait capoter ma représentation idéalisée de la complémentarité des sexes dans une communauté ; la lecture de Lenkensdorf, m'avait amenée à voir la communauté comme le lieu où les femmes vivent sur un pied d'égalité avec hommes (le lieu du *tik* où « nous sommes tou.te.s éga- ux-les, nous sommes tou.te.s des sujets, nous avons tou.te.s une voix »), entre autres parce que leur présence dans les assemblées communautaires était indispensable pour dégager un consensus.

Religions, domination et colonialité dans la construction du système de genre

Les religions dominantes adaptent toujours leurs codes de conduite au capital symbolique hérité de la culture antérieure. Le christianisme catholique misogyne qui s'est imposé avec la conquête a aggravé le côté patriarcal des communautés k'iche dont nous parle Galdys Tzul ou d'autres cultures nationales, entre autres en survalorisant les lignées masculines ; entrer en contact avec des femmes et des hommes des peuples Nahua du Mexique central, des Quechuas du Pérou ou autres encore permet de le mesurer. Sur le plan pratique, le prêtre du catholicisme est un homme, et sur le plan symbolique, sa divinité s'incarne dans une figure masculine, accompagnée d'une figure féminine de rang inférieur, une femme et mère miséricordieuse, mais asexuée et vierge.

Dans de nombreuses parties de l'Amérique, la misogynie catholique, depuis une quarantaine d'années, s'est parée d'atours évangélistes, (ou protestants pour simplifier). Les différentes églises néo-évangélistes ont eu un fort impact sur la plupart des peuples indigènes d'Abya Yala. De nombreux peuples christianisés ont connu un processus accéléré de conversion. Parmi les peuples mayas du Chiapas et du Guatemala, jusqu'à 60 % de la population appartient aujourd'hui à une église chrétienne qui n'est pas catholique.

Les églises néo-évangéliques exercent un contrôle sur la spiritualité des gens, elles ont tendance à valoriser leur volonté, la question de leur salut personnel et à rejeter le côté communautaire qui s'était maintenu dans le catholicisme. Alors, bien sûr, d'un côté, de nombreuses femmes sont heureuses quand leur mari se convertit, car leur nouvelle église exerce un contrôle sur les personnes, imposant une certaine sobriété et un renoncement à l'alcool, ce qui entraîne une baisse de la violence domestique.

Mais de l'autre, elles perdent la sociabilité publique liée à l'organisation des fêtes patronales, à leur économie et elles ne participent plus aux décisions collectives, perdant ainsi le contrôle sur cette sphère publique qui a toujours été entre les mains des femmes indigènes, la sphère sociale.

Le christianisme néo-évangélique modifie les formes de comportement social des peuples Abya Yala, notamment en démantelant rapidement les structures indigènes et il contribue efficacement à l'élimination des propriétés communales. Il réalise une forme de Reconquête en encourageant des pratiques qui permettent de contrôler leur production et leur consommation, en mettant en avant l'image d'un homme et d'une femme « chrétiens » qui ne gaspillent pas le produit de leur sueur en dehors de leur famille nucléaire et de l'église d'appartenance, qui ne perdent le contrôle de leurs actions à aucun moment de leur vie ?

Selon Rita Laura Segato, dans ces conversions massives, il faut voir des manifestations d'autonomie comme une rupture avec la tradition coloniale et la privation de parole. En effet, le catholicisme, aussi tolérant soit-il envers les plus anciennes formes de culte de la terre et certaines représentations de la dualité primordiale, est intensément lié aux histoires nationales, pas seulement aux histoires coloniales. Même lorsqu'il est critique, voire révolutionnaire, il s'adresse toujours à l'autorité, il reste dans l'arène nationale, sa protestation vise l'État et ses institutions officielles. La conversion à une religion évangéliste semble donc permettre une rupture avec la chaîne d'oppression républicaine : « Les convertis s'emparent d'un discours légitimant qui les soustrait à l'univers qui les subordonne et les dote de prestige et d'autorité morale»⁵⁴.

Dans certains pays, les textes sacrés ont été traduits dans les langues vernaculaires, cela redonne une utilité et une capacité de création conceptuelle aux « langues qui établissaient et reproduisaient des modèles conceptuels pour traduire les tensions et les alliances typique de l'interaction sociale⁵⁵ » que les politiques républicaines de blanchiment ont tenté de faire disparaître. L'évangélisation se traduirait donc par un rejet du répertoire symbolique associé à l'État - sa sociabilité et ses fêtes, qu'il s'agisse des beuveries ou de l'interdiction de parler sa langue - et une nouvelle forme de continuité de la communauté indigène en tant qu'unité sociale, liée aux travaux, aux rencontres pour la prière, à la solidarité que les convertis se manifestent entre eux.

Je pensais que les églises néo-évangéliques renforçaient la division entre les sexes et la hiérarchie misogyne qui sont caractéristiques du catholicisme, et avait été imposées aux femmes avec la colonisation. Mais j'ai découvert en écoutant la

féministe Kaqchikel Aura Estela Cumes Simón, issue d'une famille protestante du Guatemala, que l'habitude de parler à l'église avait donné un rôle important aux femmes indigènes néo-évangélistes, une confiance en elles qu'elles n'avaient pas connue lorsque le catholicisme était hégémonique⁵⁶.

Cependant, les nombreuses Nahua, ñañús, Zapotèques du Mexique, les Lencas en luttant contre le coup d'État au Honduras, les Nasas colombiennes, les Quechuas et la plupart des Guaranis du Paraguay, Argentine et Brésil, lorsque j'ai discuté avec elles, m'ont toutes permis de constater que le christianisme, qu'il soit catholique ou néo-évangéliste a toujours un côté patriarcal. Et d'ailleurs, ces traits sont également présents chez des peuples qui ne se sont pas convertis au christianisme, comme les Wurrárika au Mexique, les Bri bri, les Gnöbe et les Kuna d'Amérique centrale, les Wayuu et les Shuar de Colombie et du Venezuela, les Mbya-Guarani et les Mapuche en Amérique du Sud. Ils ont protégé, en conservant leurs religions, les anciennes connaissances transmises de génération en génération, ont du toujours plus s'éloigner des centres d'interaction sociale, mais malgré cela, ils ont été influencés par certains de leurs préceptes ou pratiques, notamment pour ce qui a trait à la domination masculine.

Le christianisme est une idéologie religieuse qui observe deux poids et deux mesures en matière de sexualité. Les Jésuites ont inculqué aux hommes l'idée de leur suprématie, ils leur ont parlé de « l'instinct » de propriété des femmes, du caractère amoral de la liberté sexuelle⁵⁷. Avant eux, les Franciscains⁵⁸ avaient refusé d'éduquer les femmes de la noblesse mexicaine, parce qu'elles étaient des femmes, mais ne s'étaient pas privé d'imposer à toutes les femmes indigènes le port de chemises qui cachaient leurs seins. Les Dominicains, plus respectueux du droit des Indiens à leur propre « gouvernement », ne considéraient pas pour autant que l'égalité entre les hommes et les femmes fut souhaitable, ni profitable en quoi que ce soit .

Au Mexique, les femmes Wiryrian et Lacandones qui ne se sont pas converties à une forme ou une autre de christianisme, ont conservé en les transformant une religion et un culte d'origine précoloniale, femmes Bri bri du Costa Rica, les Kunas du Panama, les Mapuches au Chili et les Ashaninka en Amazonie péruvienne, par exemple, sont sûrement moins obsédées par le mariage que les

femmes christianisées, elles n'attachent pas autant d'importance à la virginité, et elles jouent un certain rôle dans la perpétuation des pratiques et la prise de décisions collectives. Cependant, elles ont dû façon de s'habiller et cacher leur corps, soit qu'elles obéissent de fait aux injonctions des missionnaires qui sont entrés en contact avec leurs communautés, soit qu'elles veuillent se défendre de possibles agressions sexuelles lors de leurs contacts avec les métis de leur entourage. En d'autres termes, le système de genre occidental a également atteint la vie quotidienne des femmes non christianisées et il fait partie de l'organisation communautaire. Ou encore, il a renforcé les systèmes de genre fortement patriarcaux comme ceux des Gnöbes, chez lesquels la religiosité traditionnelle met en avant les divinités masculines, accorde aux forces féminines un rôle subalterne, et a normalisé le statut de femmes-marchandises troquées entre des familles d'hommes.

Au Guatemala, j'ai lu *Tejidos que lleva el alma*⁵⁹, un recueil de souvenirs et réflexions de femmes Mam, K'iche's, Kaqchikel et Q'eqchi'es, survivantes des viols commis par des ennemis reconnus de leur peuple. Elles y interprètent le crime qui a été perpétré contre leur corps et leur intégrité physique comme une atteinte à l'honneur de leur communauté. Cela m'a montré de façon évidente que le processus éducatif qui conduit les femmes à partager avec les hommes les références de leurs cultures sur la place subalterne qu'elles occupent et qu'elles sont chargées de reproduire, les exproprie leurs corps, en les transformant en ennemis.

C'est la communauté, la communauté de femmes et d'hommes d'idéologie catholique, construite pour résister au colonialisme, qui intervient, donne son avis, prend des décisions et punit les femmes suivant qu'elles sont capables de réserver leur corps à un seul homme ou qu'elles enfreignent, volontairement ou sous la contrainte, cette norme qui guide leur comportement.

Différentes façons d'être homme ou femme. La jonction patriarcale

Les conceptions du monde des femmes ne sont pas les mêmes dans tous les peuples autochtones. Dans toutes ces cultures, il existe des soubassements et des

superstructures, qui se sont formées au cours de l'histoire, et font varier les relations entre le masculin et le féminin, éliminant certaines possibilités au profit d'autres. Les cultures matrilineaires, patrilineaires, tolérantes avec les sexualités non reproductives, les cultures misogynes, celles où un sexe ne l'emporte pas sur l'autre, celles qui sont fortement patriarcales, celles où les rôles économiques sont interchangeables ou exclusifs, toutes sans exception, ont été soumises par le christianisme. Pour autant, elles ne partageaient pas une conception unique de la féminité ou masculinité. Ces différences s'expliquent essentiellement par les particularités de leur histoire pré-colombienne, puis, coloniale, puis, celle, récente, de leur réinvention dans le cadre national.

La dirigeante Lenca Berta Cáceres repère clairement le lien entre racisme, sexisme et classisme au Honduras. Peut-être parce qu'elle appartient à une communauté qui s'identifie avec l'histoire du *cacique* Lempira, lequel affronta les Espagnols au XVI siècle, retardant ainsi la conquête du territoire, ou peut-être parce qu'aujourd'hui, elle s'est impliquée dans des organisations politiques pour résister au coup d'état du 28 juin 2009, et défendre les forêts et les rivières, l'autonomie des peuples indigènes, ou l'opposition à la construction de barrages hydroélectriques ou encore une culture de la santé holistique :

Pour nous, construire une réflexion, et surtout une pratique féministe de la vie organisationnelle à partir de notre expérience de Lencas a été difficile. En effet, nous sommes tellement imprégnées de ce patriarcat et ce machisme qui irriguent tout la société, au niveau de la famille et de l'organisation qu'ils nous semblent aller de soi. Déconstruire un tel édifice est vraiment un défi. Je crois que lorsque la pensée de l'émancipation totale des femmes lenca cogne contre la domination, pas seulement celle du capitalisme et du patriarcat mais aussi la domination raciste, ce qui se produit ressemble à un tremblement de terre. Et c'est encore plus complexe lorsque nous, les femmes, agissons à l'intérieur d'organisations mixtes, parce que nous sommes confrontées au défi de travailler dans une organisation indigène mixte et de lutter la domination patriarcale tous les jours. A mon avis, c'est seulement lorsque nous comprenons que nous ne pouvons pas nous contenter d'affronter le capitalisme et le racisme, mais devons aussi démanteler le patriarcat, que nous voyons vraiment où nous en sommes. Où en est le développement de notre organisation, et jusqu'où nous avons avancé sur la voie de la dignité humaine. Car d'après moi, si nous ne concevons pas cela, si

nous ne le comprenons pas, il n'y aura pas d'avenir pour la dignité humaine sur la planète. Le cas de la lutte que nous avons menée au sein du COPINH [Coordination des peuples indigènes du Honduras] est à cet égard exemplaire. Depuis sa création, elle s'est fixé un but : lutter pour la défense des droits des femmes, pourtant, nous n'avons jamais participé à un atelier de théorie féministe, nous n'avons jamais lu de livre là dessus, rien... C'était un besoin qui est apparu au sein du groupe, qui était mixte. Et ce fut l'un des objectifs que nous nous donnâmes, à côté de la lutte pour la défense de la forêt, de la territorialité, de la culture même du peuple Lenca. Je pense que cela tient aussi, et c'est la réalité, à la compréhension de nos origines, de l'expérience de vie qui est la nôtre. En ce qui me concerne, je viens d'une famille où il y a beaucoup de femmes, des femmes indigènes lenças. Maman, mes grands-mères et mes arrière-grands-mères avaient aussi cette pratique... Elles étaient sages-femmes, guérisseuses, et beaucoup d'entre elles ne se marièrent pas, même si à l'époque, vous savez, une femme qui ne se mariait pas, c'était mal vu. Et elles vivaient plus de cent ans. Les femmes, qui ne se mariaient pas, vivaient plus longtemps parce qu'elles étaient soigneuses. Maman est sage-femme et elle a été guérisseuse. Je pense que cette expérience de vie m'a donné une histoire ; maman étant sage-femme, elle s'occupait beaucoup des femmes Lenca parce qu'elles ne pouvaient pas se payer un médecin ; d'ailleurs, au début, il n'y avait pas de médecins ici. On dit qu'elle a traité plus de quatre mille enfants, et nous avons donc vécu au milieu d'amies indigènes. Maman a une relation d'amitié avec des *comadres*,⁶⁰ elle est la marraine de nombreuses filles. Son histoire nous a aidés à lutter pour que toute la réalité des femmes s'impose d'une certaine manière dans notre espace organisationnel et collectif, qu'elle ne reste pas dans l'ombre. Nous parlons de la dignité de toutes les femmes, qu'elles soient indigènes ou non ; nous devons en finir avec les formes d'injustice économique, culturelle, environnementale, politique mais aussi avec toute ces agressions, cette violence et cette domination que subissent les femmes. On ne peut pas mener ces luttes séparément, c'est essentiel d'en avoir conscience : on ne peut pas les dissocier, les composantes de cette triple domination sont liées, on ne peut pas s'occuper de la question raciste par exemple, et reporter à plus tard la lutte contre le patriarcat ; on ne peut pas dire : la justice pour les femmes, on s'en occupera plus tard, après le triomphe de X pouvoir. Si nous ne prenons pas en compte les trois composantes, raciste, patriarcale et classiste de la domination, nous reproduirons une fois de plus l'histoire même que nous voulons déconstruire.

Je crois que pour des femmes indigènes, le défi est plus grand que pour les femmes urbaines, parce que injustice, discrimination et racisme s'additionnent. Par exemple, dans cette ville, avant l'arrivée du COPINH, elles ne pouvaient pas vendre sur les trottoirs près des centres commerciaux, une femme indigène n'avait jamais porté plainte contre son mari, à la radio ou au tribunal, elle n'avait jamais participé à la lutte collective pour la terre.

Nous avons pu alors constater la puissance de cette action collective d'organisation, de lutte pour la libération, qui rend visible tous les aspects de la réalité vécues par les femmes, du racisme à la discrimination en passant par l'injustice économique, sociale et politique. Le premier effet de la lutte de la COPINH, nous l'avons vu lorsqu'une femme est allée dénoncer les agissements de son mari à la radio. Elle a révélé qu'il la battait, ne l'aidait pas économiquement, et faisait de même avec sa maîtresse. C'était une forme de solidarité entre les femmes, elles disaient aux autres quel homme ne leur convenait pas⁶¹.

La misogynie comme haine à mort des femmes et comme arme de destruction de leurs solidarités

En décembre 2009, l'anthropologue d'origine américaine Claudia Harris, professeur à l'université l'ENAH du Chihuahua⁶², et qui a vécu pendant des années avec des femmes des communautés guajiras du sud du Chihuahua, a participé à la première réunion préparatoire de la Rencontre Nationale Féministe. Elle y a fait un exposé qui m'a permis de mieux comprendre le caractère éminemment historique de tout processus de libération féministe. Il ne s'agissait pas d'une perspective pleine d'espoir, mais de la description d'un recul dans le droit à une vie sans violence pour les femmes femmes guarijas. Un recul de nature coloniale, qui se produit maintenant et qui nous renvoie à l'historicité des relations entre les sexes, en particulier celles qui soumettent les femmes.

La jonction patriarcale

Les conceptions du monde des femmes ne sont pas les mêmes dans tous les peuples. La description d'Harris nous montre que dans les communautés guajiras,

les femmes et les hommes guarijos vivaient des relations sociales assez égalitaires, en termes de disponibilité de mobilité et du choix d'un partenaire. Les femmes et les hommes montaient à cheval, entraient et sortaient seuls de leurs terres communales, décidaient de ce qu'ils/elles fallait semer, si leurs filles et leurs fils allaient étudier en ville, où ils/elles construiraient leur maisons, etc.

Car toutes les sociétés élaborent des « grammaires » des comportements masculin et féminin, des grammaires qui inscrivent dans les langues et, donc, dans le comportement social de ceux qui les utilisent pour communiquer, la logique de sexe et de genre. En d'autres termes, ces grammaires imposent culturellement aux femmes et aux hommes des rôles idéologiques concrets qui ne sont pas les simples miroirs d'une réalité biologique, mais une création, une construction de la différence biologique et sexuelle entre les sexes, et elles confirment leur complémentarité, parfois conçue comme égalitaire, et le plus souvent comme asymétrique⁶³

Ainsi, si la prédominance masculine dans le système de genre du peuple guarijo était limitée, lorsque les gangs de la drogue sont arrivés dans la région, les choses ont changé. Sous la menace, les narcos ont recrutés les hommes pour les activités de plantation et de récolte, ils les ont payés en liquide et les ont forcés à acheter de l'alcool commercial. En même temps, ils ont commencé à harceler les femmes guarijas. Ces dernières ont résisté, selon leurs coutumes et leurs droits, au viol. La réponse de la masculinité hégémonique occidentale, qui repose sur la soumission et la violence, ne s'est pas fait attendre : les trafiquants de drogue ont commencé à battre, voler, violer et tirer sur les femmes qui refusaient de se soumettre au viol.

L'éducation à la soumission des femmes implique toujours l'imposition d'un modèle hégémonique des relations entre les sexes : pas de domination sans violence contre les colonisés, pas de classification raciale et ethnique d'une population qui ne fonctionne aussi dans le domaine du sexe.

Si vous faites le lien entre la conférence de Claudia Harris et les réflexions de Gladys Tzul, vous constaterez que la violence et la soumission imposées aux femmes des communautés indigènes sont les effets d'un héritage colonial toujours

prégnant. Cependant, comme la communauté elle-même, le système de genre qui repose sur la suprématie masculine, est aujourd'hui indissociable d'un ordre normatif que de nombreux peuples autochtones revendiquent parce que leur identification à la nation les amène à adopter les symboles identitaires traditionnels (les fameux «us et coutumes»).

Le fait que de nombreux « frères » de leur peuple rejettent les organisations de femmes indigènes et ne reconnaissent pas les droits des femmes avec lesquelles ils se battent pour leurs droits, est déjà parlant. Pour la leader nasa nasa Avelina Pancho :

Bien que les peuples indigènes aient des propositions politiques et que la Cour interaméricaine ait lancé plusieurs appels au gouvernement colombien, en particulier pour protéger les femmes indigènes des menaces des paramilitaires liés aux zones où opèrent les multinationales, la politique de l'État reste une politique d'extermination des peuples indigènes. Mais nous, les femmes indigènes, nous souffrons aussi de la discrimination de notre frères⁶⁴ .

C'est plus compliqué d'identifier sous les strates coloniales du genre, la conception religieuse et mathématique, constitutive du système de pensée américain, en vertu de laquelle la réalité est duelle. Cette idée s'inscrit dans ce que Braudel définirait comme la très longue durée et elle est à la base de la recherche astronomique de tous les peuples d'Abya Yala, des mathématiques, des systèmes vigésimaux, de l'organisation architecturale de centres cérémoniels et, bien sûr, de la vie quotidienne. Elle est à l'œuvre dans les différentes façons de penser ce que les Aymaras appellent *chacha warmi*, l'être homme-femme, le père-mère de toutes les nations, la complémentarité des différences, le dialogue, les deux parties d'un être qui n'est que lorsqu'il est deux.

Les héros culturels de nombreux peuples sont souvent des jumeaux, par exemple Junajpu et Xbalamke qui, dans le Popol Wuj⁶⁵, ont démontré leurs capacités à

vivre à la fois dans le monde de leur mère et dans le monde souterrain⁶⁶. Et les conceptions guarani de la santé et de la maladie sont également duelles puisque le corps et l'âme constituent les deux aspects de l'être. Cela explique qu'une personne porteuse de connaissances traditionnelles dans le domaine de la médecine, qu'il s'agisse de la connaissance des herbes médicinales ou de respect des normes communautaires du Buen Vivir⁶⁷, ait aussi des connaissances et des pratiques religieuses. En vertu de cette dualité, une personne peut se sentir mal parce que une maladie attaque son organisme ou parce qu'il y a dans la communauté des problèmes qui la rendent malade⁶⁸.

Si tout est duel, la dualité existait dès le début. Il n'y a pas de début sans dualité. Cette idée première implique l'équilibre, l'égalité, pas une homogénéité. Car dans le phénomène de la génération, deux sont nécessaires, la génération est un dialogue, c'est une façon de « s'accorder », c'est construire une harmonie, maintenir un « équilibre fluide »⁶⁹. Si on applique cette vérité générale à la réalité masculine et féminine, qui n'est qu'une des nombreuses dualités existantes, cela signifie qu'hommes et femmes ont une égale valeur. Cependant, un des premiers effets de la colonialité de genre sur cette vision duelle de tout ce qui est vivant ou a un esprit (les montagnes, les plantes, les eaux, les animaux humains) fut l'imposition d'une hétéronormativité. Inexistante dans la plupart des nations originelles, elle s'accompagna d'une hiérarchie sexuelle qui transformait la complémentarité précolombienne en un service que les femmes devaient aux hommes. Cela revenait à instituer la soumission en la sacralisant, et la rendant intouchable. La soumission à - et dans - la vie de couple. C'est ainsi que, dans les cultures où l'on enterre le placenta, le cordon ombilical, la coutume a changé. On s'est mis à enterrer les placentas ou cordons ombilicaux féminins sous le foyer ou dans la cuisine, symboles de l'attachement des femmes aux tâches que ce lieu incarne. Et ceux des hommes sont désormais enterrés dans la cour, dans un arbre en pot ou aux bords des chemins, ce qui revient à mettre l'accent sur leur droit à la mobilité et à la vie publique.

Il est courant d'entendre des dirigeants indigènes dire que la stratégie qui consiste à maintenir les femmes indigènes dans une sphère séparée du monde métis, par exemple, en ce qui concerne l'accès à la scolarisation, permet la résistance culturelle de la communauté. Mais cette attitude produit une

discrimination, puisque les hommes, eux, ont le droit d'entrer en contact avec ce monde, de le connaître, et d'entrer en interaction avec lui.

Un travail approfondi de « dépatriarchalisation » (pour reprendre un terme inventé par le féminisme communautaire et repris par le gouvernement plurinational de Bolivie) peut mettre fin à la discrimination à laquelle aboutissent les interprétations essentialisées de la culture. Permettre à la complémentarité constitutive de prendre une forme concrète, pour que les hommes ne soient pas les seuls à s'exprimer dans la nation, et que la dualité y devienne une réalité.

Or, la dépatriarchalisation est une tâche collective, qui implique d'entendre le malaise des femmes ; c'est-à-dire d'adopter une attitude féministe. Prenons les enseignantes Nasa du Cauca (Colombie). Elles luttent pour une éducation qui leur soit propre, et travaillent à ancrer leur pédagogie dans la territorialité, le travail, l'art et l'oralité. Pour elles, il faut en finir avec certaines traditions, comme celle qui consiste à partir se promener sur le territoire nasa en jouant de la musique traditionnelle et qui concerne uniquement les garçons de la communauté.

Marcher et jouer sont un moyen de transmettre des connaissances sur l'espace et, par conséquent, sur les mathématiques et la géométrie ; une tradition ancestrale que l'école Nasa a intégrée dans son système d'enseignement et d'apprentissage. Mais elle a aussi imposé la fin de la pratique consistant à interdire aux filles de cheminer sur leur territoire avec les anciens, et d'apprendre ainsi à reconnaître les plantes, à compter et à multiplier les pas et les arbres, à toucher les instruments qui composent l'espace, le guérissent, lui apportent la paix.

A l'école « Compañero Manuel », construite en 2004 par les femmes et les hommes tzeltales et des femmes grecques internationalistes, qui se reconnaissent comme faisant partie du Front Zapatiste de Libération nationale, au Chiapas (Mexique), celles qui ont élaboré le programme éducatif et médical ont réalisé un travail visant « l'égalité des chances » pour les femmes et les hommes. Il prévoit un même droit à l'éducation et la participation des femmes aux activités jusque là réservées aux hommes et très hiérarchisées.

Lorsqu'il n'est pas possible pour les femmes de participer à leur culture, le

système d'exclusion patriarcal produit une mystification de la dualité fondatrice qui va presque toujours de pair avec l'exploitation des femmes .

Jules Falquet a étudié la révolte de ces nombreuses femmes mayas zapatistes. Éduquées pour être de fidèles gardiennes de la tradition religieuse et quotidienne de leurs peuples, elles se sont pourtant rebellées contre la vision hiérarchique de la dualité sexuelle dans leurs communautés. Elles ont revendiqué le droit de participer à la définition de leur culture, afin de parvenir à une plus grande justice entre les femmes et des hommes au sein de ce « sanctuaire culturel » que constituent la communauté, le foyer et la famille⁷⁰

Histoires, explication et mythes de femmes.

Récemment, certaines enseignantes bilingues (zapotèque-espagnol)de la côte de Oaxaca, au Mexique, ont répandu l'idée que chez les peuples qui ont le plus résisté à l'occidentalisation, les relations entre les sexes sont plus équitables .

Elles affirment que plus un peuple s'est laissé opprimer, plus la maltraitance des femmes s'y est développée. Cette idée s'appuie sur une interprétation historique, qui voit l'inégalité de genre comme un effet du colonialisme. Elle est propre à un mouvement féministe indigène assez représentatif, mais entre en contradiction ouverte avec d'autres interprétations. Par exemple, celles des féministes de la communauté Xinka du Guatemala et des féministes Aymara de Bolivie. Ces dernières dénoncent l'urgence de défaire d'un patriarcat ancestral, dont l'existence est niée, ce qui est un déni de la réalité. Les féministes communautaires disent en effet qu'il est urgent de mener une réflexion en profondeur, et de dépasser une vision de l'histoire qui attribue au seul colonialisme (518 années) l'origine de tous les maux des peuples indigènes, alors qu'avant la colonisation les femmes souffraient déjà des effets d'un patriarcat ancestral.

Les enseignantes bilingues zapotèques, de manière voilée, évoquent les effets de la domination coloniale sur les peuples Nahuatl, qui, d'après elles, ont essayé de maintenir une relation privilégiée avec la puissance coloniale et, plus tard, avec les gouvernements républicains indépendants, en acceptant leurs codes

culturels.

Les Zapotèques de la côte, excellentes commerçantes, qui possèdent des économies qu'elles investissent dans des banques, qui sont catholiques, organisatrices de « veillées » ou d'activités festives religieuses, ont accès aux écoles et ne se heurtent pas à des obstacles culturels lorsqu'elles veulent faire des études universitaires⁷¹, partagent ce point de vue avec les activistes nasa et wayuu en Colombie, les Bri bris du Costa Rica et les Ashaninka de l'Amazonie péruvienne, qui se sont organisées pour la récupération et la défense de leur territoire national et de leurs droits culturels.

Mais en Amérique latine, d'autres femmes sont sceptiques. Par exemple, les Quechuas de Huancavelica au Pérou, les Amuzgas de Xochistlahuaca et les Zapotèques de la Sierra de Juárez au Mexique et des Q'om argentine. Même si certaines d'entre elles sont habiles dans la communication verbale, elles ont commencé à participer à la politique communautaire alors que leurs parents leur avaient dit qu'elles n'avaient pas besoin d'étudier parce le destin d'une femme, c'est de se marier et de s'occuper d'un homme qui prendra en charge la famille.

L'idée que « femmes et les hommes constituent le genre avec des responsabilités partagées depuis des temps immémoriaux, les deux sexes représentant les forces féminines et masculin présentes dans la totalité de la vie », comme l'affirme Avelina Pancho, correspond à un mythe d'égalité propre à un des courants féministes indigènes. C'est un idéal reconstruit par des femmes qui ont pris fait et cause pour les droits de leurs peuples et qui est fondé sur une appropriation et une réinterprétation de leurs cosmogonies. Pour ce mouvement féministe, il y a un lien entre les revendications d'une vie bonne pour les femmes et la politique communautaire, un ancrage commun, le droit de penser à partir de sa propre réalité et plus seulement de défendre ce qui a résisté à la catastrophe de l'intrusion européenne, un réalité que l'on perd parfois de vue.

Cette tendance féministe est utile à de nombreux dirigeantes et militantes indigènes des droits humains, car elle leur permet de réclamer la place qui n'est pas celle des femmes dans la tradition actuelle au sein de leur communauté, mais qui est revendiquée à partir d'une ré-élaboration de l'histoire passée.

Observons les peuples qui résistent à l'assimilation, nous constaterons que dans le domaine de la lutte politique, du travail, de l'économie, de l'éducation et de la culture, la complémentarité des femmes et des hommes n'est opérante que dans le champ d'action de quelques rares dirigeantes. Pour la majorité des femmes, cette complémentarité tient du rêve plus que de la réalité. Elle s'inscrit dans une réinvention de l'identité indigène qui découle précisément des actions de ces dirigeantes.

En réalité, la résistance à l'occidentalisation n'implique pas toujours une répartition équitable des ressources matérielles entre les sexes ; elle n'entraîne pas non plus l'amélioration immédiate des conditions de vie des femmes. La résistance des peuples indigènes a eu diverses conséquences négatives : l'augmentation de la violence étatique, l'usage du viol comme stratégie de guerre des soldats, l'éclatement des familles pendant les conflits, la destruction des réseaux de solidarité entre les femmes et une augmentation de l'alcoolisme, ce terrible déclencheur de violence intra-familiale, chez les dirigeantes et dirigeants⁷². .

On nous a habitués à ne jamais parler de nos problèmes, à défendre d'abord la communauté et à dire que les hommes nous respectent ; mais il y a de la violence dans la communauté, il y en a, et d'abord dans les familles. Nous les Bri bri, nous sommes fières d'être bri bri, calmes et heureuses de vivre comme nous l'ont appris nos mères, mais nous avons peur que ce ne soit plus possible. Nous travaillons dans la montagne, nous avons appris à scier les arbres, à faire du pain, à vendre et maintenant nous avons appris à avoir des droits. Quand les hommes nous refusent le droit de sortir, de voir le clan de nos mères, pour nous soutenir de pourvoir à nos besoins, eh bien, il y a violence contre les femmes. Quand ils nous battent et nous oppriment, ils nous empêchent d'être libres. Le problème, c'est que pour défendre les droits des gens, parfois nous ne portons pas plainte. Je dis aux femmes Bri Bri que ce qui est bon pour nous, même si les anciens disent le contraire, c'est ce qui nous aide à améliorer notre situation dans le cadre de notre culture⁷³.

De même, parmi les Mixe d'Oaxaca, les seuls au Mexique à ne pas avoir cédé à la colonisation, les Wayuu du Venezuela, les Nasa, les Misak et bien d'autres, « les

hommes n'aiment pas qu'il y ait des instances qui s'occupent de protection des femmes. Ils prétendent que cela qui cause le plus de problèmes dans la communauté, remarquait Isadora Cruz, une jeune journaliste Nasa de l'Association des conseils indigènes du Cauca, lors de l'atelier sur les femmes et la communication organisé dans le cadre du Sommet continental sur la communication indigène en Abya Yala⁷⁴.

Cette idée du courant féministe, qui met en avant la nécessité de « revenir » à une complémentarité égalitaire ou une égalité ancestrale entre les femmes et les hommes, s'appuie entre autres sur certains rapports qui décrivent des cas de violence contre les femmes, par exemple dans les États Guerrero et Veracruz, au Mexique. A partir de ces données, on pourrait soutenir l'hypothèse que c'est là où les peuples ont subi la colonisation la plus intense, c'est-à-dire ont été victimes d'une plus grande discrimination, d'une évangélisation plus agressive, et donc, ont le plus intériorisé l'idée du bien fondé de la supériorité masculine, que la violence envers les femmes est la plus forte.

Les rapports établis par des autorités locales ne sont pas très fiables car ils ont tendance à caractériser la violence sexiste sur la base de paramètres occidentaux. Ils vont dans le sens d'un préjugé blanc classique en vertu duquel la violence est plus forte là où il n'y a pas d'éducation formelle contre cette dernière (faut-il y voir un reste de l'idée que la violence contre les femmes serait quelque chose de « naturel ») ?

Aujourd'hui, au moment où une rhétorique internationale fait de la dénonciation de la violence de genre un synonyme d'égalité et de modernité, la forte tendance du gouvernement à considérer la violence sexiste comme quelque chose de « propre » aux peuples indigènes s'inscrit dans une stratégie de l'État-nation dominant. Il s'agit d'une disqualification de l'éthique sociale des peuples indigènes, l'idée étant de démontrer leur incapacité à se gouverner de manière autonome. Il faut néanmoins reconnaître que cette violence existe, et qu'elle s'accroît, grâce à l'impunité que le système judiciaire de ce même État-nation accorde aux hommes violents.

L'impunité de la violence de genre va de pair avec la vente d'alcool, le racisme, la

traite des femmes à des fins de prostitution et la prégnance de préjugés misogynes chez les autorités. Quelques organisations de femmes nahuas, comme Sihuame Zan Ze Tajome (*Toutes les femmes en une seule*) font état de l'importance du nombre de femmes battues par leurs compagnons ou victimes de maltraitements pouvant aller jusqu'au crime, dans les villages Nahua du Mexique. Et à Chilapa, au Guerrero, Brígida Chautla Ramos, leader de l'organisation indigène *Noche Sihuame*

Zan Ze Tajome dénonce la réalité: les femmes meurent sous les coups de leurs maris, elles font des fausses couches, elles sont victimes de discrimination, les jeunes femmes sont vendues, les victimes de viol sont contraintes à se marier avec leur violeurs, voilà les pratiques récurrentes enregistrées dans les communautés Nahua de Ahuacuotzingo, Zitlala et Chilapa.

Chautla Ramos, une Indienne Nahua de Chilapa, fondatrice de la Sihuame Zan Ze Tajome Night (*Toutes les femmes comme une seule*), membre du comité de coordination des femmes indigènes du Guerrero et du Comité exécutif de l'Union nationale des organisations régionales Paysannes Autonomes (UNORCA), déplore le fait que malgré la lutte menée depuis plusieurs années par les femmes de la région, leur travail n'ait pas eu la reconnaissance qu'il mérite.

[...] dans les municipalités où Sihuame Night est présente, on dénombre plusieurs cas de fausses couches dus aux coups, et d'assassinats perpétrés par les conjoints. Les communautés où le plus grand nombre de cas ont été enregistrés sont celles Tlaxitlahuaca, Cuauhtenango, Tami qui appartiennent à la municipalité de Chilapa, ainsi que celle d'Agua Zarca, située à Ahuacuotzingo.

A Cuauhtenango, il y a eu le cas particulièrement dramatique d'une femme qui a été frappée à coup de machette par son mari parce qu'elle ne l'avait aidé à descendre le chargement de bois de leur âne. Il l'a tellement cognée qu'elle en est morte», déplore Chautla Ramos. Elle ajoute : Nous avons un autre cas, celui d'une fille qui est tombée enceinte et dont le mari est parti. Elle est allée accoucher dans sa famille, ce qui est mal vu, car il n'y a pas de place pour les mères célibataires dans cette communauté. Cette fille a été battue par son cousin jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Elle signale qu'à Agua Zarca, les femmes sont obligées d'épouser leur violeurs :

Dans ce cas là, ce qui importe, c'est le qu'en dira-t-on. On dit aux femmes concernées qu'elles doivent épouser leur violeur, car personne d'autre ne voudra d'elles. C'est dans leur culture, et malheureusement, de même qu'il y a de belles coutumes, il y en a d'affreuses.

Et affirme que la plupart du temps, les victimes ne portent pas plainte, parce qu'elles ont peur : « *quand on leur demande si elles ont été battues, elles nous disent qu'elles sont tombées. Elles ont peur car leurs maris les menacent de faire pire si elles parlent.*⁷⁵ »

La violence physique contre les femmes, les jeunes filles et les homosexuels a augmenté parmi les peuples qui ont le plus incorporé les rapports de genre coloniaux, mais le colonialisme n'est pas la seule explication. On observe également des relectures misogynes dangereuses pour le corps des femmes qui ne découlent pas du modèle culturel de l'église ou de l'état. En d'autres termes, il existe différents types de patriarcats à l'œuvre dans les relations de genre « traditionnelles ».

On peut citer par exemple, l'adoption, il y a moins d'un siècle, de l'ablation du clitoris à la naissance des filles dans la communauté Embera-Chamí, près de Risaralda, en Colombie. Il s'agit d'un peuple amazonien avec lequel j'ai eu un très fugace contact.⁷⁶ . Pratiquée aujourd'hui par les sages-femmes traditionnelles, cette « coutume » est défendue comme si elle était ancestrale. Certains anciens de la communauté vont jusqu'à dire que l'excision du clitoris permet d'éviter que les femmes Emberá ne soient violées par les militaires et les paramilitaires parce que cela les empêcherait de jouir !⁷⁷

Cependant, l'idée que la violence patriarcale est liée à la violence coloniale émerge dans les réflexions des femmes de peuples très variés. Certaines disent qu'avant la colonisation, les hommes ne se soulaient pas et n'étaient pas violents ; pour d'autres, étant donnée la complémentarité des Aïeules et des Aïeux dans la

création, les hommes ne pouvaient que respecter les femmes ; d'autres encore, pensent que les femmes étaient plus puissantes avant l'arrivée des Espagnols ; d'autres encore, que les hommes étaient « meilleurs » même si les femmes ont « toujours » été derrière eux ; quelques-unes pensent que les femmes partageant leur être avec la Terre Mère et leur culture respectant les fruits de la terre, les hommes ne peuvent pas violer les représentantes de la Terre Mère ; et d'autres encore, considèrent que les femmes qui épousent des métis ou des hommes travaillant, vivant avec des métis, souffrent davantage de violence parce que ces derniers ont perdu leur authenticité.

Selon Avelina Pancho :

Dans la lutte pour le territoire et pour le Droit d'Origine ou le Droit Majeur, nos communautés et nos territoires se sont transformés, ils changent. De même, nos façons de penser et d'agir changent. Aujourd'hui, l'écart entre hommes et femmes s'est réduit, nous avons plus de droits, notre voix est écoutée dans la communauté, nous participons aux décisions de la communauté. Nous ne pouvons pas nous battre contre les hommes, nous sommes un même peuple. Nous sommes ensemble sur la terre, ensemble dans la lutte. Nous autres femmes sommes une minorité. Si nous faisons bande à part, nous disparaissions en tant que peuple.

Dès le début, pour donner la vie, il a toujours fallu deux entités différentes, une femme et un homme. C'est ce qui s'est passé pour les arrière-grands-parents du peuple Nasa, les dieux Neh : ils ont partagé le savoir et l'ont transmis à leurs filles et à leurs fils. Si nous nous approprions notre propre éducation, nous pourrions transformer et renforcer les relations entre les femmes et les hommes, et vivre ensemble au quotidien dans la confiance, la solidarité et la compréhension sur notre territoire (et à l'extérieur de celui-ci, quand nous devons sortir...). Les femmes quand elles tissent, font grandir la Terre Mère, elles écrivent notre histoire, c'est pourquoi nous ne pouvons pas arrêter de travailler avec les hommes, même si nous devons exiger d'eux qu'ils reconnaissent notre participation⁷⁸.

L'idée que l'oppression des femmes est inscrite dans l'histoire coloniale, ou

plutôt, que la complémentarité entre les femmes et les hommes est devenue inégale et que l'ordre communautaire repose sur l'obligation, l'effort et une morale qui expliquerait la nature soumise des femmes, permet de comprendre pourquoi les femmes n'ont pas beaucoup de mal à s'organiser de manière autonome quand elles cessent de vivre avec les hommes de leur communauté pour des raisons étrangères à leur volonté⁷⁹, et pourquoi elles reviennent pourtant à leur ancien statut communautaire dès que ces conditions disparaissent.

Lorsqu'elles sont seules, elles mettent en œuvre des formes de relations et des pratiques économiques qui servent : a) à guérir de la violence subie et (b) à éviter l'intervention de l'État ou des institutions de l'État dans l'organisation de leurs formes de vie collective et de leurs cercles familiaux. Avec les hommes, lorsqu'elles reviennent dans la communauté reconstruite, elles ont tendance à taire les formes de violence infligées au corps des femmes et à restreindre leur capacité d'organisation autonome.

L'étude sur l'affectivité en tant qu'expérience sociale de la sociologue kakchikel Emma Delfina Chirix García est à cet égard significative. Elle tente d'y expliquer la construction de la subjectivité des femmes qui cherchent à se libérer d'une dynamique contradictoire : elles sont tiraillées entre les rôles qu'on leur assigne, et la construction sociale de leurs affections familiales et de leur amitié avec d'autres femmes. Selon Chirix Garcia, les femmes mayas « ont intériorisé, mis à jour et reproduit un ensemble identifiable de valeurs, de comportements, d'attitudes, d'expressions et de réflexions sur l'affection », grâce auxquelles on peut comprendre ce qu'elles pensent, comment elles structurent leur propre pensée, quelle idée de leur être de femmes elles font passer, comment elles organisent la prise en charge de leurs enfants et des enfants de la communauté, quels lieux sont réservés à ces derniers. Dans leur monde relationnel, la personne féminine ne disparaît pas devant la communauté, le sujet collectif, bien que sa subjectivité soit forgée dans un contexte où on ne peut pas se développer librement, car « dans une relation marquée par la domination des parents sur les enfants, les conseils visent à contrôler le comportement et même la vie intime des les personnes »⁸⁰.

Dans les familles qui « ont un fort sens du groupe parce qu'elles valorisent et

maintiennent l'unité et la totalité de l'ensemble, dont les pratiques se sont développées dans un contexte communautaire, avec une grande dépendance entre les membres, du fait de la forte précarité, de l'exclusion, la discrimination, l'absence d'accès aux services dont profite le reste de la société ⁸¹, l'affectivité est inséparable de la construction de sa subjectivité.

En même temps, elle est liée aux rôles sociaux que les parents imposent en échange de l'affection et des soins qu'ils prodiguent. Ainsi, la construction de sa propre subjectivité est organisée à partir d'un lieu où il est impossible de séparer l'affection de l'apprentissage des règles, des normes, des valeurs et des principes. La déception est idéalisée et débouche sur une conviction : sans obéissance, les femmes ne peuvent pas être aimées, valorisées. Paradoxalement, les déceptions que connaissent les femmes quand elles désirent être acceptées permettent en fait aux désirs de libération personnelle d'émerger.

On apprend à être une femme maya à partir d'une conception idéalisée, conservatrice qui repose sur une inégalité. Dans la conception maya, les hommes et femmes sont complémentaires, on ne peut pas développer l'un des pôles sans l'autre, et chacun conserve son intégrité et sa spécificité, pour donner forme à l'unité éternelle. Mais dans la vie de tous les jours, il est clair que la complémentarité n'est pas construite sur une base d'égalité, pour les raisons suivantes : les femmes mayas n'exercent pas de pouvoir dans les différents espaces sociaux (au domicile et sur le lieu de travail), en général, elle ne prennent pas les décisions importantes, elles sont valorisées pour les tâches domestiques qu'elles accomplissent, qui les rendent aptes au mariage mais pas aux études. Elles sont responsables de la transmission de la culture, c'est à elles de veiller sur les autres, d'observer les valeurs et les lois morales de la commune ⁸².

Formes d'organisation et de libération des femmes des peuples autochtones

la beauté

qui se dit,

entre cœur et esprit

vient de la parole de jade

*où nous construirons notre abri.*⁸³

Maya Cú, poète Q'eqchi' de Guatemala Cité

Les femmes mayas du Guatemala, à partir de leurs réseaux d'affection complexes et subtils, ont dû apprendre à survivre à l'une des expériences de génocide, d'ethnocide et de génocide les plus brutales de l'histoire américaine récente⁸⁴. C'est seulement grâce à la solidarité de leurs mères, à leurs relations avec certaines sœurs, et à la rencontre avec d'autres femmes qui étaient dans la même situation, qu'elles ont pu mettre en place des formes d'organisation et de dialogue entre femmes, en s'appuyant sur des réseaux extra-communautaires avec des féministes, des femmes médecins, des juristes et des sociologues urbaines. Elles ont ainsi généré des réflexions centrées sur leur propre expérience, qui sont se développées à la fois dans les communautés et lors de grandes réunions de femmes indigènes ou encore dans des centres de guérison spécialement construits à cet effet. Elles osent reconnaître collectivement les méthodes trouvées par chacune d'entre elles, ce qui génère des idées, des méthodes et des conceptions sur l'être femme qui sont explicitement féministes⁸⁵.

Ce sont des expériences entre femmes qui nomment leur propre réalité, à travers des récits qui «subjectivent» les personnes de sexe féminin, en les reconnaissant comme les protagonistes de leurs biographies. Ces récits construisent des instruments. Ils permettent d'interpréter la réalité féminine comme une réalité sociale, qui implique tout le groupe en parité de valeur avec la réalité masculine, et d'imaginer des stratégies genrées pour avoir une vie bonne, entre autres,

l'accès à une vie sans violence.

Identité nationale et identité féministe

Évidemment, toutes les femmes indigènes n'ont pas vécu une expérience historique contemporaine aussi brutale que celle du Guatemala⁸⁶, bien qu'aucune n'exclue la menace latente d'ethnocide si, en tant que peuple, les femmes et les hommes ne se défendent pas contre le racisme d'État et ses multiples stratégies de disparition-assimilation-annihilation culturelle. Demander au féminisme des femmes des peuples autochtones de ne pas se définir d'abord par la défense de leur peuple contre le racisme, en tant que collectif mixte, revient à méconnaître l'histoire concrète des femmes des peuples et nations autochtones. En d'autres termes, cela revient à ignorer l'identité féministe indigène.

Le féminisme des *Lencas* et des *Garifunas* du Honduras, par exemple, n'aborde pas les questions d'identité et de subjectivité comme le féminisme maya. Il renvoie à un autre moment de l'histoire, celui de la construction d'espaces pour la défense sociale, la reconnaissance politique de leurs propres droits et, depuis le 28 juin 2009, la résistance au coup d'État et aux gouvernements qui y sont associés. Avec les féministes métisses, ce féminisme partage l'idée que les femmes sont comme le pays, aussi maltraité par la droite que le corps des femmes. «Ni coup d'État, ni coups aux femmes», voilà le slogan qu'elles scandaient lors de toutes les marches.

En Équateur, la reconstruction très forte et très créative de l'identité kichwa à partir des expériences d'auto-organisation, de résistance aux impositions du gouvernement urbain, d'éducation collective à ses propres connaissances, a été traversée par la participation des femmes. Elles ont organisé les premiers mouvements de ses peuples et n'ont jamais cessé de se voir dans le miroir des autres femmes⁸⁷. D'après Monica Chuji Gualinga, les femmes kichwa

continuent à occuper la même place dans la famille, au foyer, dans la vie culturelle de la communauté, mais elles aspirent aujourd'hui à jouer un rôle important dans le changement de leurs vies, à contribuer au renforcement des organisations. Il y a une certaine augmentation du nombre de jeunes femmes,

de nouvelles compañeras qui commencent à assumer le rôle d'organisatrices mais, et j'insiste, cela ne signifie pas qu'elles ont abandonné leur rôle dans la famille. Les femmes qui n'ont pas d'enfants, qui se sont séparées de leur conjoint ou sont célibataires, sont plus disponibles; pour les femmes qui vivent dans leur famille, qui sont mariées, c'est toujours compliqué et elles ne peuvent participer de façon continue aux processus ; elles passent du temps à la direction, comme vice-présidentes dans certains cas, ou comme responsables des droits de l'homme ou des femmes, mais une fois cette période terminée, elles disparaissent pour retourner dans la communauté, dans leur foyer. [...] [Cependant,] la participation active, les projets des femmes ont un impact sur les décisions communautaires et les décisions organisationnelles. Mais cette marge d'influence doit encore être élargie. Si l'on réalise une évaluation générale, on constate un changement chez leurs partenaires ; souvent, ils ont plus d'estime pour les femmes et préfèrent leur donner des responsabilités plutôt qu'à un homme. Il disent qu'une femme présidente de la communauté est beaucoup plus efficace dans son questionnement, dans ses rapports avec les autorités, avec l'organisation elle-même, et avec certains hommes qui deviennent parfois irresponsables. Il y a des femmes au niveau régional et national qui ont été très actives et qui servent d'exemple pour les camarades. Elles essaient par tous les moyens et dans toutes sortes d'espaces de devenir plus visibles et beaucoup plus actives dans les organisations. Mais on doit s'interroger : combien sont-elles à peser véritablement dans les décisions ? Combien d'entre elles sont vraiment actives ? Combien d'entre elles ont un niveau suffisant pour débattre et discuter avec des dirigeants masculins ? Je crois qu'en effet, chez quelques rares femmes -quantitativement parlant⁸⁸-, il y a une expérience positive ; les femmes ouvrent peu à peu des espaces à elles⁸⁹.

En Colombie, Aida Quilcue, conseillère du Conseil Régional Indigène du Cauca - CRIC- dit que l'action des femmes ne doit jamais être séparée de la spiritualité qui guide l'action politique de leur peuple, sous peine de perdre sa force :

La Terre-Mère est la femme originelle. Conçue comme femme, la Terre-Mère contient l'intégralité de l'Univers. Grâce à elle, la femme est considérée comme l'origine de la vie et celle qui transmet les connaissances, protège les pratiques culturelles, fait que le peuple Nasa existe toujours. Les Sat sont ces systèmes de

femmes et d'hommes propres aux Nasa. Le rôle des femmes a été fondamental pour la survie des 102 peuples de Colombie, dont 35 sont au bord de l'extinction parce qu'il ne reste qu'une ou deux personnes. Elles ont été les guides des processus organisationnels et de la résistance civile à travers leur propre spiritualité. Une des stratégies employées pour réduire⁹⁰ les peuples a été l'invasion idéologique, avec pour arme la religion catholique. Les prêtres disaient que les femmes devaient se soumettre aux hommes, instaurant ainsi le règne de l'idéologie machiste. Ce machisme est en rupture avec la Loi d'Origine et avec toutes les pratiques culturelles qui en dérivent. Il menace notre spiritualité, que les prêtres qualifiaient de sorcellerie, pour diaboliser les femmes. Aujourd'hui, nous, les femmes, devons reprendre notre rôle dans la spiritualité et par conséquent, dans la médecine et la santé. Nous ne pouvons pas oublier qu'il y a actuellement une mondialisation de la maladie. Que les maladies sexuellement transmissibles peuvent faire partie d'un processus d'extinction des peuples. Nous devons générer des mécanismes de diffusion de la santé qui répondent aux relations sexuelles dans les communautés, et pas simplement distribuer des préservatifs, en omettant de dire aux jeunes que la contamination de la terre rend malades les femmes et les hommes. Nous sommes pressées de générer des bonnes pratiques de vie à partir de la vie des femmes. Mais comment y arriverons-nous alors qu'il y a tant de façons d'entraver notre loi ? Par exemple, lorsque des familles évangéliques s'opposent au droit individuel et utilisent leur interprétation de la Loi d'Origine, du droit national et du droit international contre des décisions communautaires, elles créent ainsi des déséquilibres très forts. Par exemple, lorsqu'elles portent plainte contre des membres d'une même communauté. Leur action est symétrique de celle de l'État, lorsqu'il nous accuse, ou traite de « terroriste » un peuple indigène qui revendique ses droits. La libération de la Terre-Mère est la base de la Loi d'Origine, laquelle signifie aussi la libération des femmes qui sont en danger à cause des actes de violation commis par les entreprises transnationales. Aujourd'hui, nous devons réaffirmer notre identité, nos origines et notre avenir. Nous devons lutter contre le viol de la Terre-Mère perpétré par les compagnies minières. Si la Terre est polluée, elle ne sera pas la seule à tomber malade, les femmes et les hommes, les enfants, les personnes âgées et tous les êtres vivants, tomberont malades, eux aussi. La violence domestique doit être comprise par tou.te.s comme un grave déséquilibre dans la relation avec la Terre-Mère. Le conseil municipal doit intervenir pour obliger le mari qui bat sa femme à se rééquilibrer. Lorsque nous

nous protégeons en tant que femmes, nous protégeons la Terre-Mère et la vie, nous garantissons notre permanence en tant que peuples millénaires avec les conseils de nos autorités spirituelles et terrestres. C'est à nous, les femmes, de sauver la terre. Nous avons cette grande responsabilité, nous ne pouvons accepter d'être marginalisées⁹¹. En Bolivie, la participation des femmes aymaras en tant qu'épouses de mineurs, de cultivateurs de coca et de paysans va de pair avec la participation de femmes qui se définissent à partir d'une activité non corrélée à celle d'un homme, comme les vendeuses, et la réflexion de femmes qui ont questionné leur place dans la famille en raison de leur préférence sexuelle lesbienne, de leur travail sexuel, de la violence subie par les hommes qui sont membres de leur communauté ou des institutions qui les violentent, tandis que leur communauté, parfois, les éloignent, ou parfois, les y enferment⁹².

Écoutons Julieta Paredes, une féministe autonome aymara qui soutient, à partir de son travail dans des assemblées indigènes, que la moitié des peuples est constituée de femmes et que les corps sont une sorte de socle de l'identité et de l'affirmation politique :

*Pour moi, Julieta, vivre sans cette vie est devenu impossible. Si je n'étais pas ce que je suis -une aymara féministe lesbienne- je ne saurais pas comment faire, ni par où commencer mes journées. Le simple fait de m'imaginer comme une femme aymara silencieuse et soumise à ce que dit mon environnement, une lesbienne qui devrait cacher son désir et son amour pour les femmes tous les jours, est un tourment. Le féminisme a donné à ma vie et à mes pensées des ailes de condor et des sommets de montagne, des éléments à partir desquels je regarde mon époque, mon peuple, mon histoire. Si le féminisme était un mot qui n'avait de sens que pour les femmes du Nord, et si le féminisme était une action inventée par elles, alors **Mujeres Creando**, je crois, ne serait pas féministe. Nous suivrions les racines de la lutte des femmes de nos terres, qui porteraient sans doute aussi des conceptualisations magnifiques et des pratiques de vie.*

Le lieu depuis lequel une personne⁹³ parle, n'apporte pas qu'une contextualisation du texte ou du discours. C'est aussi un témoignage, la preuve d'une praxis, c'est-à-dire d'une pratique et d'une théorie menées avec

des objectifs sociaux spécifiques, dans notre cas, la lutte des secteurs populaires pour transformer une société d'injustice et de malheur...Le féminisme n'est pas une théorie comme les autres, c'est une théorie, une conception, une vision du monde, une philosophie, une politique, qui est née des femmes les plus rebelles face au patriarcat.

Ce sujet, on l'abordera plus tard, je veux seulement mentionner cette origine pour que nous n'oublions pas que la base matérielle de l'existence, d'où vient le féminisme, ce sont les femmes, c'est nous qui réfléchissons sur nous-mêmes et en nous sentant nous-mêmes, et aussi en pensant et en sentant les autres et la nature ⁹⁴.

La violence quotidienne des modèles patriarcaux

En général, les réflexions et les pratiques collectives et personnelles des penseuses des peuples originaires sont imprégnées de l'expérience de la violence. Il s'agit d'un vécu quotidien et les modèles patriarcaux de la communauté sont tellement articulés avec le racisme et la discrimination externe que leurs implications couvrent la totalité du spectre de la peur dans la vie des femmes.

La violence institutionnelle est tellement récurrente que les femmes n'osent pas s'attaquer à la soumission générique parfois véhiculée par leur culture ; elles préfèrent faire face aux agressions contre leur communauté, qu'elles identifient : le mépris, l'emprisonnement sans motif clair, les attaques contre leurs pratiques religieuses et spirituelles, la définition de l'autonomie indigène comme terrorisme. Ce n'est que plus tard, et parce que c'est lié à la situation de leur groupe national, qu'elles dénoncent le mépris avec lequel elles sont traitées par les agents pénitentiaires lorsqu'elles vont rendre visite à leurs parents ou à leur mari emprisonnés, ou le mépris manifesté par le personnel médical à l'égard des malades lors de leur admission à l'hôpital, ou encore la discrimination dont elles font l'objet dans les écoles et les universités⁹⁵.

En tant que personnes, membres de communautés qui vivent dans une perpétuelle

quête de leur droit à l'existence, de nombreuses penseuses indigènes identifient la peur de la disparition en tant qu'entité collective comme la première violence faite aux femmes. Elles y répondent par l'affirmation d'une identité complexe, jamais seulement féminine, jamais seulement nationale.

Nous nous construisons à partir de notre ethnie, de notre classe ; nous reconstruire suppose que les hommes nous intègrent au lieu de nous exclure [...] Démanteler l'appareil de soumission est très difficile, pour cela il faut ne pas lâcher du terrain ; par exemple, l'agenda du mouvement féministe n'est pas notre agenda, les questions qui nous intéressent sont celles dont nous pouvons parler, celles que nous mettons sur la table », dit à ce propos Francisca López, du groupe de femmes mayas Kaqla au Guatemala⁹⁶.

En même temps, en tant que personnes qui sont violentées non seulement par les institutions qui menacent leur communauté, mais aussi par les hommes de leur propre communauté (collectif masculin qui s'arroge certains droits sur leur corps, leur sexualité, leur capacité de travail et leurs services), elles vivent comme violence la peur de ne pas être respectées dans leur intégrité physique et émotionnelle.

Gladys Tzul Tzul souligne la fonction pédagogique de la peur :

...Elle sert à nous rappeler qui a le pouvoir. Pour accepter la subordination, les femmes mayas subissent une violence qui semble irrationnelle et gratuite et qui, en réalité, sert les relations de pouvoir que l'État exerce sur les communautés indigènes, et les hommes, sur les femmes. C'est un rappel constant de leur infériorité et leur vulnérabilité sexuelle, économique, physique et émotionnelle. Pour punir la communauté, l'État envoie ses agents violer les femmes, et après, leurs parents et maris les accusent d'avoir des relations sexuelles avec des inconnus, et de violer ainsi le pacte de fidélité que la « tradition » exige de toutes les femmes. Au Guatemala, la peur du viol obsède toutes les femmes, quel que soit leur âge. C'est un rappel que nous ne vivons pas en paix.

Sororités de résistance et autres réalités étranges

Nous, les femmes, nous devons apprendre à voir la richesse

que nous sommes, la richesse que nous produisons,

la valeur de notre art et de notre amitié.

Nous ne devons pas croire au monde extérieur

qui nous dévalorise et nous appauvrit

[Sonia Enríquez, kuna du Panama](#)

On ne peut pas réduire les idées des femmes indigènes actuelles à l'analyse de la violence qu'elles subissent. Ou aux connaissances et aux actions qu'elles mènent au sein de la communauté pour transformer leur condition. Elles décrivent également des sororités de résistance, des actions éducatives et communicatives, et la nécessité de comprendre pourquoi la solidarité entre les femmes est interrompue lorsque l'une d'elles défend le pouvoir d'un homme, qui se permet de définir comme bonne ou mauvaise la sexualité d'une femme de sa famille.

Les femmes membres des coopératives, les institutrices organisées pour la reconnaissance du droit à une éducation et à une didactique propres à leur peuple, les femmes qui défendent les forêts et les rivières, les sages-femmes, les femmes organisées pour la défense des biens communaux et les artisanes reconnaissent la nécessité d'une action collective. Elles expliquent leurs relations avec les hommes et avec le cosmos, et analysent les continuités historiques. Elles dénoncent surtout le racisme institutionnel dans le domaine de la santé et de l'éducation scolaire («Tanta escuela me apendeja»⁹⁷, lit-on sur le T-shirt d'une petite zapatiste, une photo qui a circulé largement parmi les partisans du mouvement du Chiapas), ainsi

que la façon dont elles sont traitées par certains chercheurs, le personnel de santé et certains fonctionnaires de l'État.

Au-delà de la propension à présenter des portraits désincarnés de la réalité quotidienne des femmes, conformément au modèle de dénonciation accepté et contrôlé par les organisations internationales, les femmes des peuples originaires ont pour objectif la reconnaissance de ces femmes qui sont des guides ou des penseuses capables de synthétiser et de rassembler les connaissances générées et transmises entre femmes. Ce sont des femmes de la communauté, qui agissent à l'intérieur de la communauté et pour elle, pas des féministes sans racines culturelles. Elles assument la corporéité de la parole qui s'énonce et la spiritualité de leur cosmovision. En tant que partie d'un sujet qui se construit dans l'interrelation de diverses personnes (ou sujet collectif), elles sont des sujets équivalents au sujet constitué par la communauté elle-même et au sujet résultant du collectif des femmes.

Parfois, certaines femmes indigènes appellent ces guides « leaders ». Cette terminologie est diffusée par le Forum Permanent des Nations Unies sur les questions indigènes (les femmes indigènes qui luttent pour leur participation dans l'arène politique nationale et internationale l'ont adoptée) et par les associations civiles et les institutions gouvernementales qui reçoivent des fonds internationaux pour donner des «cours de leadership» ou pour identifier les «leaders indigènes ». Un terme rarement questionné car il n'appartient pas à leur univers linguistique. C'est seulement lorsqu'elles s'arrêtent pour réfléchir à un terme qui vient de la langue dominante, quand elles traduisent et en interprètent sa signification, qu'elles expriment leur opinion sur les leaderships. Ce sont, m'explique une femme kuna, des formes de hiérarchie, où « quelqu'un qui veut décider pour tout le monde. Les leaderships n'existent pas chez les Kuna, car nous ne reconnaissons aucune autorité autre que celle qui est construite collectivement. Et elles durent longtemps, car elles impliquent beaucoup de connaissances et beaucoup de travail ».

Les Mapuches autour du lac Colico, dans le sud du Chili, sont encore plus explicites : « Parler de leadership est une offense à ceux qui ne reconnaissent pas les hiérarchies, ce qui est le cas du peuple Mapuche ».

Néanmoins, au Mexique et au Pérou, ainsi qu'au Guatemala, au Honduras, au Costa Rica et en Argentine, presque toutes les institutions publiques et les ONG qui reçoivent des fonds de la coopération internationale, les organismes publics et certaines institutions d'aide privées, églises, centres d'études, des universités et des associations civiles, ont organisé d'innombrables ateliers, cours et formations pour les « leaders communautaires » ou « leaders populaires ».

Dés qu'on remarque le talent social ou politique d'une femme, elle est identifiée comme « leader ». On parle du leadership de celle qui sait convaincre, qui sait organiser, qui entreprend une activité pour atteindre un bénéfice collectif ou pour faire respecter un droit. Cela se met en place de telle manière que certaines femmes indigènes prétendent aujourd'hui être les porte-parole de leur collectif, ce qui produit de graves conflits quand les autres femmes ne les reconnaissent pas comme telles.

Prenons, au Guatemala, la prix Nobel de la paix 1992, Rigoberta Menchú Tum. Cette K'ich'e Maya a acquis une grande visibilité après le meurtre de sa famille et la lutte qu'elle a menée pour défendre la vie et les droits du peuple maya du Guatemala lors de son exil mexicain, au début des années 80. Son cas de figure, comme celui des députés et sénateurs mayas qui se sont formés dans son organisation politique, a suscité un grand débat autour de la notion de « leader » indigène. Dans de nombreux propos, sans doute traversés par l'envie, mais nourris aussi par des sentiments propres aux formes communautaires de coexistence, une sorte de synonymie perverse entre « leader » et « corrompu » apparaît. Dans le cas de Menchú Tun, cela s'exprime par le biais de disqualifications, de critiques et de ressentiments très profonds, qui s'enracinent dans ce qu'on sait de son « enrichissement personnel », des rumeurs sur son caractère et des dénonciations de ses alliances politiques et de ses pratiques économiques.

Les femmes de la Commission nationale d'intermédiation (CONAI) au Chiapas insistent sur la nécessité de « former des leaders » ; à la COPINH, « leader » est utilisé comme synonyme de dirigeant. Pour de nombreuses femmes indigènes liées à des organisations qui reçoivent des financements internationaux, devenir « leader » signifie obtenir un diplôme, car cela implique de suivre un cours et de commencer à travailler comme organisatrice des activités communautaires.

Personnellement, je considère que la « fabrication de leaders » est une forme d'intervention de la culture politique hégémonique sur des formes différentes d'organisation. Elles sont souvent mises en œuvre de toute bonne foi par des féministes qui ne remettent pas en cause le caractère colonial du modèle de femme imposé car elles partent d'une conception individuelle de la libération, ancrée dans l'idée moderne d'émancipation.

Les femmes qui s'approprient leur vie

Parallèlement, les sujets de la communauté qui ont appris à parler pour eux-mêmes, les femmes guides et les penseuses et intellectuelles indigènes, expriment des opinions – diverses et particulières – sur la réalité. Y transparait la poursuite d'une vérité qui les transcende même si elle s'en nourrit, une vérité sur l'être de la vie, sur elles-mêmes et sur la réalité historique, écologique, économique et cosmique.⁹⁸ Parfois, elles renvoient à une re-sémantisation du terme « leader » pour redéfinir le travail des femmes qui assument des responsabilités et des rôles éducatifs envers d'autres femmes de la communauté, sans exiger pour cela une reconnaissance publique.

Judith Bautista Pérez, sociologue zapotèque de San Juan Atepec, dans la Sierra Norte de Oaxaca, analyse ses actions quotidiennes. Elle explique que dans son village, si elle peut participer aux assemblées communautaires, c'est parce que les hommes croient qu'en tant que diplômée, elle possède des connaissances qui peuvent servir la communauté (signe manifeste d'un système de pouvoir inégal entre les sexes à la ville et à l'école). Elle se sent donc obligée de se poser des questions sur le racisme et son lien avec le sexisme :

À la UAM [Universidad Autónoma Metropolitana], en 1996, on me tirait par les cheveux, et les filles me détestaient, simplement parce que deux garçons de la classe moyenne m'avaient abordée, et que nous étions devenus amis. Au début, j'étais en colère, mais cela a éveillé en moi une sensibilité de victime. Pourquoi ne m'aimaient-elles pas ? Je me sentais coupable. Puis j'ai pris conscience de toutes les ségrégations, j'ai senti tous ces regards interrogatifs : « Qu'est-ce que

tu es ?» ; Qu'est-ce que tu peux faire ? ». J'ai vu qu'on t'obligeait à faire certains travaux, en te barrant l'accès à d'autres. Puis je me suis dit que c'était faux de prétendre que nous, les indigènes, quand nous nous professionnalisons, nous nous mélangeons culturellement. Nous essayons seulement de survivre au racisme. Et je me suis vraiment sentie furieuse parce que j'ai compris que l'assimilation était une construction de la sociologie universitaire. Aujourd'hui, je veux appréhender la vérité à partir de ma propre énonciation, sans la médiation de constructions préalables⁹⁹.

Avec presque les mêmes mots, Luz Gladys Vila Pihue, dirigeante quecha de Huancavelica, décrit le racisme qu'elle a dû surmonter à l'école pour s'affirmer plus tard en tant que dirigeante politique :

J'ai fini l'école primaire mais je voulais continuer à étudier et mon père aussi avait envie de que je continue à étudier, comme ma mère. Mais dans ma communauté, il n'y avait pas d'école secondaire, tu comprends ? J'ai donc dû partir. Mon père a fait tout son possible pour me faire partir afin que je puisse étudier au lycée, tu comprends. Et j'ai étudié au lycée de Huancayo, dans une ville relativement proche de ma communauté. Et on passe par beaucoup de moments de tristesse, on connaît beaucoup de manifestations de racisme, de discrimination à l'école. Je me souviens très bien du jour où je suis arrivée, avec mes deux petites tresses, ma jupe¹⁰⁰... En plus, je ne parlais pas très bien l'espagnol, bien que mon père et ma mère m'aient interdit de parler quechua à la maison. Mon père m'a dit : « Non, pas de quechua à la maison . Nous avons assez souffert comme ça, et ne voulons plus que vous souffriez ». Mon père avait été dans l'armée, il avait fait le service militaire, une obligation au Pérou à l'époque. Et dans les casernes, il avait beaucoup souffert du racisme, de la discrimination et de l'humiliation parce qu'il parlait quechua, tu comprends ? Et ma mère aussi, lorsqu'elle était allée à Huancayo et ici, à Lima, pour travailler comme domestique. Donc, il y avait quelque chose en eux qui disait : « non, le quechua est mauvais, ma fille va souffrir si elle le parle et je ne veux pas qu'elle souffre...». Donc mon père, ma mère, même s'ils avaient appris l'espagnol par la force et le parlaient mal, à la maison, ne nous parlaient qu'en espagnol. Mais ma mère était toujours enceinte, donc elle ne pouvait pas s'occuper de moi, et comme j'étais l'aînée, elle avait du m'envoyer vivre avec sa propre mère. J'ai

donc grandi avec ma grand-mère, qui était totalement monolingue quechua.

Donc, je ne parlais que le quechua, et à l'école où j'allais, ils se moquaient de moi. Je n'ai donc été qu'une quechua, depuis toujours, tu comprends ? Je veux dire, une quechua quechua. Et quand je rendais visite à la famille, à mon père, à ma mère, ils m'insultaient. Ils disaient à mes frères et soeurs : « dis-lui quechuiste, quechuiste, dis-le à ta sœur ». Et mes jeunes frères me disaient : « Quechua, quechua ». Mais mes frères, même s'il était interdit de parler quechua dans la maison, l'ont quand même appris, parce qu'en dehors de la maison, tout le monde parlait quechua, tu comprends ? C'est-à-dire que nos petits copains, nos voisins, nos cousins, tous parlaient quechua. Alors, quand je suis allée étudier à Huancayo, à l'école on m'appelait « l'Indienne », ou « la chola »¹⁰¹. On me disait : « Mon dieu ! Comme tu sens le lama ! ».

Je me souviens même qu'une fois, une amie m'a aspergée d'une grande quantité d'eau de Cologne, en me disant que je sentais le lama et qu'elle ne voulait pas sentir comme moi, tu imagines un peu ? Je tiens à dire que j'ai subi de nombreuses agressions de la part d'enfants. Alors, pourquoi j'ai appris à riposter par la force, à ton avis ? Je savais que ce n'était pas vraiment une réponse, mais parfois, pour me défendre, je ne trouvais pas mieux : les provoquer en les agressant physiquement, tu comprends ? Et bien sûr, c'est moi qui gagnais, vois-tu. Il m'est arrivé de me battre avec plusieurs filles et même avec un homme, à coup de des baffes (sic). Et je gagnais. Je gagnais parce qu'ils n'avaient pas de force. Et c'était comme une vengeance, je m'en rendais compte. Et je voyais de quoi j'étais capable... Tout en me disant « je dois avoir de bonnes notes, ça ne m'intéresse pas de fréquenter ces gens, mais je veux avoir de bonnes notes », tu comprends ?

Donc, je me disais que ces gens ne pouvaient pas me gagner, tu comprends ? Et j'avais toujours les meilleures notes. L'un n'allait pas sans l'autre. Nous nous disputions la première place avec un garçon qui était provincial comme moi. Mais il avait une autre façon de survivre dans cet environnement, une façon d'encaisser et de ne rien dire. Moi par contre, je me disais : « Je ne peux pas me taire », je ne peux pas. Mais après cela, petit à petit, je me suis aussi fait de très bons ami.e.s, bien sûr, pas tout le monde. Parfois, je sentais que les enfants qui venaient d'une famille beaucoup plus riche étaient ceux qui nous traitaient mal, surtout en ce qui concerne les insultes, tu comprends ? C'étaient des insultes qui

vous blessaient à l'âme, on t'insultait même à cause de ta façon de t'habiller. Et parfois, si tu confondais un o et un u, un e et un i, on t'appelait motosa. Motosa est un mot péjoratif, on l'emploie pour désigner quelqu'un qui confond l'espagnol avec une autre langue. Et on te disait : « Eh, tu parles toujours avec ton cancha y queso¹⁰², toi, tu n'arrive pas à parler sans eux. Et ils m'appelaient toujours huachafa¹⁰³ à cause de ma façon de m'habiller. Une façon de dire que tu ne sais pas assortir les couleurs, que tu ne sais pas ce qui est à la mode ou non, et que tu portes n'importe quoi, parce tu ne respecte pas les combinaisons de couleurs ou la mode du moment, que sais-je encore. Je crois que c'est ça. Jusqu'à présent, je ne m'étais pas vraiment donnée la tâche de comprendre ce que cela signifiait. Mais c'était des insultes, sans aucun doute. C'est pour cela qu'au lycée, quand la semaine de cours finissait, je repartais tout de suite dans ma communauté, tu comprends ? Je retournais toujours dans ma communauté.

Mais à cette époque, quand j'ai commencé à étudier en ville, mon identité a beaucoup changé. Ça, c'est sur. Jusqu'alors, dans ma communauté, je disais toujours : « Je suis Gladys, j'appartiens à une communauté de paysans ». Quand j'ai quitté ma communauté, je l'adorais, j'aimais ma communauté, ma famille. Mais on te fait avaler tellement de choses que tu finis par penser que ce n'est pas bien d'appartenir à une communauté, tu comprends ? Pour ne pas souffrir, tu commences à changer tes façons d'être. Par exemple, j'ai commencé à changer de façon de m'habiller (d'ailleurs, soyons francs, je ne maîtrise toujours pas cette question). J'ai commencé à assimiler la langue plus rapidement et à parler moins le quechua ou, si je parlais le quechua, à le parler dans des cercles très fermés et peu publics¹⁰⁴.

L'assimilation forcée de la culture dominante par les femmes victimes de racisme a son pendant dans la perception des féministes occidentales : pour elles, les femmes indigènes se trouvent dans la sphère des « victimes à sauver ». Cette assimilation fait partie d'une construction culturelle de la domination qui, selon Judith Bautista, permet au système raciste d'évacuer une réalité : « La pauvreté implique l'invisibilité des travailleuses domestiques, l'impossibilité pour les femmes des peuples indigènes d'obtenir un travail bien rémunéré, et si des femmes montrent qu'elles ont peur, elles seront objet de violences et d'abus ». L'université, parce qu'elle construit et transmet l'idéologie de ce système,

n'écoute pas les femmes lorsqu'elles ne cachent pas les doutes que leur inspirent les interprétations académiques des femmes indigènes. «La fonction de l'académie est de légitimer un discours lu d'un seul côté ». En tant que présidente du comité d'organisation de la première assemblée des voix des peuples dans les universités, (un séminaire de trois jours sur « L'autre bicentenaire », en octobre 2010 à l'UNAM, auquel participait « l'aristocratie » des doctorants indigènes), Judith Bautista essaye de se définir :

Je suis une femme qui s'interroge beaucoup sur ce qu'elle a vécu et vu, dans un contexte qui lui a permis de remettre les choses en question. J'ai appris à reconnaître le racisme métis, à travers la façon de faire des gens avec moi lorsque je m'efforçais de m'intégrer. Le fait de ne pas me sentir à ma place m'a appris à ne pas me polariser sur les offenses, à abandonner. Mais quand je suis rentrée dans mon village, dans ma communauté, où la défense de la famille est quelque chose de puissant, je me suis sentie à nouveau enfermée dans un ordre patriarcal. Aujourd'hui, je peux remettre en cause la validité des recherches qui sont faites à notre sujet, et la lecture de merde (sic) du système éducatif, et je peux donc repenser mon identité à partir d'un regard affectueux. C'est ce qui m'a permis de retourner au village, à la maison, et de mener des recherches à partir de notre tradition orale. Maintenant, c'est la voix des femmes qui commence à attirer mon attention.

D'une manière totalement différente, la dentiste colombienne Wayuu María del Pilar Palacios parle de la satisfaction personnelle, de la fierté communautaire qu'elle a éprouvés lorsqu'elle est devenue une professionnelle. Elle n'évoque jamais le regard qu'ont porté sur elle la société nationale et ses collègues lorsqu'elle est entrée à l'Université Nationale de Colombie, bien qu'elle ait été choisie pour participer à la recherche sur les femmes indigènes contemporaines :

Pour moi, les études universitaires ont une grande valeur, car j'ai acquis beaucoup de connaissances que je peux utiliser dans le cadre de ma communauté. Par exemple, dans le cas de mon travail, la personne indigène ne se sentira plus inhibée, car je parle sa langue et on pourra communiquer avec plus de confiance entre dentiste et patient, c'est un avantage pour moi. Lorsque vous étudiez à l'université, vous suscitez plus de respect et d'admiration de la

part des gens de la communauté. En outre, ma famille et la communauté sont fières que j'aie étudié à l'Université Nationale¹⁰⁵.

Luz Gladys Vila Pihue, elle, a décidé de quitter l'école pour des raisons financières et pour apprendre à partir de l'activité politique de la communauté. Au lieu d'aller à l'école, elle a participé à un atelier de formation pour femmes pendant 16 ans. Chaque fois qu'elle a envie d'étudier, elle se demande si c'est le moment de le faire ou si elle préfère faire face à d'autres besoins de construction politique, épistémique, en apprenant de chaque expérience comment affronter le monde des blancs-métis qui la poussent à agir selon des règles qui ne recueillent pas toujours l'unanimité sa communauté.

Au début, j'ai vécu cela comme un conflit d'identité. À un moment donné, j'ai senti que la ville ne m'acceptait pas, même si j'avais changé de style vestimentaire, essayé d'être comme tou.te.s mes camarades de classe. Mais, pour une raison ou une autre, les traits de mon visage, ma façon de parler, il y avait toujours quelque chose de mon identité qui leur faisait dire : « cette huachafa ne sait rien, elle s'habille n'importe comment ». Et je retournais dans ma communauté, mais je n'y étais pas plus acceptée parce que pour ses membres, j'avais changé. Pour ma communauté, j'étais la pituca¹⁰⁶, j'étais la prétentieuse, j'étais l'ambitieuse. Je sentais que j'étais entre deux mondes, c'est-à-dire que « je n'étais plus acceptée chez moi, mais je n'étais pas non plus acceptée de l'autre côté ». Alors, j'ai repris ma façon de m'habiller d'avant, ma façon d'interagir avec ma communauté. Mais, par ailleurs, il y avait la question du leadership, des autres, de leurs formes de discrimination : je n'étais pas acceptée parce que j'étais trop jeune. Ils disaient : « Qu'est-ce qu'elle peut apprendre à ma femme cette morveuse ? Elle est très jeune, quelle expérience peut-elle bien avoir. Que sait-elle ? C'est quoi ce qu'elle a appris ? Elle ne va rien lui enseigner ». Il y avait cette idée, très répandue, qu'une femme ne peut pas être un leader. Même mon père disait : « Non ! Pas une femme ! Une femme ne peut pas être chef ! Si tu veux toujours être leader, tu devras quitter la maison. Et j'ai dû partir parce que mon père m'a dit : « Et moi, combien de fois j'ai failli vous perdre ! J'ai failli perdre ta mère, et je ne vais pas permettre qu'une de mes filles se consacre à la lutte alors que les gens ne sont même pas capables de reconnaître la valeur de ce qu'elle a fait. Parfois tu donnes ta vie, tout ce que tu

as, et quand tu es vieux, plus personne ne se souvient de toi. Je ne veux pas de cette vie pour toi ».

Alors je suis partie. Chez celle qui m'a toujours offert l'hospitalité, et son soutien, ma grand-mère. Je retournais toujours chez ma grand-mère, je continuais à vivre chez elle. Et à partir de là, j'ai repensé la question du leadership avec plus de force, avec plus d'élan, parce que, dans chaque communauté ou j'arrivais, les femmes me racontaient qu'elles souffraient beaucoup de la violence ; elles me disaient que leur mari les maltraitait, les insultait. Il y a des femmes qui disaient : « Je ne veux plus avoir d'enfants, mais mon mari ne me comprend pas, il veut que je continue à avoir des enfants ». Ou bien il y avait des femmes qui disaient : « Je me suis mariée parce que j'ai été violée et j'ai du garder l'enfant ». Et j'ai bien compris que mon problème, le problème, qui comptait beaucoup pour moi, d'avoir un père que ne t'accepte pas ou qui te dit : « je ne veux pas que tu sois un leader » ou les autres types de discrimination, ce n'était rien à côté de ce que ces femmes vivaient. Il y avait beaucoup plus de problèmes, bien plus graves. Dans des pays où la violence politique avait fait rage, il y avait des femmes qui avaient eu des enfants dont elles ne connaissaient pas le père. Et cela te bouleversait et donnait l'envie de faire quelque chose pour y remédier. C'est ainsi que nous avons créé une organisation de district. Puis nous avons voulu avancer, ce que nous faisons depuis.

Le dedans-dehors des femmes dans les peuples originaires contemporaines

Les femmes qui pensent à leur réalité de femmes en dialogue avec d'autres femmes dans le dedans-dehors de leur communauté - qui partagent avec les hommes l'exploitation, le racisme, la violence institutionnelle, le déni de leurs connaissances et de leurs arts, le vol de la terre, de l'eau et de la mobilité, mais qui subissent en plus la violence d'un père ou d'un mari qui revient en colère et a besoin de décharger sa frustration sur elles - et dans le dedans-dehors de la société raciste, défient un ordre social complexe.

Ces femmes, pour étudier, sont obligées de migrer vers des villes où le racisme

est courant, subissant ainsi le rejet de la société d'arrivée et perdant l'affection d'une famille qu'elles laissent derrière elles. Ainsi, elles imaginent une double stratégie : d'abord pour s'affranchir d'un travail si structurellement différencié par le sexe qu'il les rend esclaves (dans les cultures méso-américaine et amazonienne, la préparation des aliments relève d'une sphère exclusivement féminine ; la préparation des tortillas de maïs nixtamal demande quatre heures de travail par jour, tandis que la cuisson du « casave » ou pain de yucca est un travail d'une journée entière, temps qui garantit l'immobilisation des femmes dans le milieu domestique ; puis, pour s'affranchir de la violence contre leur corps, leur sexualité et leurs décisions.

Certaines des penseuses mayas, zapotèques, quechua et aymaras que j'ai connues en travaillant dans les mêmes endroits qu'elles, m'ont parlé. Elles m'ont raconté que les hommes de leur communauté ne veulent pas les épouser parce qu'elles ont étudié pendant deux, trois ou quatre ans dans des villes, hors du contrôle de la communauté, et on les soupçonne pour cela de ne plus être vierges. La virginité, c'est la « garantie » que les hommes exigent. Ils épousent une femme perçue à travers des schèmes de représentation de la dualité inégalitaires. La femme n'y accède au statut de femme adulte qu'à travers l'institution du mariage¹⁰⁷. Pour les femmes mapuches, la virginité n'a pas une grande importance sociale, mais les hommes ne veulent pas épouser celles qui ont étudié à l'université parce qu'ils les considèrent « achilenadas »¹⁰⁸ ou parce qu'elles relèvent, d'après eux, elles exigent une reconnaissance sociale qu'ils ne sont prêts à donner à personne.

Toutes les femmes indigènes qui ont étudié dans le monde blanc, ou y sont reconnues, élaborent des réflexions sur les contradictions vécues par les femmes issues de peuples originaires, lorsqu'elles veulent agir, et être reconnues en tant que sujet historique, individuel et collectif. Elles savent que dans leurs cultures, l'idéal d'égalité entre les femmes et les hommes n'est pas reconnu, ni valorisé, ou fait totalement défaut. Car la complémentarité et la collaboration reposent sur une dualité qui embrasse toutes les représentations de la vie. Cependant, elles expriment le désir de bien vivre en tant que femmes, c'est-à-dire d'avoir une voix dans les décisions collectives, de ne pas être marginalisées économiquement, de ne pas subir de violence, de pouvoir s'occuper de leurs filles et de leurs fils en

toute tranquillité, de choisir les personnes qu'elles veulent épouser et de ne le faire que si et quand elles le veulent, d'avoir accès à des études dans leurs langues et à partir de leurs propres paramètres épistémiques, de dénoncer et de voir punis les actes de racisme que les autorités commettent systématiquement contre elles, contre leurs peuples et contre les « frères » et « sœurs » des autres peuples originaires.

Le féminisme des femmes indigènes pour les jeunes filles urbaines

Paradoxalement, vu que la sexualité domine tous les aspects de la culture¹⁰⁹, en particulier la construction des systèmes de subjectivation et de relations, ces réflexions peuvent être très utiles aux jeunes femmes urbaines. Elles se sentent aliénées par le féminisme des années 70 et son optique de libération sexuelle individuelle parce que la société actuelle parvient à masquer la promptitude avec laquelle elle continue à cantonner les femmes dans une seule fonction sociale, celle du service.

La capacité reproductive des jeunes femmes a apparemment cessé d'être essentielle pour les autorités qui font du contrôle des naissances une valeur moderne. Pourtant, ces mêmes autorités ne relâchent pas le contrôle qu'elles exercent sur les corps des femmes dans la mesure où elles peuvent interdire l'avortement et assignent aux corps féminins des valeurs esthétiques au service du désir masculin.

La misogynie contemporaine, qui renaît des cendres de la misogynie historique contre laquelle le féminisme s'est battu dans les années 1960 et 1980, est exacerbée par la culture de la consommation et la normalisation des inégalités entre les classes sociales. Obstinement, elle présente toutes les femmes comme des êtres interchangeable, égales entre elles et inférieures aux hommes détenteurs du pouvoir. Ces jeunes femmes ne savent pas bien discerner ce qui les discrimine et les chosifie. Elles partagent avec les jeunes hommes des expériences dévastatrices : un accès de plus en plus restreint aux études, le chômage, le manque de projets d'avenir, la crise écologique. Et leurs relations amoureuses ou leurs initiations sexuelles sont de plus en plus violentes. Comme

les femmes des peuples autochtones, les jeunes femmes vivent et survivent à des violences multiples. Le discours académique du féminisme politiquement correct ne leur permet pas d'échapper à l'expérience des limbes, à une vie ni dedans ni dehors, en marge de leur génération ou de leur peuple.

Le féminisme indigène en tant que pratique : déconstruire le colonialisme interne

Les idées exprimées par certaines penseuses des peuples originaires sur le fait de vivre sans leur complément masculin au sein de leur communauté¹¹⁰ ne sont pas le produit de réflexions académiques et n'attendent pas non plus la reconnaissance de la culture occidentale hiérarchisée. Ce sont des idées qui correspondent à une manière de philosopher, à une praxis féministe plus qu'à une position idéologique définie.

Il s'agit d'une façon de penser le féminisme qui se base sur des interprétations de la réalité féminine quotidienne dans les communautés, les familles et l'exil. Ces femmes affrontent les autorités religieuses et sociales qui continuent à faciliter l'accès des hommes aux services gratuits des femmes. Elles prennent position face aux conflits internes que vit une femme lorsqu'elle ne veut pas se soumettre, refuse de se marier, ne veut pas être mère ou continuer à vivre avec son mari, ou lorsqu'elle découvre qu'elle est amoureuse d'une autre femme.

Il faut analyser ces pensées en action sans leur appliquer de force des concepts nés d'autres expériences féministes. Pour cela, il est nécessaire de reconnaître leur validité face à la multiplicité des expériences particulières et locales, une variété qui doit être prise en compte dans l'histoire des idées féministes.

Les femmes qui ont partagé avec moi leurs réflexions mettent en acte ce dialogue caractéristique du féminisme inter-femmes. Nous nous sommes rencontrées dans leurs communautés d'origine, dans les quartiers urbains où elles vivent lorsqu'elles ont émigré et dans diverses universités. En relatant leur expérience dans les centres universitaires, elles ont émis une critique du racisme culturel : marginalisées lorsqu'elles veulent expliquer la réalité à partir de leur expérience, elles sont valorisées lorsqu'il est possible d'exploiter leur présence et de tirer profit

de leur présence, en réduisant leur paroles à des témoignages, des récits de « vérité », bref, en ne leur reconnaissant jamais un statut de penseuses .

En les écoutant, lorsqu'elles dialoguent, donnent des cours ou se mettent d'accord sur une action à mener avec d'autres femmes de leur communauté, et en lisant leur production - les intellectuelles indigènes profitent des maisons d'édition universitaires, régionales, locales qui donnent de l'espace à leurs idées quand elles ont des fonds - on comprend qu'elles remettent en question leurs cultures quand elles les condamne à la dépendance. Elles partent de là pour remettre en question les préjugés culturels qui les enferment dans des cases comme les hypothèses féministes de la modernité émancipée.

Pour l'anthropologue Kaqchikel (peuple maya), Aura Cumes, il y a des analyse de féministes qui affirment que les femmes indigènes vivraient mieux si leur culture disparaissait. Ces positions féministes sont racistes, car :

...(elles) ne tiennent pas compte du poids du colonialisme dans la structuration des sociétés du Tiers-Monde. Elles ne sont pas structurées seulement à partir des rapports de pouvoir entre les peuples originaires et les Blancs mais aussi entre hommes et femmes, autochtones et non autochtones. Le discours féministe sur l'égalité entre les femmes, en l'Amérique Latine, et au Guatemala en particulier, où la même logique coloniale a hiérarchisé les femmes en fonction de leur position raciale et sociale, sonne particulièrement creux¹¹¹.

La relation entre l'oralité et l'écriture propre aux réflexions des femmes des peuples originaires témoigne d'une histoire dynamique et vivante. C'est une histoire qui intègre les changements et met à mal tous les préjugés occidentaux sur le caractère immuable, naturel et a-historique de la vie quotidienne dans leurs cultures :

Avant, nous, les femmes, nous n'avions ni voix, ni vote. Aujourd'hui, grâce à l'organisation qui existe entre nous autres, nous pouvons faire connaître ce qui nous arrive. Nous, les femmes, pour atteindre nos objectifs, nous devons remettre en question les interprétations de nos cultures qui essaient de nous

rendre dépendantes des hommes.¹¹²

1 Il s'agit d'une évocation des couples primordiaux des mythes de la création chez les Mayas Quich'e. Balam K'iche' et sa compagne Kajpaluna', B'alam Aq'ab et sa compagne Chomija', Majun-Kutaj et sa compagne Tz'ununija', I'q Balam et sa maredre Kaqixija'. NdLT.

2 Cf. Françoise Héritier, « Homme/Femme ». II, Fondo de Cultura Económica, Mexique, 2007. L'anthropologue française pose la question de l'échange des femmes entre deux groupes dans l'histoire de la parenté et de ses structures. Selon elle, tout échange présuppose une subordination ; celle des femmes est inhérente à toutes les sociétés, car elles sont l'objet d'échange le plus précieux pour les alliances entre hommes en raison de leur indispensable rôle de reproductrices de la société. Dans *Les deux soeurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1994 (réédité en 1997) elle avait déjà posé la question de la condition féminine comme condition d'être possédé (et donc échangé, d'utilisé, d'objectivé) en reconnaissant une règle quasi universelle qui empêche les femmes d'un même groupe de filiation de partager le même mari.

3 Karina Ochoa Muñoz, « La lucha del pueblo Nancue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero ». Thèse de doctorat en développement rural. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2011, p. 67

4 Ibidem, p. 89

5 Le féminicide, selon la terminologie mexicaine, ou le femicide, selon la terminologie plus diffuse proposée par les femmes d'Amérique centrale, a suscité une importante réflexion féministe dans Notre Amérique. Il existe une bibliographie conséquente sur le sujet. Nous recommandons particulièrement : *Asesinatos de mujeres : expresión del femicidio en Guatemala*, Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos CALDH, Guatemala, 2005 ; Rita Laura Segato, « Qué es un femicidio », dans Marisa Belausteguigoitia et Lucía Melgar,

Fronteras, violencia, justicia : nuevos discursos, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2007 et Rita Laura Segato, *Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado : la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Serie de antropología, no. 362, Université de Brasilia, Brasilia, 2004 ; et Breny Mendoza, « A partir del golpe de Estado en Honduras : hacia una nueva teoría feminista latinoamericana », 24 novembre 2009, <http://alainet.org/active/34636&lang=es>

6 *Nuestramerica* est un renvoi au slogan libérateur du cubain José Martí, appelant les peuples d'Abya Yala à refuser l'oppression des colonisateurs espagnols ou américains. Le terme est revendiqué encore aujourd'hui pour parler du continent américain du point de vue de ceux qui l'habitent et sont les héritiers de son histoire. NdLT.

7 Certaines penseuses ont pointé le fait que, dans des universités aussi différentes que l'Université Nationale Autonome du Mexique, l'Université du Chili, le Centre interdisciplinaire d'études en anthropologie et sociologie, l'Université nationale de Colombie ou l'Université autonome métropolitaine du Mexique, elles ont été mises en cause par des enseignantes et des collègues. Ces dernières leur ont reproché de faire du « racisme à l'envers » ou « laisser parler la rancœur », quand les penseuses émettaient une critique ferme de leurs outils d'étude, qui « objectivent » les peuples indigènes, leur vision du monde et leurs systèmes d'organisation sociale ».

8 Communication privée à Guadalajara, le 3 décembre 2011. Gladys Tzul Tzul es une jeune intellectuelle K'iche, qui a participé au deuxième colloque international de philosophie de Nuestra America, à l'UNAM, les 5,6,7 novembre 2008, Son intervention s'intitulait *Lo indígena y los Estados Latinoamericanos: Espacios de poder*". Elle a également participé au premier colloque latinoaméricain de Pensée et praxis féministe, organisé par l' Institut Interdisciplinaire de Etudes de Genre (IIEGE) de la Facultad y el Groupe Latinoamericain d' etude, Formation Action Feministe (GLEFAS), qui a eu lieu entre 24 al 27 juin de 2009, à Buenos Aires. Son exposé portait sur « Mujeres y modo de producción . Una lectura biopolítica de la Realidad ». Elle a publié, entre autres articles, « Hacia un pensamiento propio », in Yuderkis Espinosa Miñoso, *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Ediciones de la Frontera, Buenos

Aires, 2010. Depuis septembre 2011, elle est doctorante en philosophie politique à l'université de Puebla, la Benemérita. A la foire du livre de Guadalajara, en novembre 2011, on l'invite à débattre des études post-coloniales, avec Gayatri Spivak

[9](#) L'auteur emploie l'expression *mestiza-blanca*. Littéralement métisse-blanche, au sens où ce métissage est un blanchiment, en aucune façon une synthèse de deux cultures .N.d /IT

[10](#) Araceli García Gallardo, *Donde vuelan las gaviotas. Género y etnia, regiones autónomas de Nicaragua*.

(1979-1992), Imprenta UCA, Managua, 2000, p. 40-61 y 68

[11](#) Les inscriptions sur les listes électorales changent d'un pays à l'autre, et surtout, en fonction des stratégies politiques des communautés : il y a des peuples indigènes qui luttent pour obtenir la visibilité au sein de l'État, et s'inscrivent en masse sur les listes lorsqu'ils arrivent à l'âge adulte et il y a des personnes qui cherchent à échapper à tout contrôle et recensement de par l'État, par exemple, les 107 peuples de l'Amazonie brésilienne qui ne sont pas enregistrés et n'apparaissent pas sur les listes électorales car ils ne veulent pas reconnaître un État brésilien qui détruit leur habitat.

[12](#) En Amérique centrale, on appelle *ladinos* les métis qui mettent en avant la part blanche de leur métissage au détriment de la part indienne. Dans l'histoire guatémaltèque, ils ont joué régulièrement un rôle très négatif pour les populations indiennes dont ils tiennent à se distinguer afin d'affirmer leur différence.

[13](#) Entretien privé avec Gladys Tzul, à Totonicapán, en août 2011.

[14](#) Les exemples ne manquent pas. Des bourses d'études accordées par des bailleurs de fonds internationaux et des universités à des personnes appartenant à des « groupes ethniques » ont en effet permis à de nombreuses femmes d'étudier dans les universités de leur pays et à l'étranger. Elles ont souvent

manifesté leur reconnaissance, sans pour autant faire allégeance en adoptant un type de pensée occidental. Par exemple, dans les remerciements qui ouvrent sa thèse (Ru rayb'äl ri qach'akul. Les désirs de notre corps-Ediciones del Pensativo, Guatemala, 2010), Emma Chirix écrit : « Je remercie la FLACSO-Guatemala de m'avoir donné l'opportunité de faire une maîtrise, des recherches et de publier mon travail dans le cadre d'un parcours universitaire » mais elle enchaîne immédiatement sur la construction sociale de la sexualité, à partir d'un dialogue avec les femmes et les hommes Kaqchikel de San Juan Comalapa, dialogue qui dévoile certains schémas de pensée.

[15](#) Entretien accordé le 10 août 2010 à Mexico.

[16](#) Karina Ochoa étudie la séparation entre les deux espaces publics, le social/féminin et le politique/masculin, dans certaines communautés du sud du Mexique. Voir : « Buscando la tierra llegamos. Territorio, l'espace, les publics multiples et la participation politique des femmes dans la municipalité de Calakmul ». Thèse de master en développement rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico, 2005. Outre le fait qu'elle met en évidence l'importance du social pour la vie communautaire, l'analyse de cette division de l'espace public fait apparaître un des effets modernes de la jonction patriarcale et montre que dans l'organisation politique républicaine après l'Indépendance, les hommes occupent la place de porte-parole de l'ensemble de la communauté.

[17](#) Le *cabildo* est une structure administrative municipale héritée de la colonisation et inspirée des municipalités castillanes. Il y avait deux types de *cabildos*, celui des Espagnols et celui des « Indiens ». Aujourd'hui, les *cabildos* indigènes sont composés de représentants élus par une communauté, ils représentent la communauté y exercent l'autorité et font respecter les lois comme les règlements propres à la communauté. N.d L.T.

[18](#) Les femmes propulsées à des postes à responsabilités par des institutions patriarcales, indigènes ou non, peuvent devenir des agents de ce même patriarcat que les femmes organisées rejettent, avec en prime, la colère de se sentir trahies par d'autres femmes. L'analyse de la révolte des femmes amuzgas de Xochistlahuaca, Guerrero, dans le sud du Mexique, est à ce titre exemplaire. Les

amuzgas ont affronté deux *cacicas* qui leur avaient été imposées comme présidentes de leur *commune* par le Parti révolutionnaire institutionnel (PRI). en tant que présidents municipaux. Il s'agissait de deux institutrices, Josefina Flores García, élue en 1979 et Aceadeth Rocha, en 2001. Toutes les deux ont essayé de gouverner contre les décisions du Conseil régional des Anciens et de détruire les pouvoirs locaux autochtones. Cf. Karina OchoaMuñoz, « La lutte du peuple Nanncue Ñomndaa : un chemin vers la constitution de nouveaux sujets politiques féminins ertindigènes. El caso de Xochistlahuaca », op. cit.

[19](#)Joy Ezeilo, « Feminismo y derechos humanos en la encrucijada de África: reconciliando universalismo y relativismo cultural », in Sylvia Marcos y Marguerite Waller (editrices), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización* , UNAM-CEIICH, México, 2008.

[20](#) Font partie de la CONAIE (Confédération des nationalités indigènes de l'Équateur) la ECUARUNARI (EcuadorRunacunapac Riccharimui ou Éveil des peuples indigènes de l'Équateur, confédération des nationalités Kichwas), la CONFENIAE (Confédération des nationalités peuples indigènes de l'Amazonie) et la CONAICE (Confédération des nationalités indigènes de Côte équatorienne). La CONAIE n'accepte pas que l'État reconnaisse seulement le Kichwa et le Shuar comme langues nationales car en Équateur il y a beaucoup plus de nationalités et de peuples indigènes : les Awá, Epera, Tsa'chilas, Manta Hualcavilca, Karanki, Natabuela, Otavalo, Kayambi,Kitu-Kara, Panzaleo, Chibuleo, Kichwa del Tungurahua,Salasaka, Punuhá, Waranka, Kañari, Saraguro,Cofán, Secoya, Siona, Huaorani, Shiwiar, Zápara, Achuar, Shuar et Kichwa de l'Amazonie

[21](#)J'ai noté ses propos dans mon carnet, sans reprendre exactement les mots qu'elle a employé lors de la phase de réponses dans un forum. (Forum international sur la participation politique des femmes autochtones dans les Amérique. Défis et leçons apprises, Mexico, 30 mai 2012. Auditorium de l'ancien collège de médecine.

[22](#) Notes prises dans le même contexte.

[23](#)Ambrosio Velasco Gómez, « Penser en español en el mundo iberoamericano

multiculturalista », invol.184, número 734. Madrid. 2008, pp.1035-1040.
<http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewarticle/247>

[24](#) Selon le Péruvien Aníbal Quijano, « la colonialité est l'un des éléments constitutifs et spécifiques du schéma du pouvoir capitaliste global. Elle est basée sur l'imposition d'une classification raciale/ethnique de la population mondiale, distinction qui est la pierre angulaire de ce modèle de pouvoir et opère à divers niveaux, dans diverses sphères et dimensions, matérielles et subjectives, de l'existence sociale quotidienne et dans la société. C'est un processus qui a commencé en Amérique et s'est mondialisé. Au moment où se constitue l'Amérique (latine), la puissance capitaliste émergente devient mondiale (ses centres hégémoniques sont situés dans les zones situées sur l'Atlantique - un ensemble qui sera désigné plus tard comme l'Europe) et les axes centraux du nouveau modèle de domination, colonialité et modernité, se mettent en place. En bref, avec l'Amérique (latine), le capitalisme devient mondial, et le colonialisme et la modernité qui apparaissent, connectés à ce mouvement, deviennent les axes constitutifs d'un pouvoir spécifique, jusqu'à ce jour. C'est dans le cadre du déploiement de ces caractéristiques de la puissance actuelle que les nouvelles identités sociales de la colonisation, Indiens, Noirs, olivâtres, Jaunes, Blancs, métis ont pris forme, ainsi que les géocultures du colonialisme : Amérique, Afrique, Extrême-Orient, Proche-Orient, Ouest ou Europe (l'Europe de l'Ouest après). Et les relations intersubjectives correspondantes, dans lesquelles les expériences du colonialisme et de la colonisation fusionnèrent avec les besoins du capitalisme, ont été configurées comme un nouvel univers de relations intersubjectives de la domination sous hégémonie eurocentrée. Cet univers spécifique, c'est ce que l'on appellera plus tard la modernité ». Aníbal Quijano, « Coloniality of Power and Social Classification », in *Journal of World System Research Numéro spécial : Festschrift for Immanuel Wallerstein - Part I, XI, n° 2*, Université de Santa Cruz, Californie, été-automne 2000, p. 342-386, <http://www.social-sciences-and-humanities.com/PDF/festschrift1.pdf>

[25](#) Au Costa Rica, la nation Gnöbe est connue sous le nom de Gnobegüe ou Gnöbe ou encore Gnöbe Bouglé ; au Panamá, on parle parfois de Ngöbe ou de Ngäbe-Buclé. On estime que la population cumulée des deux pays atteint 150 à 200000 habitants.

[26](#)Au Panama, huit peuples indigènes vivent dans les régions de Kuna Yala, Emberá- Wounaan, Madungandi, Ngöbe-Buglé et Wargandi, qui ont été créées dans les années 1938, 1983, 1996, 1997 et 2000 respectivement. Les femmes y assument une participation politique pour la défense de leur peuple. Les femmes indigènes du Panama se sont regroupées au sein de la Coordination nationale des femmes indigènes du Panama (COONAMUIP). Certaines ont occupé des postes au niveau régional dans le monde social et politique : Clelia Mezuá, a assumé la présidence du Congrès Emberá-Wounaan en 2004 et Omaria Casamac a été la seule femme à occuper le poste de « cacique », le plus élevé dans la hiérarchie traditionnelle. Hildaaura López, en 1980, a été la première femme gouverneure de la région de Kuna Yala. Ces femmes, encouragées par leurs consœurs villageoises, réclament l'égalité des chances avec les hommes, à partir de leur cosmovision, sans jamais séparer la protection et le renforcement de leurs droits nationaux et territoriaux en tant qu'indigènes de leurs droits à une « vie bonne » en tant que femmes. Cfr : Bernal Damián Castillo Díaz, « La participación política de los pueblos indígenas en Panamá, 2000-2006. Una visión desde dentro », in http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Lartigue-Iturralde/CastilloD%C3%ADazBernal.pdf

[27](#)Un Occident qui n'a pas cessé de s'étendre. Il est né avec l'invasion de ces territoires que certaines nations européennes appelleraient l'Amérique (la Castille, le Portugal, la France, l'Angleterre et la Hollande). Ces nations, qui venaient d'entamer leur processus d'unification et de transformation en « États », un nouveau régime politique s'affirmant avec le passage d'un pouvoir féodal dispersé à un pouvoir unificateur, celui de la monarchie absolue. Après l'Amérique, l'expansion occidentale a gagné l'Australie et la Nouvelle-Zélande et elle a fini par s'imposer aux élites créoles de tous les pays qui ont subi à un moment ou à un autre la domination coloniale européenne.

[28](#) Silvia Rivera Cusicanqui, *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina* , IDIS/UMSA/Edicions Aruwiyiri, La Paz, Bolivie, 2003.

[Ibidem, p. 89](#) [29](#)Sylvia Marcos, « Feminismos ayer y hoy » .Communication gracieuse de l'auteure, texte inédit de la conférence présentée à l'Institut de recherches Sociales de la UNAM, le 8 mars 2010, p. 2 y p. 7.

[30](#) Voir Eli Bartra, *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, UAM/Conaculta-FONCA, 2005; *Mujer ideología y arte*, Icaria, Barcelona, 1994 (3^{ae}d., 2003); *En busca de las diablas. Sobre arte popular y género*, Tava/UAM-X, México, 1994. Eli Bartra a aussi dirigé *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, PUEG/UNAM, México, 2004, y compris la version anglaise, *Crafting Gender. Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean* Duke University Press, Durham/Londres, 2003; ainsi que *Museo Vivo. La creatividad femenina* UAM-X, México, 2008.

[31](#) Claudio Malo González, *Arte y cultura popular, deuxième édition*, Université del Azuay-Centre Interaméricain de Artisanats et Arts Populaires, Cuenca, 2006, p. 121.

[32](#) Je remercie Horacio Cerutti pour cette référence à la critique de l'ethnocentrisme en art faite par le philosophe péruvien, même si l'auteur ne réalise, *Relativismo cultural y filosofía. Perspectiva norteamericana y latinoamericana*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1992, p.291.

[33](#) Gustavo Roberto Cruz, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2009, p. 35.

[34](#) Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, UNAM-CCyDEL /UNAM-CRIM /Porrúa, México, 2000.

[35](#) « En effet, les langues et plus particulièrement les mots, jouent un rôle d'échangeur pour toutes les formes d'objectivation présentes dans la culture. Ce phénomène est si puissant qu'on peut dire qu'ils sont des médiations d'eux mêmes. Ils possèdent donc une autonomie particulière, et même une certaine consistance qui n'appartient qu'à eux. » Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Edition corrigée. Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2008, p. 142. Cfr. aussi Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México,

México, 2009, p. 31

[36](#)Horacio Cerutti, « Memoria comprometida ». *Cuadernos de Prometeo* 16. Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, septiembre 1996 ; *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1997; *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*. UCM. México. 2003.

[37](#)Gustavo Ogarrio, « Narrar el olvido. Representaciones y resistencias indígenas », in Horacio CeruttiGuldborg, Carlos Mondragón, J. Jesús María Serna Moreno, *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM / Pensares y Quehaceres / Ediciones Eón. México, 2008. pp- 91-101.

[38](#)Cfr. Francesca Gargallo, « Intentando acercarme a una razón narrativa ». in *Intersticios. Filosofía, arte, religión. Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental*, año 8, número 19. México. 2003. pp. 135-146.

[39](#)Allusion aux théories du droit naturel qui furent au centre des débats de la Conquête et de la législation des Indes. NdLT

[40](#)María del Rayo Ramírez Fierro, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, Collection El Ensayo Latinoamericano, UNAM, México, 1994; « Por una racionalidad utópico-simbólica », in Mario Miranda Pacheco (comp.), *La filosofía mexicana entre dos milenios*. UNAM, México, 2002. Imaginación y utopización », in *Intersticios, Filosofía/Arte/Religión, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental*, México, año 5, núm. 11, 1999. « Mito y utopía ¿Articulación tensional? Aproximación al mundo andino », conférence présentée au XVI Congrès International de Philosophie à Mazatlán, entre le 4 et 10 novembre 2000.

[41](#) L'important travail de Margara Millán sur le sujet mérite tout notre intérêt. Cfr. « Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento zapatista en México ». Instituto Internacional de Investigación y

Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW), 2006 ; et « Las mujeres tienen derechos. Interpretaciones de la Ley revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista », in Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coordinadores), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, México, 2007.

[42](#) Bien différent, et intéressant à cet égard, est le travail sur la mémoire incarnée du passé réalisé par des femmes mayas et des chercheurs métis et étrangers dans *Tissus que l'âme emporte*. Il s'agit de mémoires des femmes mayas qui ont survécu à un viol pendant le conflit armé, réalisés par le centre d'études communautaires et d'action psychosociale et l'Union nationale des femmes guatémaltèques, dans le cadre du Consortium Actoras del Cambio, (F&G Editores, Guatemala, 2009, 450 pp.). Le travail d'Amandine Fulchiron, la chercheuse qui a coordonné l'ouvrage et de Patricia Castañeda, conseillère, repose l'écoute, une valeur fondamentale de l'épistémologie maya, sur la voix des narratrices, et vise à sauver de l'oubli la mémoire des femmes Chu'j, Q'eqchi'és, Kaqchikel et Mam. Leur expérience, du fait de leur subordination générique, ethnique et de classe, n'est pas considérée pertinente pour la compréhension des processus historiques ; on ne la reconnaît pas comme part intégrante d'une pluralité et d'une multiplicité de mémoires sociales sans lesquelles il est impossible d'aborder l'histoire de la guerre dans toute sa complexité et toutes ses dimensions

[43](#) « La plupart des descriptions des femmes zapotèques faite par des observateurs non natifs de l'Isthme (qu'il s'agisse d'anthropologues, de voyageurs, de peintres, de journalistes ou d'intellectuels féministes) ont reproduit un discours essentialiste et exotique... [Il faut] commencer à déconstruire un type de discours qui décrit les femmes zapotèques comme des matrones matriarcales ». Howard Campbell et Susanne Green, « History of Women's Performances Zapotèque de l'isthme de Tehuantepec », in *Études sur les cultures contemporaines*. Université de Colima, Colima, juin 1999, pp. 89-112, p. 89. Des descriptions enthousiastes de groupes d'amazones peuplent les fantaisies culturelles d'autres pays : les matriarches du peuple de Mocomoco en Bolivie, les supposés guerrières de l'Orénoque, etc.

[44](#)Cfr. Ileana Almeida, Nidia Arrobo Rodas y Lautaro Ojeda Segovia, *Autonomía*

indígena frente al estado nación y a la globalización neoliberal , Abya Yala , Quito, 2005

[45](#) Francesca Gargallo, « Hegemonía, feminismo y modernidad cuestionadas ». in *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*. México, núm. 9, marzo de 2010, pp. 96-115.

[46](#) Francesca Gargallo. « Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano ». in Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo y Norma Blazquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM-CIICH-CRIM, México, 2010.

[47](#) Parmi les défenseurs des politiques publiques modernes, égalitaires et féminines, on trouve des philosophes espagnoles comme Celia Amorós et Amalia Valcárcel, qui ont piloté de nombreux projets d'études universitaires sur le genre en Amérique centrale. Il faut reconnaître l'importance de leur apport, pour de nombreux universitaires et décideurs politiques, qui ont pu adopter une « perspective de genre » dans leur travail, mais il faut également remarquer que leur volonté d'imposer un féminisme laïc fondé sur l'idée moderne d'un individu doté de droits, fut si arrogante que certaines féministes guatémaltèques, au début des années 2000, les interpellèrent avec fureur, les qualifiant publiquement de « néocolonialistes ».

[48](#) Carlos Lenkensdorf, *Filosofar en clave tojolabal* , Miguel Ángel Porrúa, Mexique, 2005. Voir aussi *Indios somos con orgullo, poesía tojolabal*. UNAM/IIFL, Mexique. 1999. *Tojolabal pour débutants. Lengua y cosmovisión maya en Chiapas* , Plaza y Valdés, Mexique. 1994 ; et *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdés, Mexique, 2008. Une idée du « nous » en tant que sujet masculin-féminin de la communauté apparaît également dans l'auto-définition de penseurs et d'activistes aussi diverses qu'Avelina Pancho, éducatrice nasa qui se bat pour une vraie éducation des peuples indigènes de Colombie, ou Elizabeth González, leader des femmes Q'om du Chaco argentin. Cette dernière affirme que les femmes Q'om se sentent sur leur terre comme une unité de défense avec leur frères, un tout qui ne doit

être scindé pour aucun motif, sous peine de ne plus pouvoir affronter la pauvreté, la marginalisation et la disparition.

[49](#) Carlos Lenkensdorf, *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI/UNAM, México, 1994, pp. 81-82

[50](#) Échange qui a eu lieu en novembre 2010, à Cantón Paquí, Totonicapan, au Guatemala.

[51](#) Micaela Bastidas seconda son mari José Gabriel Condorcanqui, dit Tupac Amaru, lors de la Grande Rébellion andine de 1791. Il semble qu' elle ait été meilleure stratège que son époux, lequel retarda trop longtemps le siège de Cuzco, malgré ses conseils. Santos Atahualpa se rebella en 1742 contre la domination espagnole dans l'Amazonie péruvienne sans que les Espagnols parvinssent jamais à le capturer. Atanasio Tzul et son épouse Felipa Tzoc menèrent une insurrection contre la domination espagnole dans le Yucatán. Quant à Túpac Katari et Bartolina Cisa, ils participèrent à la Grande Rebellion. Tupac Amaru, quechua, se battit sur les hauts plateaux centraux, et Tupac Katari, aymara, dans l'actuelle Bolivie. Tous ces couples sont exemplaires de la complémentarité masculin-féminin qui imprègne souvent la conception du genre des peuples autochtones. NdLT.

[52](#) Les *caciques* des villages indiens étaient ceux qui prélevaient les impôts pour la Couronne. NdLT.

[53](#) Francesca Gargallo, *La decisión del capitán*, ERA, México, 1996.

[54](#) Rita Laura Segato, « Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina ». in *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de la identidad*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, p. 222.

[55](#) Ibidem. p. 216

[56](#) Propos tenus lors d'une conversation à Mexico, pendant les III Jornadas Andino- Mesoamericanas, en octobre 2011

[57](#) Voir: Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*. Monthly Review Press, Nueva York, 1981, pp. 39-42

[54](#) Rita Laura Segato, « Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina ». in *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de*

[58](#) Les Franciscains furent le premier ordre religieux à évangéliser les autochtones en Abya Yala. Ils arrivèrent en 1524, très peu de temps après la conquête de Tenochtitlán. NdLT..

[59](#) *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. op. Cit. pp. 73-76.

[60](#) La comadre est une femme qui a un rôle fédérateur dans la communauté indigène

[61](#) Entretien avec Berta Cáceres, à La Esperanza, Intibucá, 27 septembre 2010

[62](#) On peut trouver en ligne le livre de Claudia Harris y Jaime Vélez Storre : *Pueblos Indígenas de l México Contemporáneo*, Universidad de Colima, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. <http://es.scribd.com/doc/37463955/guarijios>

[63](#) Nicole-Claude Mathieu ; « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnographiques ». in Marie Claude Hurtig, Michèle Kail y Hélène Rouch (editoras). *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Éditions du CNR, Paris, 1991, p. 69-70.

[64](#) Journée « Mujeres Indígenas latinoamericanas frente a la violencia, la salud, y los derechos sexuales y reproductivos: balance y perspectivas », organisée par le

centre de Estudios de la Mujer de l'Université Autonome Métropolitaine de - Xochimilco, le 19 juillet 2010. Avelina Pancho, Elizabeth González, du peuple Q'om (Chaco argentin), la Brésilienne Eloisa Solange, Fabiola Hawkins, mizquita du Nicaragua, Francisca du groupe Kak'la au Guatemala et Lilia Freile, membre d'une organisation médicale mapuche de Temuco- (Chili) participèrent à cette journée.

[65](#) Le Popol Wuj, « livre de la communauté » fut probablement rédigé une trentaine d'années après la conquête du continent méso-américain par un religieux maya qui transcrivit en alphabet latin la langue K'iche Le récit retrace la création du monde par les dieux Tepeu et Gucumatz et l'histoire mythique du peuple maya K'iche . Le mythe raconte les combats des héros culturels, entre autres avec les dieux de l'inframonde, des jumeaux Hun Aphu et Xbalamque, . NdLT

[66](#) Grâce aux recommandations de l'archéologue guatémaltèque Carlos Navarrete, j'ai eu accès à la meilleure version du Popol Wuj en espagnol, celle du linguiste K'iche Sam Colop, spécialiste de la poésie maya et éditeur d'une version poétique K'iche du Popol Wuj. Voir : Sam Colop, Popol Wuj. Traduction en espagnol et notes de Sam Colop. Cholsamaj, Guatemala, 20 mai 2008. Une réimpression de cet ouvrage a été effectuée par la maison d'édition FyG au Guatemala.

[67](#) *arandú porâ ou teko porâ*, ces normes régulent la santé spirituelle et physique, le corps d'une personne autant que les dimensions de la vie collective.

[68](#) Ramón Fogel. « Los pueblos Guaraní en la formación de la nación paraguaya ». Universidad Nacional de Pilar/Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios, Asunción, 2010. p. 157

[69](#) Cette idée est reprise par Sylvia Marcos dans plusieurs de ses ouvrages où elle analyse les conceptions religieuses à partir du féminisme. Voir « Pensamiento mesoamericano y categorías de género : un reto epistemológico ». dans La palabra y el hombre. N° 6. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1995. Marcos, dans ce travail, défend l'idée que la dualité est fluide. C'est une recherche d'équilibre,

un mouvement permanent. D'où la différence fondamentale entre les fondements des philosophies/cosmovisions/organisations de pensée des peuples de l'Abya Yala et l'idéal aristotélicien du « juste milieu », équidistant et statique, qui pèse sur toute la philosophie occidentale.

[70](#)Jules Falquet. « La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres

indígenas zapatistas ». in *Debate Feminista , Racismo y Mestizaje*, núm. 24, año XII, México. 2001, p. 170.

[71](#) Il est difficile de différencier ce qui relève de l'économique de ce qui est culturel. De nombreuses Zapotèques de l'isthme de Tehuantepec m'ont dit que les restrictions dans l'accès à l'enseignement supérieur étaient d'ordre économique. Mais parfois, le problème n'est pas seulement d'avoir ou non l'argent nécessaire pour envoyer les filles à capitale et payer leurs études. Les responsabilités économiques que peut ou doit assumer une femme entrent également en ligne de compte.

[72](#) Tous les peuples des Amériques connaissaient différents alcools, produits par la fermentation des fruits et des céréales. Les Zapotèques du Mexique avaient inventé un système de distillation à l'aide d'argile, différent de celui qui se faisait avec les alambics. Cependant, l'utilisation de tous les alcools était réglementée et chaque peuple avait sa façon de faire. En dehors des périodes de fêtes, l'ivresse était si mal vue que, chez certains peuples ,elle était punie de mort. De même, un crime commis dans un état d'ivresse est doublement puni. L'idée que « les Indiens sont des ivrognes » est une construction raciste remontant à la période coloniale. En effet, les conquistadors ont commencé à encourager la consommation d'alcool des hommes afin de briser leur capacité de résistance. Les autorités coloniales toléraient les violences physiques que les hommes ivres commettaient contre les femmes, ce qui encourageait l'abus d'alcool . Aujourd'hui, de nombreuses femmes indigènes reconnaissent, à partir de leur propre expérience, que l'alcoolisme des hommes mène à des situations de violence domestique. C'est la prohibition de l'alcool qui a également poussé de nombreuses femmes à encourager la conversion de leurs familles à des formes néo-évangéliques de christianisme.

[73](#) Propos recueillis lors d'un atelier sur les droits des femmes indigènes, organisé par le Centre de Iriria (Arakorpa) et l'université nationale du Costa Rica à Bambú (département deTalamanca) le 8 de octobre 2010

[74](#) Entre le 8 et le 12 novembre 2010, dans le Resguardo de La María Piendamó (département du Cauca) en Colombie.

[75](#) Yamilet Villa Arreola, « On signale des cas de décès d'indigène ssuite à des coups et de mauvais traitements. Les utilisations et coutumes dans les villages nahua, pratiques qui génèrent la violence de genre », dans La Jornada du 9 de Mars 2009. Le même jour, dans le même journal, les femmes Amuzgas de Xochistlahuaca et les femmes tlapaniques de La Montaña ont fait état de taux élevés de violence sexiste dans leur communautés. Il ne faut pas oublier qu'au Mexique, le 8 mars avait été le jour de l'année où tous les journaux donnèrent les nouvelles les plus terribles sur les violences dont étaient victimes les femmes.

[76](#) Certains anthropologues colombiens affirment que l'excision du clitoris des femmes Embera-Hami est une pratique récente, qu'on ne trouve pas de données attestant cette pratique si on remonte au delà de 70 ans ; on sait cependant que divers peuples de l'Amazonie brésilienne et péruvienne pratiquaient la cliterectomie. Il y a plus de 20 ans, influencés peut être par l'Institut d'été de linguistique et les église néo-évangélique qui leur avaient dit que le clitoris n'est pas un pénis et qu'une femme qui a gardé son clitoris ne risque pas devenir une hermaphrodite, les groupes amazoniens péruviens (les peuples Yin et Shipibo) ont abandonné l'excision du clitoris qu'ils pratiquaient lors d'une cérémonie de passage à la puberté. L'éducation républicaine ne n'a rien à voir avec l'abandon de cette pratique ; en effet l'État péruvien, pendant la décennie des années 90, a fait preuve de violence à l'égard des femmes indigènes en imposant de façon brutale une politique de stérilisation. La cliterectomie est une pratique qui construit le genres, car elle garantit qu'il n'y a pas de ressemblances entre les organes génitaux des hommes et des femmes, et elle construit sur cette différence l'inégalité entre les sexes, en l'accompagnant d'un imaginaire où la liberté et le plaisir sexuel des femmes produisent la destruction du monde.

[77](#)Solany Zapata, conseillère régionale indigène de Risaralda, dans un entretien

avec le journal El Tiempo (http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/salud/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8426980.html) a déclaré qu'en tant qu'Embera, elle était opposée à cette pratique parce qu'il faut respecter les droits des femmes et surtout les droits de la petite fille. Mais dans son village, dit-elle, l'excision se pratique pour que les femmes ne soient pas trop délurées, pour qu'elles ne quittent pas leur mari, et ne deviennent pas des femmes viriles ». Toujours dans cet ordre d'idées, citons le fait que pour Les Emberas, si les femmes bougent dans l'acte sexuel, elles vont provoquer des catastrophes. Chez eux, la cliterectomie sert à éviter une éventuelle malformation génétique connu sous le nom de pseudo-hermaphrodisme, dans laquelle le clitoris développe une grande taille, au point de ressembler à un pénis. Dans une interview à la radio, un leader indigène d'Antioquia a déclaré qu' on excisait les femmes pour protéger la communauté car, dans un contexte du conflit, lorsque des groupes armés attaquent les communautés, et abusent sexuellement des femmes, l'ablation empêche militaires et paramilitaires à jouir sexuellement de leurs femmes.

[78](#) Communication personnelle pendant les journées sur éducation et santé à soi, des 5 et 6 novembre 2010, à L'Université interculturelle autochtone autonome (UAIIN) de Popayán, (Colombie). Dans son article « La lutte des femmes indigènes pendant depuis 200 ans », in *Pensamiento Universitario y Sociedad*. Journal de l'Universidad del Cauca, n° 22, Popayán, octobre 2010, pp. 6-8. Avelina Pancho dit et redit que pour les femmes indigènes, parler d'indépendance pendant les célébrations du Bicentenaire est aussi absurde que parler d'une politique des femmes menée en dehors des hommes. Car « les expériences difficiles et injustes que nous avons dû affronter dans notre lutte en tant que peuples » ont été les mêmes. Elle a ajouté : « nous les femmes indigènes, malgré tant de guerres, nous avons survécu, nous sommes toujours là, nous avons combattu et nous combattons encore, car cela a été un des aspects de notre contribution au cours de ces deux cents ans dernières années : nous avons défendu la vie à partir des lieux que la vie nous a donné, en protégeant la famille, la communauté et la culture.

[79](#) Par exemple, lorsqu'elles doivent se déplacer sur le territoire national (comme ce fut le cas en en Colombie, entre 1990-2000) et fuir dans un pays voisin (comme les Guatemaltèques qui se sont exilées au Mexique dans les années 80).

[80](#) Emma Delfina Chirix García, *Afectividad de las mujeres mayas*. Ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi,

Grupo de Mujeres Mayas Kaqila, Guatemala, 2003, p. 54.

[81](#)Ibidem. p. 49-50

[82](#)Ibidem

[83](#)Chez les anciens Mayas, comme chez les Nahuas, la parole vraie est ruissellement de pierres précieuses. NdLT.

[84](#) Le terme « ethnicide » est lié au génocide et désigne le meurtre en masse de personnes en raison de leur appartenance à un groupe ethnique ou culturel, ainsi il est lié au « culturicide » ou à la tentative de disparition d'une culture qui donne une identité à un peuple ou à une nation. Le terme « généricide » ou le meurtre d'une femme pour son appartenance au sexe opprimé dans le système des relations entre les femmes et les hommes, a été défini en 1985 par Mary Anne Warren dans *Gendercide : The Implications of Sex Selection*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, MD, 1985. On a actuellement tendance à parler de « féminicide », soit pour désigner le meurtre en masse des femmes, soit pour désigner la représentation sur l'échelle de la violence et des abus contre les femmes. Pour se faire une idée des meurtres ethniques et sexistes auxquels ont survécu les peuples mayas du Guatemala, il faut lire les textes produits par l'Équipe d'Anthropologie Médico-légale guatémaltèque et les rapports de la Commission de Clarification historique et les textes du projet de Récupération de la Mémoire Historique, qui rapportent 699 massacres, avec 400 villages rasés et plus de 200 000 personnes tuées et disparues.

[85](#)Cfr. *Tejidos que lleva el alma. Memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado* (Mémoire des femmes mayas ayant survécu à un viol pendant le conflit armé), Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial ECAP y Unión de Mujeres Guatemaltecas UNAMG, Guatemala, novembre 2009, pp. 73 - 76

[86](#) Ou comme l'expérience péruvienne. Au Pérou, les femmes indigènes ont été victimes aussi bien que leurs peuples, pendant les années 1980 et 1990, de la terreur de l'État et d'une organisation politico-militaire dogmatique, autoritaire, violente et raciste, le Sendero Luminoso (Sentier Lumineux) qui était d'orientation maoïste. Les forces armées et la police péruviennes étaient les héritiers d'un mépris colonial pour les communautés indigènes andines, et ils traitaient les autorités locales avec dédain, faisant preuve d'un racisme explicite contre les membres de ces communautés, et infligeaient des violences sexuelles à nombreuses jeunes femmes. Les membres du Sendero Luminoso détestaient les ashánincas et les autres peuples amazoniens auxquels ils ont imposé humiliation, privation de liberté, de nourriture et endoctrinement obligatoire. Des massacres contre les peuples de langue quechua ont été commis parce que l'armée et la police les considéraient comme des « ennemis internes » qui pouvaient s'allier au Sendero Luminoso ; au même moment, Sendero Luminoso commettait des massacres contre des paysans communaux qu'ils ne considéraient pas comme « loyaux », dans le cadre de leur « guerre populaire » contre l'État. La Commission Vérité et Réconciliation péruvienne (CVR) estime que plus de 70 000 personnes ont été assassinées et ont disparu pendant ces décennies de Guerre Sale. Cfr. Jo-Marie Burt, *Violencia y autoritarismo en el Perú : bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori* (Violence et autoritarisme au Pérou : à l'ombre de Sendero et de la dictature de Fujimori) Instituto de Estudios Peruanos- Servicios Educativos Rurales, Lima, 2009. Selon la Commission Vérité et Réconciliation, *Yuyanapaq : para recordar* (Yuyanapaq : pour se souvenir). Lima, 2003, 75 % des victimes étaient des locuteurs d'une langue autochtone.

[87](#) Pour en savoir plus sur l'histoire du féminisme équatorien : Raquel Rodas Morales, *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador* (Beaucoup de voix, trop de silences. Les discours des dirigeantes du mouvement des femmes en Équateur). Quito, Fonds de l'ACDI pour l'égalité entre les sexes, 2002. Document de travail n° 4. Vicenta Chuma, Paulina Palacios, Josefina Lema sont quelques penseuses kichwa qui ont pris position sur leur statut de femme et leur place en tant que sujets politiques au sein de leurs communautés. On trouvera une approche de leur travail dans : Y. Amparito Suárez, "La escuela de formación de mujeres indígenas tras un nuevo sueño", in Rikcharishun, Periódico Bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, año 29, núm. 5, Ecuador Runakunapak

Rikcharimui- ECUARUNARI, décembre 2001. L'Association des femmes indigènes du Chimborazo « La Minga » s'est organisée dans la municipalité d'Alausí autour de projets de conservation radicale de son environnement pour le maintien de sa culture et l'indépendance économique des femmes marginalisées par leurs communautés. Monica Chuji Gualinga, sociologue kichwa amazonienne, établit une relation importante entre les droits humains des peuples originaires et les droits des femmes, à partir de la communication sociale.

88 On perd avec la traduction le jeu de mots avec « poco » signifiant peu et avec « poco mujer », souvent utilisé comme une insulte, une façon péjorative de dire qu'une femme n'est pas vraiment une femme. N.d.L.T

89 Mónica Chuji Gualinga a été membre de l'assemblée constituante lors du processus d'élaboration de la Constitution de l'Équateur en 2008 et secrétaire générale de la communication du gouvernement de Rafael Correa au début de son mandat ; aujourd'hui, elle dirige la Fondation Tukuishimi. Interview publié le 14 juin 2010 par *Mujeres Indígenas Hoy. Sur le chemin des grandes combattantes et héroïnes telles que Bartolina Sisa, Dolores Caguango, Gregoria Apaza, Anacaona, Guacolda, Micaela Bastidas, Tránsito Amaguaña*, <http://bartolinas.blogspot.com>.

90 Le terme *reducir* renvoie aux *reducciones* de indios de la colonisation, espaces où l'on regroupait autoritairement les populations dispersées. N.d.L.T

91 Notes que j'ai prises pendant son intervention à l'Universidad Autónoma Indígena Intercultural lors de la formation diplômante « Famille indigène, participation et égalité des sexes », le 15 novembre 2010.

92 *Mujeres Creando* est un collectif bolivien de féministes autonomes qui, en 2008, au bout de 18 ans, s'est scindé en deux parties (*Mujeres Creando/La Virgen de los Deseos* et *Comunidad Mujeres Creando Comunidad*). Ses membres n'arrivaient pas à se mettre d'accord sur leur participation ou non au gouvernement d'Evo Morales, gouvernement certes indigène, mais tout autant mais patriarcal. Depuis 1990, les analyses du collectif témoignent de l'existence de relations entre les féministes indigènes, les lesbiennes, les pauvres, les travailleuses sexuelles, les persécutées de la violence domestique, les artistes, qui s'opposent à l'ordre patriarcal institué.

En 200, *Mujeres Creando/La Virgen de los Deseos* a été publié dans *Mujer pública. Revista de discusión feminista*, n° 1. La Paz. 2009, une « Constitution politique féministe de l'État », constitution qui a été rédigée dans une grande cuisine pendant que nous épluchions les pommes de terre et que les enfants aidaient à écosser les petits pois. Les décisions étaient prises sur la base du consensus, et la parole tournait. Personne ne pouvait parler au nom de quelqu'un d'autre, si bien qu'avec le temps, même les muettes ont pris la parole ». p. 45. Le recours à un corpus d'idées d'origine communautaire (le consensus comme condition inévitable de la création d'une réalité) et à un autre d'origine occidentale (« L'originalité de l'individu est un bien que la société respecte, protège et stimule ». p. 49) montre que le féminisme est au-delà de la division entre les cultures et qu'il doit être libéré des États et des communautés.

[93](#) Dans son discours en espagnol elle souligne l'absence du féminin dans le mot « sujet », puis elle dit « sujeto y sujeta », bien que le substantif « sujeta » n'existe pas et que le mot « sujet » doive être utilisé pour les hommes et les femmes. N.d.L.T

[94](#) Cfr. Julieta Paredes, "Para que el sol vuelva a calentar", en Elizabeth Monasterios Pérez, *No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando* (Ils n'ont pas pu nous battre : le défi du féminisme autonome de Mujeres Creando), Pittsburgh University-Plural editores, La Paz, 2006, p. 61-62 et 65. Julieta fait à présent partie de la Communauté *Mujeres Creando Comunidad*.

[95](#) Malgré le fait que ces situations s'aggravent dans des pays dictatoriaux comme le Honduras, avec des gouvernements autoritaires comme au Chili, ou une forte présence paramilitaire comme en Colombie et au Mexique, et même dans des pays progressistes avec des programmes gouvernementaux de respect pour les peuples originaires comme le Venezuela, l'usurpation de territoires par les grands propriétaires et les éleveurs est tolérée par les forces de l'ordre. Elles voient les peuples indigènes comme « naturellement » inférieurs (parce qu'ils ne sont pas « modernes ») et la vulnérabilité des femmes devient un « manque de sensibilité ». La dénonciation par les femmes Yupka des viols qu'elles subissent de la part des militaires lorsqu'elles vont rendre visite aux hommes de leur communauté en prison est symptomatique. Dans la province de Zulia, le samedi 17 juillet 2010, Zenaida Romero, fille du chef indigène Sabino Romero Izarra, qui

est détenu dans un fort militaire depuis octobre 2009, s'est rendue au bureau du médiateur dans la capitale de l'État pour dénoncer, encore une fois, les mauvais traitements que lui ont infligés les gardes militaires lors de sa visite à son père. Selon Zenaida Romero, toutes les femmes des Caraïbes ou Yupka voient leurs droits violés par les autorités dans l'ouest du Venezuela, par exemple lorsqu'elles sont forcées de se déshabiller pour pouvoir rendre visite à leurs proches en prison. Les fouilles au corps illégales auxquelles sont soumises les femmes de Yukpa ont été dénoncées par un groupe d'entre elles : « Nous savons que presque aucune femme non indigène, lorsqu'elle rend visite à un proche, n'est obligée de se déshabiller entièrement », a déclaré Lucía Romero, 41 ans, épouse de Sabino, devant le bureau du médiateur de Maracaibo, capitale de l'État de Zulia, et devant le second bureau du procureur du ministère public.

[96](#) Pendant la journée « Les femmes indigènes d'Amérique latine face à la violence, à la santé et aux droits a une santé sexuelle et reproductive : bilan et perspectives », organisée par le Master en études féminines de l'Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco le 19 juillet 2010. Avec Avelina Pancho, Elizabeth González, du peuple Q'om du Chaco en Argentine, la brésilienne Eloisa Solange y a participé, Fabiola Hawkins, mizquita du Nicaragua, Francisca du groupe Kak'la au Guatemala et Lilia Freile d'une Organisation médicale mapuche à Temuco, au Chili.

[97](#) Tant de scolarité me rend faible. Apendejar peut être traduit par affaiblissement, mais c'est important de comprendre que c'est une expression qui comporte la notion de peur, c'est-à-dire que l'éducation affaiblirait parce qu'elle endoctrine et donc, apaise la lutte. N.d.L.T.

[98](#) Je n'étais pas certaine qu'il faille dire « religieux » et j'ai finalement préféré dire « réalité cosmique » car, bien qu'elle indique une relation métaphysique avec l'absolu et le divin, l'expression ne fait pas référence à la dimension ecclésiale et normative des religions.

[99](#) Lors d'un entretien personnel que nous avons eu le 12 août 2010 à Mexico.

[100](#) Allusion probable à la *pollera* andine, faite de plusieurs jupons de couleurs

différentes. N.d.L. T

[101](#) Les expressions dans l'original sont « la india », « la chola ». Ces insultes font référence à l'ethnicité, de la même manière que la mention à l'odeur du lama, un animal qui est élevé par les communautés indigènes. Le cholo est un metis d'indien porteur d'une culture indigène qui va à la ville pour travailler ou étudier et qui est méprisé par les blancs et les métis « » N.d.L..T.

[102](#) *Cancha y queso*, une spécialité de la gastronomie andine, composée de maïs grillé et de fromage.

[103](#) Au Pérou, *huachafó* désigne une personne qui prétend être ce qu'elle n'est pas.

[104](#) Interview accordée à Lima le 15 janvier 2011.

[105](#) Témoignage cité par Angela María Gil Roldán, *Tejiendo la vida universitaria: nuevos dilemas de la mujer indígena contemporánea*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2005, p. 61

[106](#) Il s'agit d'une expression utilisée pour désigner une personne qui prétend appartenir à une classe sociale favorisée.

[107](#) La virginité n'a pas la même valeur sociale dans toutes les cultures originaires, mais dans certaines communautés elle acquiert le caractère de preuve de monogamie, de fidélité, d'obéissance à l'autorité paternelle, de propreté, d'estime de soi et de religiosité. Elle devient ainsi une condition pour le mariage et une vague garantie pour la femme de ne pas subir de violence de la part du mari après le mariage. Les mères de femmes qui ne se marient pas vierges sont souvent accusées d'avoir été de mauvaises mères, tandis que les filles sont accusées de ne pas avoir aimé leur mère. Dans de nombreuses cultures américaines, la désobéissance à la mère est considérée comme une preuve de désamour, et le manque d'amour pour la mère est symboliquement puni dans les légendes par des punitions telles que la transformation des femmes en animaux ou mise à mort par

le mari, le père ou par quelque élément naturel.

[108](#) « Achilenadas » signifie qu'elles sont devenues chiliennes, c'est-à-dire qu'elles ont perdu leurs racines indigènes et ressemblent désormais davantage aux femmes blanches ou non indigènes du pays. N.d.L.T.

[109](#) Comme l'avait découvert Margaret Mead en 1935 dans *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa (Adolescence à Samoa)*, édition de Laia, Barcelone, 1979 et comme l'avait précédemment suggéré Bronislaw Malinowski en 1927 dans *La vida sexual de los salvajes (La vie sexuelle des sauvages)*, Ediciones Morata, Madrid, 1974. Ces deux textes constituent la découverte fondamentale sur laquelle Yolotl González Torres peut fonder sa revendication selon laquelle l'érotisme et la sexualité sont inséparables de la religion : « Les premières règles sociales apparues dans l'histoire, ne précisait pas seulement qui pouvait être tué et qui ne devait pas l'être, elles spécifiaient également quelles étaient les unions sexuelles licites, l'institution du mariage et l'interdiction de l'inceste, événements majeurs de l'histoire de la culture en découlent, seuls les dieux et demi-dieux échappant à ce tabou et pouvant accomplir cette transgression qui a été fondamentale dans l'histoire de la culture, et qui ne vaut pas pour / entre les êtres divins et semi-divins, les seuls à pouvoir supporter cette transgression ». « Sexualité et religion », in *Archéologie mexicaine*, vol. XVIII, numéro 104 : *La Sexualidad en Mesoamérica*, Mexique, juillet-août 2010, p. 71.

[110](#) Ce sont des idées qui, parce qu'elles transgressent la complémentarité des systèmes duels américains et remettent par conséquent en cause l'idéologie patriarcale des réseaux de parenté masculine, sont dénoncées, ridiculisées ou condamnées par les autorités traditionnelles.

[111](#) Aura Cumes, "*Cuando las otras hablan. Mujeres indígenas y legitimidad en la construcción del conocimiento*" (Quand les autres femmes parlent. Les femmes indigènes et la légitimité dans la construction du savoir), in Ana Silvia Monzón (compiladora). *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas*. Dirección General de Docencia Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2009, p. 33.

[112](#) Intervention faite pendant l'atelier sur « les femmes, les enfants, les jeunes et

les personnes âgées dans la communication », animé par une participante wayuu qui s'est présentée comme membre de l'organisation féministe colombienne anti-militariste et pacifiste *Ruta Pacífica*, lors du Sommet continental de la communication indigène en Abya Yala.

Des penseuses indigènes diverses

Les jeunes intellectuelles indigènes qui ont une formation universitaire sont différentes des penseuses traditionnelles. Ces dernières, en général, ne sont reconnues comme des femmes de savoir par leur communauté qu'après la ménopause. En effet, le contrôle social patriarcal sur la sexualité féminine peut alors se relâcher, parce que le risque de ne pas reconnaître la filiation paternelle des enfants disparaît alors. Ces femmes ont construit leurs corpus théoriques à partir de systèmes de pensée qui articulent entre elles des cosmogonies, des écologies, des esthétiques. Un processus qui a débuté avec l'éclatement de la dimension cosmique de leur vie quotidienne sous l'impact de la colonisation et l'évangélisation.

Néanmoins, ces deux groupes de femmes se retrouvent sur bien des plans. Les femmes indigènes qui sont passées par le monde universitaire occidental ont pris conscience du caractère colonial de la hiérarchie ethnique en vigueur et elles veulent y mettre un terme. Certes, elles acceptent de passer par le système, elles sont reconnaissantes envers les centres qui leur accordent des bourses¹⁴ Mais elles se battent aussi contre l'institution, ses définitions et ses diktats, y compris contre les discours féministes qui viennent de l'université, des organisations politiques féministes ou de la gauche marxiste. Dans le même temps, elles ne se satisfont pas de la division sexuée propre à l'organisation ethnique « traditionnelle », et elles évitent l'écueil d'une lecture aussi stérilisante que la normativité du système de genre qui prévaut en Occident.

La sociologue zapotèque Judith Bautista Pérez¹⁵ se présente avec humour, définissant au passage ses collègues d'autres peuples: une femme qui appartient à un néo-patriciat indigène et a pu accéder par la porte latérale des études aux espaces de décision réservés à la communauté des hommes. Ces espaces se situent dans le monde du politique-public et sont articulés aux structures étatiques. Les femmes, qui n'étudient pas, elles, agissent dans le cadre politique-

social régulant les pratiques de la vie communautaire¹⁶ .

Assurément, les femmes indigènes qui ont pu faire des études en bonne et due forme, au Mexique, Guatemala, en Colombie et au Pérou, ont dynamité le statut qu'on leur attribuait en tant que femmes dans leurs communautés. Elles sont devenues les égales des hommes, dans la mesure où elles ont obtenu une reconnaissance bureaucratique et formelle de leurs savoirs, en intervenant dans les espaces publics et politiques qu'ils monopolisaient en tant qu'interlocuteurs attirés du monde blanc (*cabildos*¹⁷, présidence de communes, représentations dans le monde métis). Et elles ont opéré cette transformation essentiellement à partir de l'espagnol, langue dans laquelle elles ont élaboré et transmis leurs pensées.

Toutefois, lorsqu'elles ne sont pas complètement phagocytées par les structures du monde public et politique,¹⁸ elles restent proches des autres penseuses indigènes :

a) Parce qu'elles défendent comme elles leur droit à interpréter le monde à partir du lieu qui est le leur dans l'histoire.

b) Parce qu'elles envisagent la vie et le devoir-être des femmes à partir des mêmes références culturelles que leur communauté.

ou

c) parce qu'elles interrogent ces références lorsque la réalité les amène à construire une solidarité entre femmes (lorsqu'elles défendent des femmes contraintes d'émigrer pour travailler, étudier ou protéger une vie en danger, des femmes violées pendant un conflit, des femmes qui affrontent l'autorité, les femmes qui osent explorer leur plaisir, etc.)

Les idées de ces penseuses varient selon qu'elles ont ou non entamé un dialogue horizontal avec d'autres femmes : celles de leur communauté, d'une autre communauté, militantes des droits humains des femmes, féministes, ou encore fonctionnaires d'institutions étatiques, d'organisations non gouvernementales, qui leur ont exposé leur point de vue sur ce qu'est une vie bonne pour les femmes.

Les relations entre les femmes d'Abya Yala et les féministes blanches ou métisses

sont loin d'être toujours horizontales. Très souvent, les féministes de groupes bénévoles, d'ONG et d'institutions reproduisent avec les femmes indigènes des relations de dominantes à subordonnées. C'est ce que montre Joy Ezeilo, lorsqu'elle décrit le type de rapport qui s'était institué entre les volontaires afro-américaines et les femmes rurales Igbo du Nigeria.¹⁹ Les premières arrivaient de l'extérieur dans un territoire donné et y imposaient leurs connaissances ; les secondes étaient incriminées si elles ignoraient les connaissances en question ou y résistaient, une attitude que les premières interprétaient comme un obstacle à la promotion de « l'équité de genre ». Drôle d'obstacle, si on pense que les premières (les féministes) prétendaient que les secondes (l'obstacle), devaient reconnaître et accepter (obéir ?) la connaissance que les autres leur apportaient, tout en rejetant les leurs propres savoirs. Tout cela au nom d'un idéal égalitaire que les premières ne remettaient absolument en question, et que les secondes avaient de bonnes raisons d'interroger, même si cela s'avérait impossible dans un espace occupé par les premières.

Parmi les plaintes que les femmes quechuas péruviennes émettaient à l'encontre des principales ONG féministes de Lima, j'ai pu entendre : « elles nous méprisent », « elles ne dorment pas avec nous », et « elles ne mangent pas avec nous ». Pour les femmes Kichwas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)²⁰, les féministes de Quito essayaient de leur imposer leurs idées politiques par le biais de programmes d'état qui traduisaient la tension entre l'hégémonie politique blanche et le type de participation des intéressées ; de sorte que si les femmes autochtones défendaient leurs droits d'indigènes en passant outre la volonté du gouvernement progressiste de Correa, on leur reprochait leur trahison et leur archaïsme.

Au Mexique, dans la Haute Mixtèque, les femmes se sont organisées contre les violences familiales à partir des communautés ecclésiales de base. Cette violence va souvent de pair avec l'alcoolisme, comme elles ont pu le constater en comparant leurs expériences. Mes questions les faisaient beaucoup rire, et elles y répondaient en en posant d'autres :

Mais c'est qui, ces féministes ? Elles ne sont jamais venues discuter avec nous en tout cas . Et toi, tu es féministe ? Si c'est le cas, tu es bien la première que nous rencontrions. Et ce que tu nous dit ne correspond pas à ce que nous voyons

Manuela Alvarado López, est une dirigeante k'iche. Elle a représenté le Département de Quetzaltenango pour l'Assemblée nationale du Guatemala, lors du Forum International sur la Participation Politique des femmes Indigènes des Amériques qui s'est tenu à México le 30 mai 2012²¹. D'après elle, il y a des féminismes qui font du mal et humilient !

Il y a des féministes qui arrivent dans nos communautés et nous disent ce que nous devons faire, sans que nous puissions émettre de critiques. Et nos cosmovisions ne les intéressent pas. C'est pour cela que leurs propositions ne constituent pas des alternatives ; ce sont des pratiques d'oppression²².

Tisser finement les fils d'un savoir occidental qu'on dit inclusif

Nous les femmes

Nous savons bien que nous savons,

L'ignorance ne fait pas partie de nos traditions.

Juanita López García, Runixa

Ngiigua (chocholteca), México

Les penseuses indigènes, en particulier celles qui ont une formation universitaire, ont du « tisser très fin » pour déjouer les discours qui se veulent inclusifs et vantent les bienfaits du métissage. Elles ont du arracher à l'oubli l'histoire de leur peuple, de leur communauté, de leur clan ou leur lignée et la raconter. Pour déstabiliser l'idée de métissage universel, elles ont du s'atteler à la déconstruction de tout ce qui s'est écrit sur la pensée en « espagnol ». C'est une très vaste production, redevable d'une longue tradition qui, au XX siècle, inclut des auteur.e.s de la stature de José Gaos, Leopoldo Zea et Vera Yamuni.

Des étudiantes zapotèques de l'UNAM m'ont invitée à faire avec elles une lecture

critique de «Penser en espagnol dans un monde ibeoraméricain multiculturiste». Voilà ce qu'y affirme le philosophe mexicain Ambrosio Velasco Gómez : si on ne peut nier que la pensée espagnole, en Amérique, a une origine impériale et violente, puisque pendant la colonisation, l'espagnol a pris la place des langues autochtones, « les autochtones, et les métis espagnolisés, ont commencé à utiliser cette langue imposée par les créoles, de telle sorte qu'ils ont créé une authentique culture nationale ». D'après elles, ce simple extrait montre clairement que, pour Velasco Gómez, l'Amérique n'est formée que de métis et de créoles, Ces derniers ont utilisé l'espagnol comme un «espace culturel où se construisent les identités » et comme « ressource pour l'émancipation des peuples et des nations hispano-américaines » .

Velasco Gómez est lucide ; il voit bien qu'aujourd'hui, l'espagnol risque de reconduire l'exclusion qu'il a produite pendant la colonisation, il sent qu'il faut penser ce problème. Pour lui, il faut que « la langue que nous parlons s'ouvre aux langues, cultures et savoirs indigènes qui ont survécu malgré 500 ans de domination²³». Lorsque nous avons abordé ce sujet, les étudiantes zapotèques m'ont interpellée : elles m'ont demandé si je croyais qu'on pouvait entamer un dialogue sans prendre en compte l'ontologie transmise par la langue zapotèque. Elles s'interrogeaient : pouvaient-elles être certaines que ce qu'il proposait n'était pas une énième duperie ? Car le philosophe métis parlait seulement d'une survivance, jamais de construction, ni d'énonciation d'un modèle à soi d'interprétation de la réalité.

Pour la K'iche Gladys Tzul Tzul, il importe de définir ce que l'on entend par dialogue. Car pour que la recherche ne profite pas seulement à la culture dominante, pour qu'elle fasse émerger de véritables propositions, il faut d'abord poser sur la table les points de départ des diverses cultures impliquées, et les reconnaître sur un pied d'égalité. D'autre part, le terme « survivre » ne rend pas compte des transformations que les cultures dominées ont réalisées avec, contre ou à côté des cultures métisses et créoles.

Le dialogue est il possible ?

Il peut y avoir dialogue lors qu'existe la volonté de s'ouvrir à l'univers grammatical, symbolique et spirituel d'une autre personne. Et les deux parties ne doivent pas se craindre. Mon expérience personnelle ou mon travail de recherche, m'ont montré plusieurs fois que l'on pouvait arriver à ce résultat. Je pense à Aida Fernandez, qui

a passé 15 ans à vivre et à étudier avec les femmes de diverses communautés du Chiapas. à Amandine Fulchiron, qui a accompagné avec respect les femmes qui ont survécu à la violence lors de la guerre au Guatemala. Aux diverses expériences que des militantes féministes ont partagées avec des militantes indigènes de divers pays ; par exemple, celle qu'a vécu Sabine Masson, pendant huit ans, avec les femmes de la coopérative tojolabal Tome Ixuk.

Je ne ne suis pas toujours d'accord avec les conclusions des personnes citées, mais je pense que leurs expériences manifestent la volonté de rompre avec les diktats d'une université hégémonique.

Le but étant d'ouvrir la démarche de connaissance à une approche respectueuse d'épistémologies diverses, qui s'enracinent dans des histoires différentes.

Comme on le sait, tous les territoires qui ont été colonisés ont connu une répression brutale, acculturation et écrasement allant souvent jusqu'à la privation de la vie. La répression est une technique de domination ; elle fonde la discipline du groupe, s'enracine dans la conscience populaire et produit des comportement de subordination et de méfiance.

Les génocides sont des formes de disciplinarisation extrêmes : elles éduquent à la soumission, elles construisent les victimes et leur faiblesse intrinsèque, elles mettent en avant le caractère inutile de la révolte, elles émasculent les hommes d'un peuple tout en renforçant la subordination des femmes, s'employant ainsi à faire disparaître tout le groupe.

Mais les génocides montrent du doigt l'assassin. Les châtiments coloniaux d'hier, comme les massacres perpétrés aujourd'hui sur les populations indigènes par les militaires et les paramilitaires, rendent compte d'une violence extrême. La douleur et l'horreur qui frappe le corps des femmes enceintes est paradigmatique : elles sont violées, éventrées, leur fœtus est arraché de leur ventre, elles sont étranglées avec leurs viscères, et leurs seins sont découpés. Après le massacre, la peur demeure, et la haine, et le désir de vengeance.

Toute personne blanche ou blanchie est un assassin potentiel. Même si, en tant que femmes, il nous est plus difficile de nous identifier aux génocidaires que les hommes, nous autres Blanches et blanchies, nous devons nous efforcer de faire preuve de respect, d'attention, de désir de comprendre, si nous voulons, un jour, avoir le droit d'échanger avec ces femmes des paroles vraies.

Dans un dialogue interviennent beaucoup d'idées et de construction idéologiques. Pour le rendre possible il faut :

- 1) Considérer la personne en face de nous comme une interlocutrice authentique.
- 2) Ne pas craindre l'intervention ultérieure de celle qui est en train de nous parler, ni son jugement.

La première clause va de soi ; si je n'attribue pas à l'autre personne la capacité de penser le monde qui est la mienne, je ne la considérerai pas comme une interlocutrice mais une informatrice. Son témoignage ne sera pas pour moi un apport de connaissance, mais une information que mon savoir va traiter pour en tirer une interprétation.

La deuxième clause présuppose une analyse des relations qui sont possibles dans un contexte de colonialisme interne. Aujourd'hui, le dialogue avec une personne qui peut exercer sur vous un pouvoir de coercition est quasiment impossible. Comment dialoguer avec quelqu'un qui représente un danger, réel ou supposé tel ? On est contraint à la duplicité. Rappelons-nous que dans l'histoire, lors des recensements par exemple, tous les peuples ont menti. Entrer dans la comptabilité du pouvoir institué réveille toujours de vieilles peurs : de quel travail va-t-il falloir s'acquitter ? De quelles obligations ? Service militaire ou impôts ? Main basse sur les terres collectives ou identification des points d'eau existant sur un territoire ?

Je vais citer un exemple, parmi bien d'autres, du *back ground* historique avec lequel il faut compter lorsque les femmes d'un peuple décident de parler avec d'autres femmes. Cette expérience m'a amenée à revenir sur la conception de colonialisme interne (ou de la colonialité, pour employer les termes de Quijano²⁴), vu comme quelque chose d'homogène.

Quelque part entre le Costa Rica et le Panama, je suis entrée en contact avec les femmes de trois peuples qui appartiennent au groupe linguistique chibcha ; les bri bris de Talamanca, les gnõbes²⁵ de Bocas del Tor (un archipel) et les femmes kunas de Kuna Yala.

Avec les bri bris, nous avons cuisiné, dialogué dans le cadre d'atelier sur les droits des femmes en compagnie d'une psychologue et d'une cinéaste de l'université du Costa Rica. Nous avons mangé, joué, ramé, parcouru leurs champs. Nous avons dit

ce que nous pensions de notre réalité de femme, de l'état du travail et de la violence familiale, une violence que leur dieu Sibú ne cautionne pas nécessairement, à en croire certaines.

Les gnõbes, au contraire, ont systématiquement refusé d'entamer une conversation avec moi, me conseillant de parler avec leurs maris, car « les hommes en savent bien plus que les femmes ».

Quant aux Kunas, elles me traitèrent avec une bienveillance distante. Elles me firent m'asseoir, pour me raconter des contes ; elles ne pensaient pas que je les prendrai au sérieux mais se disaient que cela calmerait mon désir de savoir. Elles m'ont parlé de leur croyances sur l'eau de la mer, salée comme celle de la Terre Mère qui nous nourrit et soigne tout ; du soleil et de ses dangers, car il nous apporte les maladies depuis l'autre monde ; de la nécessité de résister par tous les moyens aux oppressions de type colonial. J'ai passé avec elle des beaux moments, à écouter une musique suave, faite de trilles d'oiseaux, de bruits de pluie, de pas et de vent.

Les Bris Bris pensent qu'elles partagent leur être avec Iriria, la Petite Terre, une femme elle aussi. Chez les Kunas, la création est à la fois féminine et masculine. D'ailleurs, de nos jours, les femmes Kunas prennent part aux décisions politiques de la communauté. Depuis 1980, leur intendante ou gouverneuse, est une femme, Hildauro Lopez. Par contre, dans la culture gnõbe²⁶ les femmes sont des biens que s'échangent des familles d'hommes polygames.

Qu'est-ce qui intervient dans la décision de ces femmes d'interagir ou non avec une femme venue d'ailleurs ? Leur culture originelle ? Les conceptions héritées de l'évangélisation franciscaine pour les Bris et Bris et les Gnõbes qui furent converties dès le début du XVII siècle ? La résistance à la dévastation espagnole, et les alliances qu'elles lièrent avec les pirates anglais pour les Kunas. ? Leur confrontation avec des états indépendants, dans le cas du Costa Rica social-démocrate ou du Panama, fraîchement libéré de la domination coloniale américaine ?

Comment ne pas voir la différence entre les femmes kunas du Panama et celles de Colombie ? Les premières me parlaient posément, avec le recul de la réflexion, de l'autonomie pour laquelle elles ont commencé à se battre en 1925 et dont elles jouissent depuis 1953. Les secondes n'arrivaient pas évoquer autre chose que les

raids des paramilitaires, les meurtres et les viols que ces derniers perpétraient, ou encore leur façon de se retirer, en laissant partout des mines anti-personnelles, pour forcer le peuple à abandonner ses terres ancestrales aux narco-trafiquants métis.

Plus qu'une culture patriarcale, le fait que personne ne nous ait présentées ne pourrait-il pas expliquer le silence des Gnõbes avec moi ? Ou encore, la répression brutale de leur mouvement de résistance, qu'elles venaient de subir en juin 2010 ? Leur peuple avait mené la lutte contre les réformes du gouvernement panaméen qui entravaient la syndicalisation des travailleuses de l'industrie bananière et les politiques d'autonomie des communautés.

Pour trouver la réponse à ces questions, il faut d'abord les poser aux femmes des peuples originaires qui dialoguent avec moi, aux collègues anthropologues, historiennes, philosophes et sociologues, capables d'ouvrir leurs disciplines et de les remettre en question, ou aux voyageuses et journalistes métisses, ou aux communicantes indigènes qui ont su détecter ces pratiques discursives dans leur interactions avec les femmes des peuples originaires.

Le silence des Gnõbes avec moi, ou, plus tard, l'attitude réservée des camarades de la CONAIE, qui rechignèrent à me répondre, étaient sans appel : c'était le silence de celles qui, pendant longtemps, avaient parlé sans être écoutées.

Volonté farouche de protéger un savoir resté dans l'ombre ? Peut-être, car le silence est aussi une réponse au désir de s'emparer de la parole de l'autre qui anime certaines femmes, anthropologues ou responsables de politiques publiques.

Critique d'un tabou épistémique : l'universalisme

Les réflexions et les lectures de travaux inédits publiés par des penseuses de divers peuples de Notre Amérique m'ont amenée à bousculer certaines évidences : y a-t-il des savoirs qu'il faut absolument connaître ? Pour quelles raisons le féminisme académique considère-t-il que ce qui vaut de façon universelle pour toutes les femmes, c'est ce qui est vécu, expérimenté et pensé à partir d'une certaine région idéologique du monde, celle qui s'identifie avec un Occident en expansion historique²⁷?

Les études réalisées par la Bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui montrent qu'une

idée s'est imposée : seules les productions de l'Occident sont universelles²⁸. Cette perception enferme les habitudes, les intelligences, visions du monde, diverses formes de communication dans un monde réduit, spécifique, local, folklorique, en voie de disparition. C'est la logique d'une information qui oriente l'opinion publique vers des formes et des paradigmes culturels hégémoniques. Ainsi, une sorte de « tabou épistémique » se construit, qui vise à empêcher par tous les moyens les peuples indigènes de transmettre toute forme de connaissance susceptible d'être reconnue comme valable pour tous et toutes.

Le tabou épistémique, comme tous les autres, protège une norme établie par une autorité qui ne doit pas être remise en cause. Une norme qui poursuit deux buts : façonner la conduite des femmes et des hommes des peuples soumis grâce à la colonisation ; occulter les mécanismes que la société occidentale met en place pour contenir leur histoires, leurs droits, leurs conceptions du monde et les contrôler.

C'est ce qu'explique l'anthropologue et historienne des religions mexicaine Sylvia Marcos. Pour elle, la marginalisation et les pratiques qui visent à invisibiliser la présence indigène à l'école, dans la société dans son ensemble et même au sein du mouvement des femmes, répondent au besoin d'écartier toute véritable alternative au savoir qui remettrait en question le *statu quo* post-colonial. Pour Marcos, cette situation doit changer et à cette fin, il est nécessaire de s'interroger sur le rôle central de l'Occident pour le féminisme :

Le capitalisme, en particulier sa version néolibérale, qui fait du libre marché un absolu et présuppose une exploitation de la nature vorace et incontrôlée, est l'autre front sur lequel les féministes doivent se battre. Jusqu'au soulèvement zapatiste de 1994, les revendications relatives aux droits des peuples indigènes, ou « groupes ethniques », et les critiques de l'exploitation et la marginalisation dont ils souffraient, brillaient par leur absence dans les mouvements sociaux mexicains. Et de ce fait, la discrimination et le racisme n'étaient pas questionnés dans le contexte socio-culturel et économique du pays. Cette réalité, observable même chez les groupes qui demandaient une justice sociale, a duré trop longtemps. Un tel escamotage était possible parce que la pauvreté et le retard étaient interprétés comme des conséquences des caractéristiques phénotypiques et culturelles des 62 groupes indigènes [...]. Pour revisiter la tradition intellectuelle féministe, « à partir d'en bas, et à gauche », il nous faut bien plus qu'une analyse

fondée sur les références et les critères épistémiques qui ont toujours cours. Il nous faut une épistémologie féministe décolonisée²⁹

Esthétique, philosophie, savoirs et racisme

Il y a un certain temps, Eli Bertre, philosophe mexicain dont le champ de recherche est l'esthétique féministe, a consacré une part importante de sa réflexion à la dénonciation de la division entre art et artisanat. Ce qui entre en jeu, à son sens, ne relève pas de critères esthétiques. Pour elle, cette différenciation est une construction rendue possible par un fétichisme des arts plastiques partagé par les galeristes, les universités et la critique.

Pour faire bref, elle dit que les artisans, ce sont les femmes et les indiens, c'est à dire ces gens dont on ne veut pas parler, dont le travail ne mérite pas une analyse théorique parce que on ne leur reconnaît pas une capacité créatrice, innovatrice, transformatrice propre. D'où les efforts déployés pour construire des théories qui mettent en avant le caractère répétitif de leurs œuvres, et leur peu d'intérêt artistique³⁰.

Parce qu'elle voit l'esthétique comme une catégorie culturelle, Bartra rejoint le philosophe équatorien Claudio Malo González, pour lequel : « Les critères mis en avant pour évaluer les mérites ou faiblesses d'une œuvre d'art sont élaborés dans des académies qui, au-delà de la diversité des approches, partent des mêmes normes de base pour établir des jugements de valeur, des normes qui ne prennent pas en compte les processus d'expression esthétique populaires »³¹.

Eli Bartra et Claudio Malo s'attellent à une tâche de la philosophie latino-américaine qui n' a pas été la priorité des philosophes masculins. Notons cependant qu'un philosophe comme le Péruvien David Sobrevilla a souligné l'importance d'une telle démarche lorsqu'il déclarait que : « la distinction entre une œuvre d'art et l'artisanat, et par conséquent, entre l'artiste et l'artisan [...] ne doit en aucun cas aboutir à l'éviction de l'artisanat du champs esthétique ; ni à la dévalorisation de l'artisan par rapport à l'artiste »³².

Un travail de décolonisation que le philosophe argentin Gustavo Cruz résume en quelques mots : il faut rendre compte d'une relation entre les processus de production et des sujets créatifs, pour expliquer notre esthétique impure à partir

de leur propre histoire.³³

Ces esthétiques se réfèrent à la réalité, à la politisation réelle des sujets individuels et collectifs, et on ne peut pas les appréhender à partir de l'intérieur ou de l'extérieur d'une culture, car toute frontière entre les cultures indigènes et non indigènes en Amérique est une barrière épistémique.

Horacio Cerutti Guldberg, est un autre analyste, qui a affirmé la nécessité d'une action-réflexion sur des réalités superposées ou «impures », à partir d'un point de vue philosophique visant la transformation de la réalité (une tendance propre à la tradition philosophique de NootreAmérique). A la fin des années 90, dans *Filosofía desde Nuestra América*, il soutenait que nous ne comprenons notre réalité que lorsque nous pouvons construire les moyens d'y accéder. Mais nous ne devons pas oublier que ces moyens sont en partie donnés, et en partie à construire. Et l'on pourrait donc dire que le moyen d'appréhender la réalité est la langue, qu'elle est donnée, mais que son utilisation exige de nous une grande compétence³⁴.

Comme son professeur et interlocuteur, Arturo Andrés Roig³⁵, Cerutti a recours à l'analyse esthétique, dans le domaine littéraire qui est le sien. Il voit les métaphores comme des médiations culturelles, nécessaires pour comprendre que le domaine du réel échappe au découpage disciplinaire. Nous devons justement nous détacher de ce que les disciplines ont construit pour appréhender ce réel, et passer par les médiations de l'utopie, du mythe, de la poésie et du conte³⁶.

Cette idée qu'il faut redonner de l'importance à l'expression métaphorique pour la construction d'une identité peut se rapprocher du travail sur l'oralité esthétique du philosophe et chroniqueur mexicain Gustavo Ogarrio. Il parle de l'importance du « bien dire » pour bien signifier, dans un contexte où l'objet livre n'a pas de valeur symbolique, n'est pas le contenant de la vérité à révéler³⁷. Nous pourrions voir ainsi que le récit, en tant que parole qui révèle des connaissances, à l'oral comme à l'écrit, pas seulement dans la littérature, permet d'encoder une réalité complexe³⁸ .

L'espace mythique pourrait alors également révéler la colonialité véhiculée par la christianisation forcée (en particulier le caractère patriarcal et coercitif du contrôle des femmes et de la sexualité) et retrouver son statut de récit explicatif de la

réalité.

María del Rayo Ramírez Fierro, élève de Cerruti, a étudié les utopies philosophiques et politiques de Simón Rodríguez, Severo Maldonado et Francisco Bilbao. Pour elle, ces pensées de la Modernité américaine sont au fondement (au sens métaphorique de « jeter les bases », de « construire les fondations ») de la pensée utopique que développeront les descendants de créoles dans l'Amérique indépendante ; comme du processus de libération des structures scolaires, chrétiennes, autoritaires et *jusnaturalistes*³⁹ propres aux pensées européennes venues d'Espagne avec les personnes, les ordres religieux et les prescriptions royales relatives à l'éducation. A partir de l'analyse de ce qui a rapport à l'utopique (je dis bien l'utopique, pas seulement l'utopie comme énonciation, c'est à dire ce qui est visé par la démarche de transformation née de la théorisation elle-même), Marie de la Rayo Ramírez se lance dans l'étude des éléments mythiques (narratifs et iconiques) de la pensée andine, y voyant les possibles fondements d'une façon moderne de philosopher dans Notreamerique⁴⁰.

Ces fondations, ou fondements théoriques, n'ont pas été reconnus par la philosophie académique en Amérique, si ce n'est dans les universités interculturelles indigènes, qui ont fleuri lors de la dernière décennie, là où existait un mouvement indigène doté d'un certain pouvoir politique. Ce sont des maisons d'études et des espaces de dialogue des peuples indigènes, qui leur permettent de se reconnaître entre eux, de poser leur droit à une éducation propre, dans leur langue et à partir de leur cosmovision. L'exemple le plus représentatif est celui l'université Amawtaywasi, terme qui signifie en kichwa « maison ou temple de la sagesse ». Son programme éducatif a été élaboré dès 1996 et mis en œuvre en 2004 par la Commission nationale indigène équatorienne. Mais il faut également mentionner les universités interculturelles indigènes du Cauca, en Colombie, et les villages du sud de Guerrero, au Mexique (Nahuas, Tlapanèques, Mixteques, Amusos et Afromexicains)

Matrices et façons d'être femme

Grace au bagage théorique de ces penseuses et penseurs, aux dix années passées à dialoguer avec des activistes, sociologues, anthropologues, historiens, artistes et écrivains féministes d'Amérique latine, j'ai pu m'approcher, écouter et lire ces femmes indigènes qui sont allées étudier dans les universités de Notre Amérique

et celles que leur communauté reconnaît comme penseuses, créatrices, leaders, guides spirituels, artistes et organisatrices de pratiques cognitives et discursives, c'est-à-dire celles qui, dans un contexte occidental, seraient définies comme des intellectuelles. Certaines sont membres du conseils des Anciens et des Anciennes de leurs peuples ; d'autres sont des jeunes urbaines, enfants des migrations forcées dues l'appauvrissement des campagnes, à la violence militaire et paramilitaire ou à la dévastation écologique de leur habitat ; d'autres encore sont des chercheuses, elles ont tiré profit des écoles locales et défient aujourd'hui le racisme académique des institutions où elles ont réussi, au prix de beaucoup d'efforts, à entrer pour obtenir masters et doctorats ; et d'autres, enfin, sont des paysannes en discussion avec des environmentalistes et des écologistes, ou des mères qui remettent en question les pédagogies traditionnelles et officielles, des artisanes, des femmes qui ont des responsabilités dans leurs communautés, des enseignantes bilingues et des survivantes qui critiquent la répression dont leurs peuples ont été victimes.

Je n'ai pas l'intention d'interpréter les croyances, les attitudes, les systèmes d'interprétation et les sexualités des femmes des peuples et des nations autochtones, c'est à elles de le faire. Je souhaite faire une place, dans une histoire plurielle de nos idées féministes américaines, aux contributions de ces femmes. Elles interprètent la réalité à partir des connaissances produites par leur culture, et grâce un dialogue interculturel avec les autres, dans la tension d'un effort libérateur et critique, propre à la philosophie et aux modes de rébellion des femmes.

Lorsque, vers 2006, j'ai commencé à faire des recherches sur les perspectives, les contributions et les races laissées par la pensée des intellectuel.le.s des peuples autochtones dans les réflexions-actions, j'ai constaté que leurs pensées n'avaient pas la place qu'elles auraient du avoir dans la réflexion théorique latino-américaine.

Bien sûr, j'ai appris avec les rares universitaires du Mexique et du Guatemala qui ont choisi de vivre et de lutter politiquement aux côtés des femmes mayas. Au Mexique, Margara Millán, lorsqu'elle s'est installée au Chiapas et a vécu avec des femmes à San Cristóbal de Las Casas, a fini par remettre fortement en question l'idée des « droits des femmes », au vu de leur corrélation avec le discours global du développement, en les repensant à partir de la culture qui les revendique⁴¹. Au

Guatemala, Ana Silvia Monzón, grâce à sa « conversation » ininterrompue avec les intellectuels et artistes Mam, Q'eqchi'és et Kaqchikel, a commencé à réécrire l'histoire à partir des actions de toutes les femmes. Toutefois, la plupart des universitaires blanches et blanchisées, elles, connaissaient l'existence une réflexion féministe indigène, et ne la considéraient pas comme une pensée en soi, mais y voyaient plutôt le signe d'un changement dans des structures définies à partir de ces mêmes universités.

Dans de rares projets de recherche participative, des féministes ont débattu d'idées et de représentations des rôles sexuels issues d'un univers étranger aux définitions de couple, amour, corps, liberté sexuelle, individualité et d'égalité des Occidentaux ⁴².

Si on consultait la littérature sur le sujet, on avait l'impression que la représentation des femmes de peuples originels était la chasse gardée d'anthropologues et de féministes non autochtones, venant du Mexique, Guatemala, de Bogotá ou de Sao Paulo, voire des États-Unis ou d'Europe. Ces dernières, du fait de leur préjugés d'universitaires, peignaient un tableau sombre des femmes indigènes : ces dernières apparaissaient comme un groupe social manquant de tout, marqué par une éternelle pénurie, victimes de la violence, du retard, de la pauvreté, du manque d'éducation et d'accès au bien-être. Des corps incapables de se libérer sexuellement, inconscients de l'exploitation qu'ils subissaient. etc. Parfois, ces spécialistes s'enthousiasmaient d'une façon déplacée ; par exemple, lorsqu'elles évoquaient l'existence d'un présumé matriarcat des Zapotèques de l'isthme de Tehuantepec, matriarcat dont les Zapotèques elles-mêmes pourtant niaient l'existence ⁴³.

Que nous apprennent les expériences des Mayas de l'armée zapatiste au Mexique ? Ou l'obtention d'un statut d'autonomie par les peuples indigènes de la côte atlantique du Nicaragua ? L'autonomie gouvernementale défendue par les Kunas du Panama depuis 1925 ? Le projet d'État plurinational de la CONAIE en Équateur ? Les droits accordés par la Constitution de 1991 aux peuples indigènes de Colombie ? La résistance tenace des Aymaras du Chaparé bolivien ? Les programmes pédagogiques des Mixes au Mexique ? Le refus farouche d'être intégrés des Mapuche chiliens qui revendiquent leurs territoires ? Et les actions destinées défendre leur système écologique des 180 peuples amazoniens brésiliens ?

Une volonté, qui se traduit dans des actions politiques régulières, un désir d'autonomie, un projet de démocratisation durable des relations interculturelles et une façon de penser qui rend compte d'un immense effort de transformation de la société, même si le processus est encore inachevé⁴⁴.

Les femmes sont partie prenante des mouvements autonomes des peuples autochtones ; elles s'assument en tant que membres actifs de leurs peuples, elles sont solidaires, s'identifient d'abord avec leur peuple. Ainsi que le souligne constamment Julieta Paredes, « tous les peuples sont composés à 50% de femmes, tous les peuples sont composés à moitié de femmes ». Dans ces conditions, pourquoi le féminisme ne reconnaît-il pas les idées des femmes indigènes comme un des éléments de la réflexion sur la libération des femmes ⁴⁵?

Certains éléments culturels hégémoniques sous-tendent l'interprétation féministe des expériences et des idées des femmes ; ils sont marqués par une conception de l'autonomie et de la liberté propre au monde occidental, et renvoient à l'existence un sujet d'action historique⁴⁶.

Ce n'est qu'au XIXe siècle, avec le féminisme, que le sujet de l'histoire a acquis un sexe. Puis, dans la seconde moitié du 20ème siècle, une certaine critique des projets d'émancipation de la Modernité a tenté de faire disparaître ce sujet dans de confuses politiques de l'identité basées sur les immanquables valeurs du capitalisme mondial occidental. Elles ne déconstruisaient pas en profondeur la relation – un lien moderne, en fait – entre l'idée de sujet et celle d'individu/e.

L'individu/e de la modernité émancipée est un être socialement discipliné, qui contrôle son corps et ses émotions, et qui n'entre en relation avec l'autre que pour des raisons pratiques, qu'elles soient éthiques ou politiques. L'individu/e ne pourra jamais douter de sa subjectivité (individuelle), qui est aussi son identité (individuelle), car il /elle conçoit les personnes autour de lui /elle comme des autres, des étrangers. Ainsi, il/elle se comprend en tant qu'individu/e, est libre en tant qu'individu/e, agit en politique et n'a de rapport avec d'autres individu/es que parce qu'ils sont des individu/es. C'est-à-dire, si il/elle n'est pas individu.e, il/elle n'est pas sujet.e. Une partie importante du féminisme renvoie à ce caractère moderne et émancipé du sujet féminin⁴⁷.

Une question se pose alors : ces sujets collectifs, organiquement liés, qui

apparaissent dans des pensées indigènes mettant au même niveau d'interaction l'individu, sa communauté, son environnement et le cosmos, qui sont-ils ? Quelle place doit-on leur donner ?

Le récit de l'expérience philosophique vécue par Carlos Lenkensdorf lorsqu'il a partagé sa vie avec des femmes et des hommes Tojolabal du Chiapas m'a beaucoup appris. En particulier parce qu'il révèle l'existence d'un sujet de réflexion non centré sur l'individu, un sujet collectif, lié à l'expérience vécue, fluide : un *tik* qui pourrait être traduit par « nous », pour autant que ce « nous » comprenne les animaux, le monde végétal et le monde minéral dans son devenir. C'est-à-dire que dans le *tik* est présente cette nature que la culture occidentale a objectivé (à travers ses langues et ses pratiques économiques)⁴⁸

A la différence du sujet cartésien qu'incarne l'individu occidental moderne - identique à lui-même, central, séparé de la nature, immobile, incapable de se transformer, fixe-, le *tik* Tojolabal est un sujet non essentialiste, en devenir, c'est-à-dire qu'il est posé à partir l'interdépendance entre les personnes-sujets qui font d'une communauté une réalité⁴⁹.

Faire partie d'une communauté implique que la liberté de chacun passe par la reconnaissance des autres comme des égaux qui ont besoin du travail de l'autre : écouter, comprendre et respecter la parole de ceux qui vivent dans le lieu collectif implique de la comprendre même si on ne partage pas le même avis ; cela veut donc dire ne pas essayer de mettre l'autre en difficulté, ne pas occulter certaines choses, de ne pas porter la contradiction, en bref, de ne pas essayer de contrôler l'autre.

Dans les cours-dialogues du regretté professeur Lenkensdorf, enseignant de l'Université Nationale Autonome du Mexique, j'avais cédé à la séduction d'une idée : la communauté avait une expression originale, nécessairement solidaire, et dans les communautés indigènes actuelles elle agissait comme un contre-pouvoir face au sujet individuel hégémonique. C'était une idée tentante pour une féministe qui rejetait l'idée d'un seul modèle d'être humain et de société. Cependant, il y avait ces récits de femmes, issues des peuples très divers, dont les peuples mayas du Mexique et du Guatemala, que j'avais entendues. Elles racontaient que les fameuses solidarité et complémentarité entre les membres de la communauté étaient en fait asymétriques entre hommes et femmes.

Lorsque j'ai entamé le dialogue avec certaines leaders nasa, j'ai réalisé que cette asymétrie transcende la participation politique. Les femmes nasa ont conquis leur place de leader politique, en renforçant leur présence dans l'organisation sociale de leur peuple, grâce à une lutte de plus de quarante ans contre un État colombien qui les a rendues invisibles afin de mieux les déposséder de des territoires et des droits. Compte tenu de cette histoire récente, elles sont les plus ardentes avocates d'une complémentarité supposée totale entre les femmes et les hommes ; toutefois, elles reconnaissent qu'il leur faut surmonter la « préférence » culturelle pour les hommes dont elles souffrent au niveau matériel et spirituel.

Comment construire une préférence ? À partir de l'endroit même où se construit l'asymétrie ? Comment ne pas l'universaliser en la détachant de ses racines culturelles ? Comment ne pas perdre ainsi la corporéité de la parole qui s'énonce ? Et la spiritualité propre à la vision du monde de son peuple ?

Le catholicisme a été un vecteur de répression sexuelle ; il a fait incorporer une morale d'interdits sexuels, en imposant ou en renforçant une idéologie patriarcale qui pèse sur toutes les relations entre les sexes et au sein des sexes. Cependant, ne l'oublions pas, pour que le catholicisme diffuse sa misogynie, il fallait que la culture antérieure l'accepte, l'intègre à sa Weltanschauung. Aujourd'hui, la violence domestique existe dans presque toutes les communautés et on en parle aussi peu que du viol, de l'inceste, de l'abandon et du harcèlement sexuel. À côté de cela, les femmes ont tendance à entrer en concurrence les unes aux autres, pour décrocher la place de celle qui correspond le mieux à l'idéal féminin patriarcal. C'est quelque chose que l'on observe dans tous les groupes sociaux conservateurs à l'Ouest, et pas seulement chez les indigènes christianisés.

Tandis que j'essayais de discerner le caractère collectif du sujet communautaire, Gladys Tzul Tzul⁵⁰ m'a interpellée sur l'originalité ou « l'ancestralité » de la communauté. Pour la théoricienne K'iche, la communauté renvoie autant à la violence coloniale qu'aux gouvernements créoles, puisqu'elle était - et demeure - la forme d'organisation sociale de la vie et la production alimentaire issue de la destruction des formes antérieures de gouvernement. Pendant l'ère coloniale, elle était devenue un lieu ambigu, celui qui permettait de survivre, mais aussi celui qui vous enfermait. Aujourd'hui, si la communauté apparaît comme « la » forme indigène de gouvernement, c'est parce qu'elle pense agit, crée de la richesse et manifeste consciemment le désir d'établir un lien mythique et rituel et une

continuité entre le passé ancestral et le présent. Néanmoins, les communautés vivent un enfermement défensif qui produit marginalisation et répétition.

Avant l'invasion territoriale de l'Amérique, la communauté n'était pas **le** terreau des différentes cultures et sociétés d'origine, car ces dernières avaient des formes d'organisation politique diverses. En Abya Yala, il y avait des sociétés sans classes, qui ne construisirent pas des œuvres monumentales (c'était le cas de la plupart des chasseurs-cueilleurs nomades, ainsi que de quelques peuples agraires semi-sédentaires, comme les Guarani et les Mapuche) ; mais il y avait aussi des gouvernements urbains, des territoires « nationaux », des royaumes et même des empires (certes différents des empires européens et asiatiques) qui prélevaient des impôts à d'autres peuples.

La méconnaissance des formes d'organisation politique de personnes dont les ancêtres avaient d'autres manières de faire de la politique et de s'organiser que les autorités coloniales, et les interactions qui ont eu lieu entre ces ancêtres et les rois, vice rois espagnols ou l'idéologie catholique hégémonique, nous a conduit souvent à minimiser le rôle des aristocrates, des commerçants et des élites indigènes dans les luttes pour l'indépendance américaine. Qui étaient, qu'ont revendiqué pour leur peuple des dirigeants comme Tupac Amaru et sa complice et épouse Micaela Bastida, Juan Santos Atahualpa y son fils Josecito, Atanasio Tzul et son épouse Felipa Tzoc, Túpac Katari et Bartolina Cisa⁵¹ ? Pourquoi purent-ils disputer le pouvoir des Blancs ? A partir de quel degré de reconnaissance sociale commencèrent-ils à agir. Où situaient-ils l'origine de leur lignée ? Quelle était la représentation politique du couple et des relations familiales et comment la complémentarité des sexes fonctionnait-elle ?

Face à la batterie de questions que ma jeune amie Gladys Tzul Tzul m'a posées, dans la forêt du Cantón Paquí, sa communauté de Totonicapán, je me suis alors souvenue de certaines nuits où, avec Melissa Cardoza, une poète féministe hondurienne noire, nous écoutions les souvenirs d'enfance du peintre zapotèque Oscar Castillo. Il nous parlait du *cacique* de Zaachila qui, le matin, partait à cheval pour percevoir les impôts auprès de ses administrés⁵². Peu de temps après, la poétesse péruvienne Violeta Barrientos m'avait parlé des mariages arrangés entre les descendants des familles inca avec des membres de la famille d'Ignace de Loyola, ou des écoles de l'élite coloniale où furent éduqués les enfants de la noblesse inca jusqu'au soulèvement de Tupac Amaru. C'est après la rébellion que

les rebelles furent identifiés en tant « Indiens » et plus en tant que « nobles ». Je me suis aussi souvenue de mes propres réflexions, du personnage d'un de mes romans, le premier capitaine métis de la Nouvelle-Espagne, Miguel Caldera, fils d'un simple soldat et une *guachichila*. Je m'étais demandé pourquoi il n'avait pas été choisi pour mener l'expédition conquérante au Nouveau-Mexique, alors qu'il avait fondé San Luis Potosi et « pacifié » la route de Mexico à sa ville natale de Zacatecas, pourquoi le vice-roi avait choisi pour ce faire un autre *mestizo*, rejeton d'une fille de Moctezuma et d'un très riche propriétaire de mine d'argent du Zacatecas⁵³. Ces souvenirs m'ont fait réaliser que j'avais oublié d'étudier les arrangements des pouvoirs dominés avec le pouvoir colonial ; j'avais oublié que ces arrangements, comme le soutient Gladys Tzul Tzul, s'appuyaient sur deux institutions patriarcales ancestrales, qui avaient été réinventées et ré-affirmées dans les communautés grâce aux règles imposées à l'époque coloniale par l'église catholique et la famille.

Pour ce qui est de l'expression de l'affectivité, de la sexualité ou des idées des femmes dans une communauté, peut-on mettre sur le même plan la famille républicaine, la religion catholique ou le néo-protestantisme (ce qui revient au même ici) et les espaces d'interaction propres aux cultures qui ancrent leur vision de la réalité matérielle dans la dualité ? Cette question de Gladys a fait capoter ma représentation idéalisée de la complémentarité des sexes dans une communauté ; la lecture de Lenkensdorf, m'avait amenée à voir la communauté comme le lieu où les femmes vivent sur un pied d'égalité avec hommes (le lieu du *tik* où « nous sommes tou.te.s éga- ux-les, nous sommes tou.te.s des sujets, nous avons tou.te.s une voix »), entre autres parce que leur présence dans les assemblées communautaires était indispensable pour dégager un consensus.

Religions, domination et colonialité dans la construction du système de genre

Les religions dominantes adaptent toujours leurs codes de conduite au capital symbolique hérité de la culture antérieure. Le christianisme catholique misogyne qui s'est imposé avec la conquête a aggravé le côté patriarcal des communautés k'iche dont nous parle Gladys Tzul ou d'autres cultures nationales, entre autres en survalorisant les lignées masculines, entrer en contact avec des femmes et des hommes des peuples Nahuatl du Mexique central, des Quechuas du Pérou ou autres encore permet de le mesurer. Sur le plan pratique, le prêtre du catholicisme est un

homme, et sur le plan symbolique, sa divinité s'incarne dans une figure masculine, accompagnée d'une figure féminine de rang inférieur, une femme et mère miséricordieuse, mais asexuée et vierge.

Dans de nombreuses parties de l'Amérique, la misogynie catholique, depuis une quarantaine d'années, s'est parée d'atours évangélistes, (ou protestants pour simplifier). Les différentes églises néo-évangélistes ont eu un fort impact sur la plupart des peuples indigènes d'Abya Yala. De nombreux peuples christianisés ont connu un processus accéléré de conversion. Parmi les peuples mayas du Chiapas et du Guatemala, jusqu'à 60 % de la population appartient aujourd'hui à une église chrétienne qui n'est pas catholique.

Les églises néo-évangéliques exercent un contrôle sur la spiritualité des gens, elles ont tendance à valoriser leur volonté, la question de leur salut personnel et à rejeter le côté communautaire qui s'était maintenu dans le catholicisme. Alors, bien sûr, d'un côté, de nombreuses femmes sont heureuses quand leur mari se convertit, car leur nouvelle église exerce un contrôle sur les personnes, imposant une certaine sobriété et un renoncement à l'alcool, ce qui entraîne une baisse de la violence domestique.

Mais de l'autre, elles perdent la sociabilité publique liée à l'organisation des fêtes patronales, à leur économie et elles ne participent plus aux décisions collectives, perdant ainsi le contrôle sur cette sphère publique qui a toujours été entre les mains des femmes indigènes, la sphère sociale.

Le christianisme néo-évangélique modifie les formes de comportement social des peuples Abya Yala, notamment en démantelant rapidement les structures indigènes et il contribue efficacement à l'élimination des propriétés communales. Il réalise une forme de Reconquête en encourageant des pratiques qui permettent de contrôler leur production et leur consommation, en mettant en avant l'image d'un homme et d'une femme « chrétiens » qui ne gaspillent pas le produit de leur sueur en dehors de leur famille nucléaire et de l'église d'appartenance, qui ne perdent le contrôle de leurs actions à aucun moment de leur vie ?

Selon Rita Laura Segato, dans ces conversions massives, il faut voir des manifestations d'autonomie comme une rupture avec la tradition coloniale et la privation de parole. En effet, le catholicisme, aussi tolérant soit-il envers les plus anciennes formes de culte de la terre et certaines représentations de la dualité

primordiale, est intensément lié aux histoires nationales, pas seulement aux histoires coloniales. Même lorsqu'il est critique, voire révolutionnaire, il s'adresse toujours à l'autorité, il reste dans l'arène nationale, sa protestation vise l'État et ses institutions officielles. La conversion à une religion évangéliste semble donc permettre une rupture avec la chaîne d'oppression républicaine : « Les convertis s'emparent d'un discours légitimant qui les soustrait à l'univers qui les subordonne et les dote de prestige et d'autorité morale »⁵⁴.

Dans certains pays, les textes sacrés ont été traduits dans les langues vernaculaires, cela redonne une utilité et une capacité de création conceptuelle aux « langues qui établissaient et reproduisaient des modèles conceptuels pour traduire les tensions et les alliances typique de l'interaction sociale⁵⁵ » que les politiques républicaines de blanchiment ont tenté de faire disparaître. L'évangélisation se traduirait donc par un rejet du répertoire symbolique associé à l'État - sa sociabilité et ses fêtes, qu'il s'agisse des beuveries ou de l'interdiction de parler sa langue - et une nouvelle forme de continuité de la communauté indigène en tant qu'unité sociale, liée aux travaux, aux rencontres pour la prière, à la solidarité que les convertis se manifestent entre eux.

Je pensais que les églises néo-évangéliques renforçaient la division entre les sexes et la hiérarchie misogyne qui sont caractéristiques du catholicisme, et avait été imposées aux femmes avec la colonisation. Mais j'ai découvert en écoutant la féministe Kaqchikel Aura Estela Cumes Simón, issue d'une famille protestante du Guatemala, que l'habitude de parler à l'église avait donné un rôle important aux femmes indigènes néo-évangélistes, une confiance en elles qu'elles n'avaient pas connue lorsque le catholicisme était hégémonique⁵⁶.

Cependant, les nombreuses Nahua, ñañús, Zapotèques du Mexique, les Lencas en luttent contre le coup d'État au Honduras, les Nasas colombiennes, les Quechuas et la plupart des Guaranis du Paraguay, Argentine et Brésil, lorsque j'ai discuté avec elles, m'ont toutes permis de constater que le christianisme, qu'il soit catholique ou néo-évangéliste a toujours un côté patriarcal. Et d'ailleurs, ces traits sont également présents chez des peuples qui ne se sont pas convertis au christianisme, comme les Wirrárika au Mexique, les Bri bri, les Gnöbe et les Kuna d'Amérique centrale, les Wayuu et les Shuar de Colombie et du Venezuela, les Mbya-Guarani et les Mapuche en Amérique du Sud. Ils ont protégé, en conservant leurs religions, les anciennes connaissances transmises de génération en

génération, ont dû toujours plus s'éloigner des centres d'interaction sociale, mais malgré cela, ils ont été influencés par certains de leurs préceptes ou pratiques, notamment pour ce qui a trait à la domination masculine.

Le christianisme est une idéologie religieuse qui observe deux poids et deux mesures en matière de sexualité. Les Jésuites ont inculqué aux hommes l'idée de leur suprématie, ils leur ont parlé de « l'instinct » de propriété des femmes, du caractère amoral de la liberté sexuelle⁵⁷. Avant eux, les Franciscains⁵⁸ avaient refusé d'éduquer les femmes de la noblesse mexicaine, parce qu'elles étaient des femmes, mais ne s'étaient pas privé d'imposer à toutes les femmes indigènes le port de chemises qui cachaient leurs seins. Les Dominicains, plus respectueux du droit des Indiens à leur propre « gouvernement », ne considéraient pas pour autant que l'égalité entre les hommes et les femmes fut souhaitable, ni profitable en quoi que ce soit.

Au Mexique, les femmes Wiryrian et Lacandones qui ne se sont pas converties à une forme ou une autre de christianisme, ont conservé en les transformant une religion et un culte d'origine précoloniale, femmes Bri bris du Costa Rica, les Kunas du Panama, les Mapuches au Chili et les Ashaninka en Amazonie péruvienne, par exemple, sont sûrement moins obsédées par le mariage que les femmes christianisées, elles n'attachent pas autant d'importance à la virginité, et elles jouent un certain rôle dans la perpétuation des pratiques et la prise de décisions collectives. Cependant, elles ont dû changer leur façon de s'habiller et cacher leur corps, soit pour obéir aux injonctions des missionnaires qui sont entrés en contact avec leurs communautés, soit pour se défendre de possibles agressions sexuelles lors de leurs contacts avec les métis de leur entourage. En d'autres termes, le système de genre occidental a également atteint la vie quotidienne des femmes non christianisées et il fait partie de l'organisation communautaire. Ou encore, il a renforcé les systèmes de genre fortement patriarcaux comme ceux des Gnöbes, chez lesquels la religiosité traditionnelle met en avant les divinités masculines, accorde aux forces féminines un rôle subalterne, et a normalisé le statut de femmes-marchandises troquées entre des familles d'hommes.

Au Guatemala, j'ai lu *Tejidos que lleva el alma*⁵⁹, un recueil de souvenirs et réflexions de femmes Mam, K'iche's, Kaqchikel et Q'eqchi'es, survivantes des viols commis par des ennemis reconnus de leur peuple. Elles y interprètent le crime qui a été perpétré contre leur corps et leur intégrité physique comme une atteinte à

l'honneur de leur communauté. Cela m'a montré de façon évidente que le processus éducatif qui conduit les femmes à partager avec les hommes les références de leurs cultures sur la place subalterne qu'elles occupent et qu'elles sont chargées de reproduire, les exproprie leurs corps, en les transformant en ennemis.

C'est la communauté, la communauté de femmes et d'hommes d'idéologie catholique, construite pour résister au colonialisme, qui intervient, donne son avis, prend des décisions et punit les femmes suivant qu'elles sont capables de réserver leur corps à un seul homme ou qu'elles enfreignent, volontairement ou sous la contrainte, cette norme qui guide leur comportement.

Différentes façons d'être homme ou femme. La jonction patriarcale

Les conceptions du monde des femmes ne sont pas les mêmes dans tous les peuples autochtones. Dans toutes ces cultures, il existe des soubassements et des superstructures, qui se sont formées au cours de l'histoire, et font varier les relations entre le masculin et le féminin, éliminant certaines possibilités au profit d'autres. Les cultures matrilineaires, patrilineaires, tolérantes avec les sexualités non reproductives, les cultures misogynes, celles où un sexe ne l'emporte pas sur l'autre, celles qui sont fortement patriarcales, celles où les rôles économiques sont interchangeables ou exclusifs, toutes sans exception, ont été soumises par le christianisme. Pour autant, elles ne partageaient pas une conception unique de la féminité ou de la masculinité. Ces différences s'expliquent essentiellement par les particularités de leur histoire pré-colombienne, puis, coloniale, puis, celle, récente, de leur réinvention dans le cadre national.

La dirigeante Lenca Berta Cáceres repère clairement le lien entre racisme, sexisme et classisme au Honduras. Peut-être parce qu'elle appartient à une communauté qui s'identifie avec l'histoire du *cacique* Lempira, lequel affronta les Espagnols au XVI siècle, retardant ainsi la conquête du territoire, ou peut-être parce qu'aujourd'hui, elle s'est impliquée dans des organisations politiques pour résister au coup d'état du 28 juin 2009, et défendre les forêts et les rivières, l'autonomie des les peuples indigènes, ou l'opposition à la construction de barrages hydroélectriques ou encore une culture de la santé holistique :

Pour nous, construire une réflexion, et surtout une pratique féministe de la vie

organisationnelle à partir de notre expérience de Lencas a été difficile. En effet, nous sommes tellement imprégnées de ce patriarcat et ce machisme qui irriguent tout la société, au niveau de la famille et de l'organisation qu'ils nous semblent aller de soi. Déconstruire un tel édifice est vraiment un défi. Je crois que lorsque la pensée de l'émancipation totale des femmes lenca cogne contre la domination, pas seulement celle du capitalisme et du patriarcat, mais aussi la domination raciste, ce qui se produit ressemble à un tremblement de terre. Et c'est encore plus complexe lorsque nous, les femmes, agissons à l'intérieur d'organisations mixtes, parce que nous sommes confrontées au défi de travailler dans une organisation indigène mixte et de lutter contre la domination patriarcale tous les jours. À mon avis, c'est seulement lorsque nous comprenons que nous ne pouvons pas nous contenter d'affronter le capitalisme et le racisme, mais que nous devons aussi démanteler le patriarcat, que nous voyons vraiment où nous en sommes. Où en est le développement de notre organisation, et jusqu'où nous avons avancé sur la voie de la dignité humaine. Car d'après moi, si nous ne concevons pas cela, si nous ne le comprenons pas, il n'y aura pas d'avenir pour la dignité humaine sur la planète. Le cas de la lutte que nous avons menée au sein du COPINH [Coordination des peuples indigènes du Honduras] est à cet égard exemplaire. Depuis sa création, elle s'est fixé un but : lutter pour la défense des droits des femmes, pourtant, nous n'avons jamais participé à un atelier de théorie féministe, nous n'avons jamais lu de livre là dessus, rien... C'était un besoin qui est apparu au sein du groupe, qui était mixte. Et ce fut l'un des objectifs que nous nous donnâmes, à côté de la lutte pour la défense de la forêt, de la territorialité, de la culture même du peuple Lenca. Je pense que cela tient aussi, et c'est la réalité, à la compréhension de nos origines, de l'expérience de vie qui est la nôtre. En ce qui me concerne, je viens d'une famille où il y a beaucoup de femmes, des femmes indigènes lencas. Maman, mes grands-mères et mes arrière-grands-mères avaient aussi cette pratique... Elles étaient sages-femmes, guérisseuses, et beaucoup d'entre elles ne se marièrent pas, même si à l'époque, vous savez, une femme qui ne se mariait pas, c'était mal vu. Et elles vivaient plus de cent ans. Les femmes, qui ne se mariaient pas, vivaient plus longtemps parce qu'elles étaient soigneuses. Maman est sage-femme et elle a été guérisseuse. Je pense que cette expérience de vie m'a donné une histoire ; maman étant sage-femme, elle s'occupait beaucoup des femmes Lenca parce qu'elles ne pouvaient pas se payer un médecin, d'ailleurs, au début, il n'y avait pas de médecins ici. On dit qu'elle a traité plus de quatre mille enfants, et nous avons donc vécu au milieu d'amies

indigènes. Maman a une relation d'amitié avec des *comadres*⁶⁰, elle est la marraine de nombreuses filles. Son histoire nous a aidés à lutter pour que toute la réalité des femmes s'impose d'une certaine manière dans notre espace organisationnel et collectif, qu'elle ne reste pas dans l'ombre. Nous parlons de la dignité de toutes les femmes, qu'elles soient indigènes ou non. Nous devons en finir avec les formes d'injustice économique, culturelle, environnementale, politique, mais aussi avec toute ces agressions, cette violence et cette domination que subissent les femmes. On ne peut pas mener ces luttes séparément, c'est essentiel d'en avoir conscience : on ne peut pas les dissocier, les composantes de cette triple domination sont liées, on ne peut pas s'occuper de la question raciste par exemple, et reporter à plus tard la lutte contre le patriarcat. On ne peut pas dire : la justice pour les femmes, on s'en occupera plus tard, après le triomphe de X pouvoir. Si nous ne prenons pas en compte les trois composantes, raciste, patriarcale et classiste de la domination, nous reproduirons une fois de plus l'histoire même que nous voulons déconstruire.

Je crois que pour des femmes indigènes, le défi est plus grand que pour les femmes urbaines, parce qu'injustice, discrimination et racisme s'additionnent. Par exemple, dans cette ville, avant l'arrivée du COPINH, elles ne pouvaient pas vendre sur les trottoirs près des centres commerciaux, une femme indigène n'avait jamais porté plainte contre son mari, à la radio ou au tribunal, elle n'avait jamais participé à la lutte collective pour la terre.

Nous avons pu alors constater la puissance de cette action collective d'organisation, de lutte pour la libération, qui rend visible tous les aspects de la réalité vécues par les femmes, du racisme à la discrimination en passant par l'injustice économique, sociale et politique. Le premier effet de la lutte de la COPINH, nous l'avons vu lorsqu'une femme est allée dénoncer les agissements de son mari à la radio. Elle a révélé qu'il la battait, ne l'aidait pas économiquement, et faisait de même avec sa maîtresse. C'était une forme de solidarité entre les femmes, elles disaient aux autres quel homme ne leur convenait pas⁶¹.

La misogynie comme haine à mort des femmes et comme arme de destruction de leurs solidarités

En décembre 2009, l'anthropologue d'origine américaine Claudia Harris, professeur à l'université l'ENAH du Chihuahua⁶², et qui a vécu pendant des années avec des

femmes des communautés guajiras du sud du Chihuahua, a participé à la première réunion préparatoire de la Rencontre Nationale Féministe. Elle y a fait un exposé qui m'a permis de mieux comprendre le caractère éminemment historique de tout processus de libération féministe. Il ne s'agissait pas d'une perspective pleine d'espoir, mais de la description d'un recul dans le droit à une vie sans violence pour les femmes femmes guarijas. Un recul de nature coloniale, qui se produit maintenant et qui nous renvoie à l'historicité des relations entre les sexes, en particulier celles qui soumettent les femmes.

La jonction patriarcale

Les conceptions du monde des femmes ne sont pas les mêmes dans tous les peuples. La description d'Harris nous montre que dans les communautés guajiras, les femmes et les hommes guarijos vivaient des relations sociales assez égalitaires, en termes de disponibilité de mobilité et du choix d'un partenaire. Les femmes et les hommes montaient à cheval, entraient et sortaient seuls de leurs terres communales, décidaient de ce qu'ils/elles fallait semer, si leurs filles et leurs fils allaient étudier en ville, où ils/elles construiraient leur maisons, etc.

Car toutes les sociétés élaborent des « grammaires » des comportements masculin et féminin, des grammaires qui s'inscrivent dans les langues et, donc, dans le comportement social de ceux qui les utilisent pour communiquer, la logique de sexe et de genre. En d'autres termes, ces grammaires imposent culturellement aux femmes et aux hommes des rôles idéologiques concrets qui ne sont pas les simples miroirs d'une réalité biologique, mais une création, une construction de la différence biologique et sexuelle entre les sexes, et elles confirment leur complémentarité, parfois conçue comme égalitaire, et le plus souvent comme asymétrique⁶³.

Ainsi, si la prédominance masculine dans le système de genre du peuple guarijo était limitée, lorsque les gangs de la drogue sont arrivés dans la région, les choses ont changé. Sous la menace, les narcos ont recrutés les hommes pour les activités de plantation et de récolte, ils les ont payés en liquide et les ont forcés à acheter de l'alcool commercial. En même temps, ils ont commencé à harceler les femmes guarijas. Ces dernières ont résisté, selon leurs coutumes et leurs droits, au viol. La réponse de la masculinité hégémonique occidentale, qui repose sur la soumission et la violence, ne s'est pas fait pas attendre : les trafiquants de drogue ont commencé à battre, voler, violer et tirer sur les femmes qui refusaient de se

soumettre au viol.

L'éducation à la soumission des femmes implique toujours l'imposition d'un modèle hégémonique des relations entre les sexes : pas de domination sans violence contre les colonisés, pas de classification raciale et ethnique d'une population qui ne fonctionne aussi dans le domaine du sexe.

Si vous faites le lien entre la conférence de Claudia Harris et les réflexions de Gladys Tzul, vous constaterez que la violence et la soumission imposées aux femmes des communautés indigènes sont les effets d'un héritage colonial toujours prégnant. Cependant, comme la communauté elle-même, le système de genre qui repose sur la suprématie masculine, est aujourd'hui indissociable d'un ordre normatif que de nombreux peuples autochtones revendiquent parce que leur identification à la nation les amène à adopter les symboles identitaires traditionnels (les fameux « us et coutumes »).

Le fait que de nombreux « frères » de leur peuple rejettent les organisations de femmes indigènes et ne reconnaissent pas les droits des femmes avec lesquelles ils se battent pour leurs droits, est déjà parlant. Pour la leader nasa Avelina Pancho :

Bien que les peuples indigènes aient des propositions politiques et que la Cour interaméricaine ait lancé plusieurs appels au gouvernement colombien, en particulier pour protéger les femmes indigènes des menaces des paramilitaires liés aux zones où opèrent les multinationales, la politique de l'État reste une politique d'extermination des peuples indigènes. Mais nous, les femmes indigènes, nous souffrons aussi de la discrimination de notre frères⁶⁴ .

C'est plus compliqué d'identifier sous les strates coloniales du genre, la conception religieuse et mathématique, constitutive du système de pensée américain, en vertu de laquelle la réalité est duelle. Cette idée s'inscrit dans ce que Braudel définirait comme la très longue durée et elle est à la base de la recherche astronomique de tous les peuples d'Abya Yala, des mathématiques, des systèmes vigésimaux, de l'organisation architecturale de centres cérémoniels et, bien sûr, de la vie quotidienne. Elle est à l'œuvre dans les différentes façons de penser ce que

les Aymaras appellent *chacha warmi*, l'être homme-femme, le père-mère de toutes les nations, la complémentarité des différences, le dialogue, les deux parties d'un être qui n'est que lorsqu'il est deux.

Les héros culturels de nombreux peuples sont souvent des jumeaux, par exemple Junajpu et Xbalamke qui, dans le Popol Wuj⁶⁵, ont démontré leurs capacités à vivre à la fois dans le monde de leur mère et dans le monde souterrain⁶⁶. Et les conceptions guarani de la santé et de la maladie sont également duelles puisque le corps et l'âme constituent les deux aspects de l'être. Cela explique qu'une personne porteuse de connaissances traditionnelles dans le domaine de la médecine, qu'il s'agisse de la connaissance des herbes médicinales ou de respect des normes communautaires du Buen Vivir⁶⁷, ait aussi des connaissances et des pratiques religieuses. En vertu de cette dualité, une personne peut se sentir mal parce que une maladie attaque son organisme ou parce qu'il y a dans la communauté des problèmes qui la rendent malade⁶⁸.

Si tout est duel, la dualité existait dès le début. Il n'y a pas de début sans dualité. Cette idée première implique l'équilibre, l'égalité, pas une homogénéité. Car dans le phénomène de la génération, deux sont nécessaires, la génération est un dialogue, c'est une façon de « s'accorder », c'est construire une harmonie, maintenir un « équilibre fluide »⁶⁹. Si on applique cette vérité générale à la réalité masculine et féminine, qui n'est qu'une des nombreuses dualités existantes, cela signifie qu'hommes et femmes ont une égale valeur. Cependant, un des premiers effets de la colonialité de genre sur cette vision duelle de tout ce qui est vivant ou a un esprit (les montagnes, les plantes, les eaux, les animaux humains) fut l'imposition d'une hétéronormativité. Inexistante dans la plupart des nations originelles, elle s'accompagna d'une hiérarchie sexuelle qui transformait la complémentarité précolombienne en un service que les femmes devaient aux hommes. Cela revenait à instituer la soumission en la sacralisant, et la rendant intouchable. La soumission à – et dans – la vie de couple. C'est ainsi que, dans les cultures où l'on enterre le placenta, le cordon ombilical, la coutume a changé. On s'est mis à enterrer les placentas ou cordons ombilicaux féminins sous le foyer ou dans la cuisine, symboles de l'attachement des femmes aux tâches que ce lieu incarne. Et ceux des hommes sont désormais enterrés dans la cour, dans un arbre en pot ou aux bords des chemins, ce qui revient à mettre l'accent sur leur droit à la mobilité et à la vie publique.

Il est courant d'entendre des dirigeants indigènes dire que la stratégie qui consiste à maintenir les femmes indigènes dans une sphère séparée du monde métis, par exemple, en ce qui concerne l'accès à la scolarisation, permet la résistance culturelle de la communauté. Mais cette attitude produit une discrimination, puisque les hommes, eux, ont le droit d'entrer en contact avec ce monde, de le connaître, et d'entrer en interaction avec lui.

Un travail approfondi de « dépatriarcalisation » (pour reprendre un terme inventé par le féminisme communautaire et repris par le gouvernement plurinational de Bolivie) peut mettre fin à la discrimination à laquelle aboutissent les interprétations essentialisées de la culture. Permettre à la complémentarité constitutive de prendre une forme concrète, pour que les hommes ne soient pas les seuls à s'exprimer dans la nation, et que la dualité y devienne une réalité.

Or, la dépatriarcalisation est une tâche collective, qui implique d'entendre le malaise des femmes, c'est-à-dire d'adopter une attitude féministe. Prenons les enseignantes Nasa du Cauca (Colombie). Elles luttent pour une éducation qui leur soit propre, et travaillent à ancrer leur pédagogie dans la territorialité, le travail, l'art et l'oralité. Pour elles, il faut en finir avec certaines traditions, comme celle qui consiste à partir se promener sur le territoire nasa en jouant de la musique traditionnelle et qui concerne uniquement les garçons de la communauté.

Marcher et jouer sont un moyen de transmettre des connaissances sur l'espace et, par conséquent, sur les mathématiques et la géométrie ; une tradition ancestrale que l'école Nasa a intégrée dans son système d'enseignement et d'apprentissage. Mais elle a aussi imposé la fin de la pratique consistant à interdire aux filles de cheminer sur leur territoire avec les anciens, et d'apprendre ainsi à reconnaître les plantes, à compter et à multiplier les pas et les arbres, à toucher les instruments qui composent l'espace, le guérissent, lui apportent la paix.

A l'école « Compañero Manuel », construite en 2004 par les femmes et les hommes tzeltales et des femmes grecques internationalistes, qui se reconnaissent comme faisant partie du Front Zapatiste de Libération nationale, au Chiapas (Mexique), celles qui ont élaboré le programme éducatif et médical ont réalisé un travail visant « l'égalité des chances » pour les femmes et les hommes. Il prévoit un même droit à l'éducation et à la participation des femmes aux activités jusque là réservées aux hommes et très hiérarchisées.

Lorsqu'il n'est pas possible pour les femmes de participer à leur culture, le système d'exclusion patriarcal produit une mystification de la dualité fondatrice qui va presque toujours de pair avec l'exploitation des femmes.

Jules Falquet a étudié la révolte de ces nombreuses femmes mayas zapatistes. Éduquées pour être de fidèles gardiennes de la tradition religieuse et quotidienne de leurs peuples, elles se sont pourtant rebellées contre la vision hiérarchique de la dualité sexuelle dans leurs communautés. Elles ont revendiqué le droit de participer à la définition de leur culture, afin de parvenir à une plus grande justice entre les femmes et des hommes au sein de ce « sanctuaire culturel » que constituent la communauté, le foyer et la famille⁷⁰.

Histoires, explication et mythes de femmes.

Récemment, certaines enseignantes bilingues (zapotèque-espagnol) de la côte de Oaxaca, au Mexique, ont répandu l'idée que chez les peuples qui ont le plus résisté à l'occidentalisation, les relations entre les sexes sont plus équitables.

Elles affirment que plus un peuple s'est laissé opprimer, plus la maltraitance des femmes s'y est développée. Cette idée s'appuie sur une interprétation historique, qui voit l'inégalité de genre comme un effet du colonialisme. Elle est propre à un mouvement féministe indigène assez représentatif, mais entre en contradiction ouverte avec d'autres interprétations. Par exemple, celles des féministes de la communauté Xinka du Guatemala et des féministes Aymara de Bolivie. Ces dernières dénoncent l'urgence de défaire d'un patriarcat ancestral, dont l'existence est niée, ce qui est un déni de la réalité. Les féministes communautaires disent en effet qu'il est urgent de mener une réflexion en profondeur, et de dépasser une vision de l'histoire qui attribue au seul colonialisme (518 années) l'origine de tous les maux des peuples indigènes, alors qu'avant la colonisation les femmes souffraient déjà des effets d'un patriarcat ancestral.

Les enseignantes bilingues zapotèques, de manière voilée, évoquent les effets de la domination coloniale sur les peuples Naha, qui, d'après elles, ont essayé de maintenir une relation privilégiée avec la puissance coloniale et, plus tard, avec les gouvernements républicains indépendants, en acceptant leurs codes culturels.

Les Zapotèques de la côte, excellentes commerçantes, qui possèdent des

économies qu'elles investissent dans des banques, qui sont catholiques, organisatrices de « veillées » ou d'activités festives religieuses, ont accès aux écoles et ne se heurtent pas à des obstacles culturels lorsqu'elles veulent faire des études universitaires⁷¹, partagent ce point de vue avec les activistes nasa et wayuu en Colombie, les Bri bris du Costa Rica et les Ashaninka de l'Amazonie péruvienne, qui se sont organisées pour la récupération et la défense de leur territoire national et de leurs droits culturels.

Mais en Amérique latine, d'autres femmes sont sceptiques. Par exemple, les Quechuas de Huancavelica au Pérou, les Amuzgas de Xochistlahuaca et les Zapotèques de la Sierra de Juárez au Mexique et des Q'om argentine. Même si certaines d'entre elles sont habiles dans la communication verbale, elles ont commencé à participer à la politique communautaire alors que leurs parents leur avaient dit qu'elles n'avaient pas besoin d'étudier parce le destin d'une femme, c'est de se marier et de s'occuper d'un homme qui prendra en charge la famille.

L'idée que « femmes et les hommes constituent le genre avec des responsabilités partagées depuis des temps immémoriaux, les deux sexes représentant les forces féminines et masculin présentes dans la totalité de la vie », comme l'affirme Avelina Pancho, correspond à un mythe d'égalité propre à un des courants féministes indigènes. C'est un idéal reconstruit par des femmes qui ont pris fait et cause pour les droits de leurs peuples et qui est fondé sur une appropriation et une réinterprétation de leurs cosmogonies. Pour ce mouvement féministe, il y a un lien entre les revendications d'une vie bonne pour les femmes et la politique communautaire, un ancrage commun, le droit de penser à partir de sa propre réalité et plus seulement de défendre ce qui a résisté à la catastrophe de l'intrusion européenne, un réalité que l'on perd parfois de vue.

Cette tendance féministe est utile à de nombreux dirigeantes et militantes indigènes des droits humains, car elle leur permet de réclamer la place qui n'est pas celle des femmes dans la tradition actuelle au sein de leur communauté, mais qui est revendiquée à partir d'une ré-élaboration de l'histoire passée.

Observons les peuples qui résistent à l'assimilation, nous constaterons que dans le domaine de la lutte politique, du travail, de l'économie, de l'éducation et de la culture, la complémentarité des femmes et des hommes n'est opérante que dans le champ d'action de quelques rares dirigeantes. Pour la majorité des femmes, cette complémentarité tient du rêve plus que de la réalité. Elle s'inscrit dans une

réinvention de l'identité indigène qui découle précisément des actions de ces dirigeantes.

En réalité, la résistance à l'occidentalisation n'implique pas toujours une répartition équitable des ressources matérielles entre les sexes ; elle n'entraîne pas non plus l'amélioration immédiate des conditions de vie des femmes. La résistance des peuples indigènes a eu diverses conséquences négatives : l'augmentation de la violence étatique, l'usage du viol comme stratégie de guerre des soldats, l'éclatement des familles pendant les conflits, la destruction des réseaux de solidarité entre les femmes et une augmentation de l'alcoolisme, ce terrible déclencheur de violence intra-familiale, chez les dirigeantes et dirigeants⁷².

On nous a habituées à ne jamais parler de nos problèmes, à défendre d'abord la communauté et à dire que les hommes nous respectent ; mais il y a de la violence dans la communauté, il y en a, et d'abord dans les familles. Nous les Bri bri, nous sommes fières d'être bri bri, calmes et heureuses de vivre comme nous l'ont appris nos mères, mais nous avons peur que ce ne soit plus possible. Nous travaillons dans la montagne, nous avons appris à scier les arbres, à faire du pain, à vendre et maintenant nous avons appris à avoir des droits. Quand les hommes nous refusent le droit de sortir, de voir le clan de nos mères, pour nous soutenir de pouvoir à nos besoins, eh bien, il y a violence contre les femmes. Quand ils nous battent et nous oppriment, ils nous empêchent d'être libres. Le problème, c'est que pour défendre les droits des gens, parfois nous ne portons pas plainte. Je dis aux femmes Bri Bri que ce qui est bon pour nous, même si les anciens disent le contraire, c'est ce qui nous aide à améliorer notre situation dans le cadre de notre culture⁷³.

De même, parmi les Mixe d'Oaxaca, les seuls au Mexique à ne pas avoir cédé à la colonisation, les Wayuu du Venezuela, les Nasa, les Misak et bien d'autres, « les hommes n'aiment pas qu'il y ait des instances qui s'occupent de protection des femmes. Ils prétendent que cela qui cause le plus de problèmes dans la communauté, remarquait Isadora Cruz, une jeune journaliste Nasa de l'Association des conseils indigènes du Cauca, lors de l'atelier sur les femmes et la communication organisé dans le cadre du Sommet continental sur la communication indigène en Abya Yala⁷⁴.

Cette idée du courant féministe, qui met en avant la nécessité de « revenir » à une

complémentarité égalitaire ou une égalité ancestrale entre les femmes et les hommes, s'appuie entre autres sur certains rapports qui décrivent des cas de violence contre les femmes, par exemple dans les États Guerrero et Veracruz, au Mexique. À partir de ces données, on pourrait soutenir l'hypothèse que c'est là où les peuples ont subi la colonisation la plus intense, c'est-à-dire ont été victimes d'une plus grande discrimination, d'une évangélisation plus agressive, et donc, ont le plus intériorisé l'idée du bien fondé de la supériorité masculine, que la violence envers les femmes est la plus forte.

Les rapports établis par des autorités locales ne sont pas très fiables car ils ont tendance à caractériser la violence sexiste sur la base de paramètres occidentaux. Ils vont dans le sens d'un préjugé blanc classique en vertu duquel la violence est plus forte là où il n'y a pas d'éducation formelle contre cette dernière (faut-il y voir un reste de l'idée que la violence contre les femmes serait quelque chose de « naturel ») ?

Aujourd'hui, au moment où une rhétorique internationale fait de la dénonciation de la violence de genre un synonyme d'égalité et de modernité, la forte tendance du gouvernement à considérer la violence sexiste comme quelque chose de « propre » aux peuples indigènes s'inscrit dans une stratégie de l'État-nation dominant. Il s'agit d'une disqualification de l'éthique sociale des peuples indigènes, l'idée étant de démontrer leur incapacité à se gouverner de manière autonome. Il faut néanmoins reconnaître que cette violence existe, et qu'elle s'accroît, grâce à l'impunité que le système judiciaire de ce même État-nation accorde aux hommes violents.

L'impunité de la violence de genre va de pair avec la vente d'alcool, le racisme, la traite des femmes à des fins de prostitution et la prégnance de préjugés misogynes chez les autorités. Quelques organisations de femmes nahuas, comme Sihuame Zan Ze Tajome (*Toutes les femmes en une seule*) font état de l'importance du nombre de femmes battues par leurs compagnons ou victimes de maltraitements pouvant aller jusqu'au crime, dans les villages Nahua du Mexique. Et à Chilapa, au Guerrero, Brígida Chautla Ramos, leader de l'organisation indigène *Noche Sihuame*.

Zan Ze Tajome dénonce la réalité : les femmes meurent sous les coups de leurs maris, elles font des fausses couches, elles sont victimes de discrimination, les jeunes femmes sont vendues, les victimes de viol sont contraintes à se marier

avec leur violeurs, voilà les pratiques récurrentes enregistrées dans les communautés Nahua de Ahuacuotzingo, Zitlala et Chilapa.

Chautla Ramos, une Indienne Nahua de Chilapa, fondatrice de la Sihuame Zan Ze Tajome Night (*Toutes les femmes comme une seule*), membre du comité de coordination des femmes indigènes du Guerrero et du Comité exécutif de l'Union nationale des organisations régionales Paysannes Autonomes (UNORCA), déplore le fait que malgré la lutte menée depuis plusieurs années par les femmes de la région, leur travail n'ait pas eu la reconnaissance qu'il mérite.

[...] dans les municipalités où Sihuame Night est présente, on dénombre plusieurs cas de fausses couches dus aux coups, et d'assassinats perpétrés par les conjoints. Les communautés où le plus grand nombre de cas ont été enregistrés sont celles Tlalixtlahuaca, Cuauhtenango, Tami qui appartiennent à la municipalité de Chilapa, ainsi que celle d'Agua Zarca, située à Ahuacuotzingo.

A Cuauhtenango, il y a eu le cas particulièrement dramatique d'une femme qui a été frappée à coup de machette par son mari parce qu'elle ne l'avait aidé à descendre le chargement de bois de leur âne. Il l'a tellement cognée qu'elle en est morte», déplore Chautla Ramos. Elle ajoute : Nous avons un autre cas, celui d'une fille qui est tombée enceinte et dont le mari est parti. Elle est allée accoucher dans sa famille, ce qui est mal vu, car il n'y a pas de place pour les mères célibataires dans cette communauté. Cette fille a été battue par son cousin jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Elle signale qu'à Agua Zarca, les femmes sont obligées d'épouser leur violeurs :

Dans ce cas là, ce qui importe, c'est le qu'en dira-t-on. On dit aux femmes concernées qu'elles doivent épouser leur violeur, car personne d'autre ne voudra d'elles. C'est dans leur culture, et malheureusement, de même qu'il y a de belles coutumes, il y en a d'affreuses.

Et affirme que la plupart du temps, les victimes ne portent pas plainte, parce qu'elles ont peur : « *quand on leur demande si elles ont été battues, elles nous disent qu'elles sont tombées. Elles ont peur car leurs maris les menacent de faire pire si elles parlent*⁷⁵.

La violence physique contre les femmes, les jeunes filles et les homosexuels a augmenté parmi les peuples qui ont le plus incorporé les rapports de genre coloniaux, mais le colonialisme n'est pas la seule explication. On observe également des relectures misogynes dangereuses pour le corps des femmes qui ne découlent pas du modèle culturel de l'église ou de l'état. En d'autres termes, il existe différents types de patriarcats à l'œuvre dans les relations de genre « traditionnelles ».

On peut citer par exemple, l'adoption, il y a moins d'un siècle, de l'ablation du clitoris à la naissance des filles dans la communauté Embera-Chamí, près de Risaralda, en Colombie. Il s'agit d'un peuple amazonien avec lequel j'ai eu un très fugace contact⁷⁶. Pratiquée aujourd'hui par les sages-femmes traditionnelles, cette « coutume » est défendue comme si elle était ancestrale. Certains anciens de la communauté vont jusqu'à dire que l'excision du clitoris permet d'éviter que les femmes Emberá ne soient violées par les militaires et les paramilitaires parce que cela les empêcherait de jouir⁷⁷ !

Cependant, l'idée que la violence patriarcale est liée à la violence coloniale émerge dans les réflexions des femmes de peuples très variés. Certaines disent qu'avant la colonisation, les hommes ne se soûlaient pas et n'étaient pas violents ; pour d'autres, étant donnée la complémentarité des Aïeules et des Aïeux dans la création, les hommes ne pouvaient que respecter les femmes ; d'autres encore, pensent que les femmes étaient plus puissantes avant l'arrivée des Espagnols ; d'autres encore, que les hommes étaient « meilleurs » même si les femmes ont « toujours » été derrière eux ; quelques-unes pensent que les femmes partageant leur être avec la Terre Mère et leur culture respectant les fruits de la terre, les hommes ne peuvent pas violer les représentantes de la Terre Mère ; et d'autres encore, considèrent que les femmes qui épousent des métis ou des hommes travaillant, vivant avec des métis, souffrent davantage de violence parce que ces derniers ont perdu leur authenticité.

Selon Avelina Pancho :

Dans la lutte pour le territoire et pour le Droit d'Origine ou le Droit Majeur, nos communautés et nos territoires se sont transformés, ils changent. De même, nos façons de penser et d'agir changent. Aujourd'hui, l'écart entre hommes et femmes s'est réduit, nous avons plus de droits, notre voix est écoutée dans la

communauté, nous participons aux décisions de la communauté. Nous ne pouvons pas nous battre contre les hommes, nous sommes un même peuple. Nous sommes ensemble sur la terre, ensemble dans la lutte. Nous autres femmes sommes une minorité. Si nous faisons bande à part, nous disparaissions en tant que peuple.

Dès le début, pour donner la vie, il a toujours fallu deux entités différentes, une femme et un homme. C'est ce qui s'est passé pour les arrière-grands-parents du peuple Nasa, les dieux Neh : ils ont partagé le savoir et l'ont transmis à leurs filles et à leurs fils. Si nous nous approprions notre propre éducation, nous pourrions transformer et renforcer les relations entre les femmes et les hommes, et vivre ensemble au quotidien dans la confiance, la solidarité et la compréhension sur notre territoire (et à l'extérieur de celui-ci, quand nous devons sortir...). Les femmes quand elles tissent, font grandir la Terre Mère, elles écrivent notre histoire, c'est pourquoi nous ne pouvons pas arrêter de travailler avec les hommes, même si nous devons exiger d'eux qu'ils reconnaissent notre participation⁷⁸.

L'idée que l'oppression des femmes est inscrite dans l'histoire coloniale, ou plutôt, que la complémentarité entre les femmes et les hommes est devenue inégale et que l'ordre communautaire repose sur l'obligation, l'effort et une morale qui expliquerait la nature soumise des femmes, permet de comprendre pourquoi les femmes n'ont pas beaucoup de mal à s'organiser de manière autonome quand elles cessent de vivre avec les hommes de leur communauté pour des raisons étrangères à leur volonté⁷⁹, et pourquoi elles reviennent pourtant à leur ancien statut communautaire dès que ces conditions disparaissent.

Lorsqu'elles sont seules, elles mettent en œuvre des formes de relations et des pratiques économiques qui servent : a) à guérir de la violence subie et (b) à éviter l'intervention de l'État ou des institutions de l'État dans l'organisation de leurs formes de vie collective et de leurs cercles familiaux. Avec les hommes, lorsqu'elles reviennent dans la communauté reconstruite, elles ont tendance à taire les formes de violence infligées au corps des femmes et à restreindre leur capacité d'organisation autonome.

L'étude sur l'affectivité en tant qu'expérience sociale de la sociologue kakchikel Emma Delfina Chirix García est à cet égard significative. Elle tente d'y expliquer la

construction de la subjectivité des femmes qui cherchent à se libérer d'une dynamique contradictoire : elles sont tiraillées entre les rôles qu'on leur assigne, et la construction sociale de leurs affections familiales et de leur amitié avec d'autres femmes. Selon Chirix Garcia, les femmes mayas « ont intériorisé, mis à jour et reproduit un ensemble identifiable de valeurs, de comportements, d'attitudes, d'expressions et de réflexions sur l'affection », grâce auxquelles on peut comprendre ce qu'elles pensent, comment elles structurent leur propre pensée, quelle idée de leur être de femmes elles font passer, comment elles organisent la prise en charge de leurs enfants et des enfants de la communauté, quels lieux sont réservés à ces derniers. Dans leur monde relationnel, la personne féminine ne disparaît pas devant la communauté, le sujet collectif, bien que sa subjectivité soit forgée dans un contexte où on ne peut pas se développer librement, car « dans une relation marquée par la domination des parents sur les enfants, les conseils visent à contrôler le comportement et même la vie intime des les personnes »⁸⁰.

Dans les familles qui « ont un fort sens du groupe parce qu'elles valorisent et maintiennent l'unité et la totalité de l'ensemble, dont les pratiques se sont développées dans un contexte communautaire, avec une grande dépendance entre les membres, du fait de la forte précarité, de l'exclusion, la discrimination, l'absence d'accès aux services dont profite le reste de la société ⁸¹, l'affectivité est inséparable de la construction de sa subjectivité.

En même temps, elle est liée aux rôles sociaux que les parents imposent en échange de l'affection et des soins qu'ils prodiguent. Ainsi, la construction de sa propre subjectivité est organisée à partir d'un lieu où il est impossible de séparer l'affection de l'apprentissage des règles, des normes, des valeurs et des principes. La déception est idéalisée et débouche sur une conviction : sans obéissance, les femmes ne peuvent pas être aimées, valorisées. Paradoxalement, les déceptions que connaissent les femmes quand elles désirent être acceptées permettent en fait aux désirs de libération personnelle d'émerger.

On apprend à être une femme maya à partir d'une conception idéalisée, conservatrice qui repose sur une inégalité. Dans la conception maya, les hommes et femmes sont complémentaires, on ne peut pas développer l'un des pôles sans l'autre, et chacun conserve son intégrité et sa spécificité, pour pour donner forme à l'unité éternelle. Mais dans la vie de tous les jours, il est clair que la complémentarité n'est pas construite sur une base d'égalité, pour les raisons

suivantes : les femmes mayas n'exercent pas de pouvoir dans les différents espaces sociaux (au domicile et sur le lieu de travail), en général, elle ne prennent pas les décisions importantes, elles sont valorisées pour les tâches domestiques qu'elles accomplissent, qui les rendent aptes au mariage mais pas aux études. Elles sont responsables de la transmission de la culture, c'est à elles de veiller sur les autres, d'observer les valeurs et les lois morales de la commune⁸².

Formes d'organisation et de libération des femmes des peuples autochtones

Le dialogue que nous sommes,

la beauté

qui se dit,

entre cœur et esprit

vient de la parole de jade

*où nous construirons notre abri.*⁸³

Maya Cú, poète Q'eqchi' de Guatemala Cité

Les femmes mayas du Guatemala, à partir de leurs réseaux d'affection complexes et subtils, ont dû apprendre à survivre à l'une des expériences de génocide, d'ethnocide et de génocide les plus brutales de l'histoire américaine récente⁸⁴. C'est seulement grâce à la solidarité de leurs mères, à leurs relations avec certaines sœurs, et à la rencontre avec d'autres femmes qui étaient dans la même situation, qu'elles ont pu mettre en place des formes d'organisation et de dialogue entre femmes, en s'appuyant sur des réseaux extra-communautaires avec des féministes, des femmes médecins, des juristes et des sociologues urbaines. Elles ont ainsi généré des réflexions centrées sur leur propre expérience, qui se sont développées à la fois dans les communautés et lors de grandes réunions de femmes indigènes ou encore dans des centres de guérison spécialement construits à cet effet. Elles osent reconnaître collectivement les méthodes trouvées par chacune d'entre elles, ce qui génère des idées, des méthodes et des conceptions

sur l'être femme qui sont explicitement féministes⁸⁵.

Ce sont des expériences entre femmes qui nomment leur propre réalité, à travers des récits qui « subjectivent » les personnes de sexe féminin, en les reconnaissant comme les protagonistes de leurs biographies. Ces récits construisent des instruments. Ils permettent d'interpréter la réalité féminine comme une réalité sociale, qui implique tout le groupe en parité de valeur avec la réalité masculine, et d'imaginer des stratégies genrées pour avoir une vie bonne, entre autres, l'accès à une vie sans violence.

Identité nationale et identité féministe

Évidemment, toutes les femmes indigènes n'ont pas vécu une expérience historique contemporaine aussi brutale que celle du Guatemala⁸⁶, bien qu'aucune n'exclue la menace latente d'ethnocide si, en tant que peuple, les femmes et les hommes ne se défendent pas contre le racisme d'État et ses multiples stratégies de disparition-assimilation-annihilation culturelle. g

Le féminisme des *Lencas* et des *Garifunas* du Honduras, par exemple, n'aborde pas les questions d'identité et de subjectivité comme le féminisme maya. Il renvoie à un autre moment de l'histoire, celui de la construction d'espaces pour la défense sociale, la reconnaissance politique de leurs propres droits et, depuis le 28 juin 2009, la résistance au coup d'État et aux gouvernements qui y sont associés. Avec les féministes métisses, ce féminisme partage l'idée que les femmes sont comme le pays, aussi maltraité par la droite que le corps des femmes. « Ni coup d'État, ni coups aux femmes », voilà le slogan qu'elles scandaient lors de toutes les marches.

En Équateur, la reconstruction très forte et très créative de l'identité kichwa à partir des expériences d'auto-organisation, de résistance aux impositions du gouvernement urbain, d'éducation collective à ses propres connaissances, a été traversée par la participation des femmes. Elles ont organisé les premiers mouvements de ses peuples et n'ont jamais cessé de se voir dans le miroir des autres femmes⁸⁷. D'après Monica Chuji Gualinga, les femmes kichwa

continuent à occuper la même place dans la famille, au foyer, dans la vie culturelle de la communauté, mais elles aspirent aujourd'hui à jouer un rôle important dans le changement de leurs vies, à contribuer au renforcement des

organisations. Il y a une certaine augmentation du nombre de jeunes femmes, de nouvelles compañeras qui commencent à assumer le rôle d'organisatrices mais, et j'insiste, cela ne signifie pas qu'elles ont abandonné leur rôle dans la famille. Les femmes qui n'ont pas d'enfants, qui se sont séparées de leur conjoint ou sont célibataires, sont plus disponibles; pour les femmes qui vivent dans leur famille, qui sont mariées, c'est toujours compliqué et elles ne peuvent participer de façon continue aux processus ; elles passent du temps à la direction, comme vice-présidentes dans certains cas, ou comme responsables des droits de l'homme ou des femmes, mais une fois cette période terminée, elles disparaissent pour retourner dans la communauté, dans leur foyer. [...] [Cependant,] la participation active, les projets des femmes ont un impact sur les décisions communautaires et les décisions organisationnelles. Mais cette marge d'influence doit encore être élargie. Si l'on réalise une évaluation générale, on constate un changement chez leurs partenaires : souvent, ils ont plus d'estime pour les femmes et préfèrent leur donner des responsabilités plutôt qu'à un homme. Il disent qu'une femme présidente de la communauté est beaucoup plus efficace dans son questionnement, dans ses rapports avec les autorités, avec l'organisation elle-même, et avec certains hommes qui deviennent parfois irresponsables. Il y a des femmes au niveau régional et national qui ont été très actives et qui servent d'exemple pour les camarades. Elles essaient par tous les moyens et dans toutes sortes d'espaces de devenir plus visibles et beaucoup plus actives dans les organisations. Mais on doit s'interroger : combien sont-elles à peser véritablement dans les décisions ? Combien d'entre elles sont vraiment actives ? Combien d'entre elles ont un niveau suffisant pour débattre et discuter avec des dirigeants masculins ? Je crois qu'en effet, chez quelques rares femmes -quantitativement parlant⁸⁸-, il y a une expérience positive ; les femmes ouvrent peu à peu des espaces à elles⁸⁹.

En Colombie, Aida Quilcue, conseillère du Conseil Régional Indigène du Cauca - CRIC- dit que l'action des femmes ne doit jamais être séparée de la spiritualité qui guide l'action politique de leur peuple, sous peine de perdre sa force :

La Terre-Mère est la femme originelle. Conçue comme femme, la Terre-Mère contient l'intégralité de l'Univers. Grâce à elle, la femme est considérée comme l'origine de la vie et celle qui transmet les connaissances, protège les pratiques culturelles, fait que le peuple Nasa existe toujours. Les Sat sont ces systèmes de

femmes et d'hommes propres aux Nasa. Le rôle des femmes a été fondamental pour la survie des 102 peuples de Colombie, dont 35 sont au bord de l'extinction parce qu'il ne reste qu'une ou deux personnes. Elles ont été les guides des processus organisationnels et de la résistance civile à travers leur propre spiritualité. Une des stratégies employées pour réduire⁹⁰ les peuples a été l'invasion idéologique, **avec pour arme** la religion catholique. Les prêtres disaient que les femmes devaient se soumettre aux hommes, instaurant ainsi le règne de l'idéologie machiste. Ce machisme est en rupture avec la Loi d'Origine et avec toutes les pratiques culturelles qui en dérivent. Il menace notre spiritualité, que les prêtres qualifiaient de sorcellerie, pour diaboliser les femmes. Aujourd'hui, nous, les femmes, devons reprendre notre rôle dans la spiritualité et par conséquent, dans la médecine et la santé. Nous ne pouvons pas oublier qu'il y a actuellement une mondialisation de la maladie. Que les maladies sexuellement transmissibles peuvent faire partie d'un processus d'extinction des peuples. Nous devons générer des mécanismes de diffusion de la santé qui répondent aux relations sexuelles dans les communautés, et pas simplement distribuer des préservatifs, en omettant de dire aux jeunes que la contamination de la terre rend malades les femmes et les hommes. Nous sommes pressées de générer des bonnes pratiques de vie à partir de la vie des femmes. Mais comment y arriverons-nous alors qu'il y a tant de façons d'entraver notre loi ? Par exemple, lorsque des familles évangéliques s'opposent au droit individuel et utilisent leur interprétation de la Loi d'Origine, du droit national et du droit international contre des décisions communautaires, elles créent ainsi des déséquilibres très forts. Par exemple, lorsqu'elles portent plainte contre des membres d'une même communauté. Leur action est symétrique de celle de l'État, lorsqu'il nous accuse, ou traite de « terroriste » un peuple indigène qui revendique ses droits. La libération de la Terre-Mère est la base de la Loi d'Origine, laquelle signifie aussi la libération des femmes qui sont en danger à cause des actes de violation commis par les entreprises transnationales. Aujourd'hui, nous devons réaffirmer notre identité, nos origines et notre avenir. Nous devons lutter contre le viol de la Terre-Mère perpétré par les compagnies minières. Si la Terre est polluée, elle ne sera pas la seule à tomber malade, les femmes et les hommes, les enfants, les personnes âgées et tous les êtres vivants, tomberont malades, eux aussi. La violence domestique doit être comprise par tou.te.s comme un grave déséquilibre dans la relation avec la Terre-Mère. Le conseil municipal doit intervenir pour obliger le mari qui bat sa femme à se rééquilibrer. Lorsque nous

*nous protégeons en tant que femmes, nous protégeons la Terre-Mère et la vie, nous garantissons notre permanence en tant que peuples millénaires avec les conseils de nos autorités spirituelles et terrestres. C'est à nous, les femmes, de sauver la terre. Nous avons cette grande responsabilité, nous ne pouvons accepter d'être marginalisées*⁹¹.

En Bolivie, la participation des femmes aymaras en tant qu'épouses de mineurs, de cultivateurs de coca et de paysans va de pair avec la participation de femmes qui se définissent à partir d'une activité non corrélée à celle d'un homme, comme les vendeuses, et la réflexion de femmes qui ont questionné leur place dans la famille en raison de leur préférence sexuelle lesbienne, de leur travail sexuel, de la violence subie par les hommes qui sont membres de leur communauté ou des institutions qui les violentent, tandis que leur communauté, parfois, les éloignent, ou parfois, les y enferment.⁹²

Écoutons Julieta Paredes, une féministe autonome aymara qui soutient, à partir de son travail dans des assemblées indigènes, que la moitié des peuples est constituée de femmes et que les corps sont une sorte de socle de l'identité et de l'affirmation politique :

*Pour moi, Julieta, vivre sans cette vie est devenu impossible. Si je n'étais pas ce que je suis -une aymara féministe lesbienne- je ne saurais pas comment faire, ni par où commencer mes journées. Le simple fait de m'imaginer comme une femme aymara silencieuse et soumise à ce que dit mon environnement, une lesbienne qui devrait cacher son désir et son amour pour les femmes tous les jours, est un tourment. Le féminisme a donné à ma vie et à mes pensées des ailes de condor et des sommets de montagne, des éléments à partir desquels je regarde mon époque, mon peuple, mon histoire. Si le féminisme était un mot qui n'avait de sens que pour les femmes du Nord, et si le féminisme était une action inventée par elles, alors **Mujeres Creando**, je crois, ne serait pas féministe. Nous suivrions les racines de la lutte des femmes de nos terres, qui porteraient sans doute aussi des conceptualisations magnifiques et des pratiques de vie.*

*Le lieu depuis lequel une personne*⁹³ *parle, n'apporte pas qu'une contextualisation du texte ou du discours. C'est aussi un témoignage, la preuve d'une praxis, c'est-à-dire d'une pratique et d'une théorie menées avec*

des objectifs sociaux spécifiques, dans notre cas, la lutte des secteurs populaires pour transformer une société d'injustice et de malheur... Le féminisme n'est pas une théorie comme les autres, c'est une théorie, une conception, une vision du monde, une philosophie, une politique, qui est née des femmes les plus rebelles face au patriarcat.

Ce sujet, on l'abordera plus tard, je veux seulement mentionner cette origine pour que nous n'oublions pas que la base matérielle de l'existence, d'où vient le féminisme, ce sont les femmes, c'est nous qui réfléchissons sur nous-mêmes et en nous sentant nous-mêmes, et aussi en pensant et en sentant les autres et la nature [94](#).

La violence quotidienne des modèles patriarcaux

En général, les réflexions et les pratiques collectives et personnelles des penseuses des peuples originaires sont imprégnées de l'expérience de la violence. Il s'agit d'un vécu quotidien et les modèles patriarcaux de la communauté sont tellement articulés avec le racisme et la discrimination externe que leurs implications couvrent la totalité du spectre de la peur dans la vie des femmes.

La violence institutionnelle est tellement récurrente que les femmes n'osent pas s'attaquer à la soumission générique parfois véhiculée par leur culture ; elles préfèrent faire face aux agressions contre leur communauté, qu'elles identifient : le mépris, l'emprisonnement sans motif clair, les attaques contre leurs pratiques religieuses et spirituelles, la définition de l'autonomie indigène comme terrorisme. Ce n'est que plus tard, et parce que c'est lié à la situation de leur groupe national, qu'elles dénoncent le mépris avec lequel elles sont traitées par les agents pénitentiaires lorsqu'elles vont rendre visite à leurs parents ou à leur mari emprisonnés, ou le mépris manifesté par le personnel médical à l'égard des malades lors de leur admission à l'hôpital, ou encore la discrimination dont elles font l'objet dans les écoles et les universités. [95](#)

En tant que personnes, membres de communautés qui vivent dans une perpétuelle quête de leur droit à l'existence, de nombreuses penseuses indigènes identifient la peur de la disparition en tant qu'entité collective comme la première violence faite aux femmes. Elles y répondent par l'affirmation d'une identité complexe, jamais seulement féminine, jamais seulement nationale.

*Nous nous construisons à partir de notre ethnie, de notre classe ; nous reconstruire suppose que les hommes nous intègrent au lieu de nous exclure [...] Démanteler l'appareil de soumission est très difficile, pour cela il faut ne pas lâcher du terrain ; par exemple, l'agenda du mouvement féministe n'est pas notre agenda, les questions qui nous intéressent sont celles dont nous pouvons parler, celles que nous mettons sur la table », dit à ce propos Francisca López, du groupe de femmes mayas Kaqla au Guatemala.*⁹⁶

En même temps, en tant que personnes qui sont violentées non seulement par les institutions qui menacent leur communauté, mais aussi par les hommes de leur propre communauté (collectif masculin qui s'arroge certains droits sur leur corps, leur sexualité, leur capacité de travail et leurs services), elles vivent comme violence la peur de ne pas être respectées dans leur intégrité physique et émotionnelle.

Gladys Tzul Tzul souligne la fonction pédagogique de la peur :

...Elle sert à nous rappeler qui a le pouvoir. Pour accepter la subordination, les femmes mayas subissent une violence qui semble irrationnelle et gratuite et qui, en réalité, sert les relations de pouvoir que l'État exerce sur les communautés indigènes, et les hommes, sur les femmes. C'est un rappel constant de leur infériorité et leur vulnérabilité sexuelle, économique, physique et émotionnelle. Pour punir la communauté, l'État envoie ses agents violer les femmes, et après, leurs parents et maris les accusent d'avoir des relations sexuelles avec des inconnus, et de violer ainsi le pacte de fidélité que la « tradition » exige de toutes les femmes. Au Guatemala, la peur du viol obsède toutes les femmes, quel que soit leur âge. C'est un rappel que nous ne vivons pas en paix.

Sororités de résistance et autres réalités étranges

*Nous, les femmes, nous devons apprendre à voir la richesse
que nous sommes, la richesse que nous produisons,
la valeur de notre art et de notre amitié.*

Nous ne devons pas croire au monde extérieur

On ne peut pas réduire les idées des femmes indigènes actuelles à l'analyse de la violence qu'elles subissent. Ou aux connaissances et aux actions qu'elles mènent au sein de la communauté pour transformer leur condition. Elles décrivent également des sororités de résistance, des actions éducatives et communicatives, et la nécessité de comprendre pourquoi la solidarité entre les femmes est interrompue lorsque l'une d'elles défend le pouvoir d'un homme, qui se permet de définir comme bonne ou mauvaise la sexualité d'une femme de sa famille.

Les femmes membres des coopératives, les institutrices organisées pour la reconnaissance du droit à une éducation et à une didactique propres à leur peuple, les femmes qui défendent les forêts et les rivières, les sages-femmes, les femmes organisées pour la défense des biens communaux et les artisanes reconnaissent la nécessité d'une action collective. Elles expliquent leurs relations avec les hommes et avec le cosmos, et analysent les continuités historiques. Elles dénoncent surtout le racisme institutionnel dans le domaine de la santé et de l'éducation scolaire (« Tanta escuela me apendeja »⁹⁷, lit-on sur le T-shirt d'une petite zapatiste, une photo qui a circulé largement parmi les partisans du mouvement du Chiapas), ainsi que la façon dont elles sont traitées par certains chercheurs, le personnel de santé et certains fonctionnaires de l'État.

Au-delà de la propension à présenter des portraits désincarnés de la réalité quotidienne des femmes, conformément au modèle de dénonciation accepté et contrôlé par les organisations internationales, les femmes des peuples originaires ont pour objectif la reconnaissance de ces femmes qui sont des guides ou des penseuses capables de synthétiser et de rassembler les connaissances générées et transmises entre femmes. Ce sont des femmes de la communauté, qui agissent à l'intérieur de la communauté et pour elle, pas des féministes sans racines culturelles. Elles assument la corporéité de la parole qui s'énonce et la spiritualité de leur cosmovision. En tant que partie d'un sujet qui se construit dans l'interrelation de diverses personnes (ou sujet collectif), elles sont des sujets équivalents au sujet constitué par la communauté elle-même et au sujet résultant du collectif des femmes.

Parfois, certaines femmes indigènes appellent ces guides « leaders ». Cette terminologie est diffusée par le Forum Permanent des Nations Unies sur les questions indigènes (les femmes indigènes qui luttent pour leur participation dans l'arène politique nationale et internationale l'ont adoptée) et par les associations civiles et les institutions gouvernementales qui reçoivent des fonds internationaux pour donner des « cours de leadership » ou pour identifier les « leaders indigènes ». Un terme rarement questionné car il n'appartient pas à leur univers linguistique. C'est seulement lorsqu'elles s'arrêtent pour réfléchir à un terme qui vient de la langue dominante, quand elles traduisent et en interprètent sa signification, qu'elles expriment leur opinion sur les leaderships. Ce sont, m'explique une femme kuna, des formes de hiérarchie, où « quelqu'un qui veut décider pour tout le monde. Les leaderships n'existent pas chez les Kuna, car nous ne reconnaissons aucune autorité autre que celle qui est construite collectivement. Et elles durent longtemps, car elles impliquent beaucoup de connaissances et beaucoup de travail ».

Les Mapuches autour du lac Colico, dans le sud du Chili, sont encore plus explicites : « Parler de leadership est une offense à ceux qui ne reconnaissent pas les hiérarchies, ce qui est le cas du peuple Mapuche ».

Néanmoins, au Mexique et au Pérou, ainsi qu'au Guatemala, au Honduras, au Costa Rica et en Argentine, presque toutes les institutions publiques et les ONG qui reçoivent des fonds de la coopération internationale, les organismes publics et certaines institutions d'aide privées, églises, centres d'études, des universités et des associations civiles, ont organisé d'innombrables ateliers, cours et formations pour les « leaders communautaires » ou « leaders populaires ».

Dés qu'on remarque le talent social ou politique d'une femme, elle est identifiée comme « leader ». On parle du leadership de celle qui sait convaincre, qui sait organiser, qui entreprend une activité pour atteindre un bénéfice collectif ou pour faire respecter un droit. Cela se met en place de telle manière que certaines femmes indigènes prétendent aujourd'hui être les porte-parole de leur collectif, ce qui produit de graves conflits quand les autres femmes ne les reconnaissent pas comme telles.

Prenons, au Guatemala, la prix Nobel de la paix 1992, Rigoberta Menchú Tum. Cette K'ich'e Maya a acquis une grande visibilité après le meurtre de sa famille et la lutte qu'elle a menée pour défendre la vie et les droits du peuple maya du

Guatemala lors de son exil mexicain, au début des années 80. Son cas de figure, comme celui des députés et sénateurs mayas qui se sont formés dans son organisation politique, a suscité un grand débat autour de la notion de « leader » indigène. Dans de nombreux propos, sans doute traversés par l'envie, mais nourris aussi par des sentiments propres aux formes communautaires de coexistence, une sorte de synonymie perverse entre « leader » et « corrompu » apparaît. Dans le cas de Menchú Tun, cela s'exprime par le biais de disqualifications, de critiques et de ressentiments très profonds, qui s'enracinent dans ce qu'on sait de son « enrichissement personnel », des rumeurs sur son caractère et des dénonciations de ses alliances politiques et de ses pratiques économiques.

Les femmes de la Commission nationale d'intermédiation (CONAI) au Chiapas insistent sur la nécessité de « former des leaders » ; à la COPINH, « leader » est utilisé comme synonyme de dirigeant. Pour de nombreuses femmes indigènes liées à des organisations qui reçoivent des financements internationaux, devenir « leader » signifie obtenir un diplôme, car cela implique de suivre un cours et de commencer à travailler comme organisatrice des activités communautaires.

Personnellement, je considère que la « fabrication de leaders » est une forme d'intervention de la culture politique hégémonique sur des formes différentes d'organisation. Elles sont souvent mises en œuvre de toute bonne foi par des féministes qui ne remettent pas en cause le caractère colonial du modèle de femme imposé car elles partent d'une conception individuelle de la libération, ancrée dans l'idée moderne d'émancipation.

Les femmes qui s'approprient leur vie

Parallèlement, les sujets de la communauté qui ont appris à parler pour eux-mêmes, les femmes guides et les penseuses et intellectuelles indigènes, expriment des opinions – diverses et particulières – sur la réalité. Y transparait la poursuite d'une vérité qui les transcende même si elle s'en nourrit, une vérité sur l'être de la vie, sur elles-mêmes et sur la réalité historique, écologique, économique et cosmique.⁹⁸ Parfois, elles renvoient à une re-sémantisation du terme « leader » pour redéfinir le travail des femmes qui assument des responsabilités et des rôles éducatifs envers d'autres femmes de la communauté, sans exiger pour cela une reconnaissance publique.

Judith Bautista Pérez, sociologue zapotèque de San Juan Atepec, dans la Sierra Norte de Oaxaca, analyse ses actions quotidiennes. Elle explique que dans son village, si elle peut participer aux assemblées communautaires, c'est parce que les hommes croient qu'en tant que diplômée, elle possède des connaissances qui peuvent servir la communauté (signe manifeste d'un système de pouvoir inégal entre les sexes à la ville et à l'école). Elle se sent donc obligée de se poser des questions sur le racisme et son lien avec le sexisme :

À la UAM [Universidad Autónoma Metropolitana], en 1996, on me tirait par les cheveux, et les filles me détestaient, simplement parce que deux garçons de la classe moyenne m'avaient abordée, et que nous étions devenus amis. Au début, j'étais en colère, mais cela a éveillé en moi une sensibilité de victime. Pourquoi ne m'aimaient-elles pas ? Je me sentais coupable. Puis j'ai pris conscience de toutes les ségrégations, j'ai senti tous ces regards interrogatifs : « Qu'est-ce que tu es ? » ; « Qu'est-ce que tu peux faire ? ». J'ai vu qu'on t'obligeait à faire certains travaux, en te barrant l'accès à d'autres. Puis je me suis dit que c'était faux de prétendre que nous, les indigènes, quand nous nous professionnalisons, nous nous mélangeons culturellement. Nous essayons seulement de survivre au racisme. Et je me suis vraiment sentie furieuse parce que j'ai compris que l'assimilation était une construction de la sociologie universitaire. Aujourd'hui, je veux appréhender la vérité à partir de ma propre énonciation, sans la médiation de constructions préalables⁹⁹.

Avec presque les mêmes mots, Luz Gladys Vila Pihue, dirigeante quecha de Huancavelica, décrit le racisme qu'elle a dû surmonter à l'école pour s'affirmer plus tard en tant que dirigeante politique :

J'ai fini l'école primaire mais je voulais continuer à étudier et mon père aussi avait envie de que je continue à étudier, comme ma mère. Mais dans ma communauté, il n'y avait pas d'école secondaire, tu comprends ? J'ai donc dû partir. Mon père a fait tout son possible pour me faire partir afin que je puisse étudier au lycée, tu comprends. Et j'ai étudié au lycée de Huancayo, dans une ville relativement proche de ma communauté. Et on passe par beaucoup de moments de tristesse, on connaît beaucoup de manifestations de racisme, de discrimination à l'école. Je me souviens très bien du jour où je suis arrivée, avec mes deux petites tresses, ma jupe¹⁰⁰... En plus, je ne parlais pas très bien

l'espagnol, bien que mon père et ma mère m'aient interdit de parler quechua à la maison. Mon père m'a dit : « Non, pas de quechua à la maison . Nous avons assez souffert comme ça, et ne voulons plus que vous souffriez ». Mon père avait été dans l'armée, il avait fait le service militaire, une obligation au Pérou à l'époque. Et dans les casernes, il avait beaucoup souffert du racisme, de la discrimination et de l'humiliation parce qu'il parlait quechua, tu comprends ? Et ma mère aussi, lorsqu'elle était allée à Huancayo et ici, à Lima, pour travailler comme domestique. Donc, il y avait quelque chose en eux qui disait : « non, le quechua est mauvais, ma fille va souffrir si elle le parle et je ne veux pas qu'elle souffre...». Donc mon père, ma mère, même s'ils avaient appris l'espagnol par la force et le parlaient mal, à la maison, ne nous parlaient qu'en espagnol. Mais ma mère était toujours enceinte, donc elle ne pouvait pas s'occuper de moi, et comme j'étais l'aînée, elle avait du m'envoyer vivre avec sa propre mère. J'ai donc grandi avec ma grand-mère, qui était totalement monolingue quechua.

Donc, je ne parlais que le quechua, et à l'école où j'allais, ils se moquaient de moi. Je n'ai donc été qu'une quechua, depuis toujours, tu comprends ? Je veux dire, une quechua quechua. Et quand je rendais visite à la famille, à mon père, à ma mère, ils m'insultaient. Ils disaient à mes frères et soeurs :« dis-lui quechuiste, quechuiste, dis-le à ta sœur ». Et mes jeunes frères me disaient : « Quechua, quechua ». Mais mes frères, même s'il était interdit de parler quechua dans la maison, l'ont quand même appris, parce qu'en dehors de la maison, tout le monde parlait quechua, tu comprends ? C'est-à-dire que nos petits copains, nos voisins, nos cousins, tous parlaient quechua. Alors, quand je suis allée étudier à Huancayo, à l'école on m'appelait « l'Indienne », ou « la chola »¹⁰¹. On me disait : « Mon dieu ! Comme tu sens le lama ! ».

Je me souviens même qu'une fois, une amie m'a aspergée d'une grande quantité d'eau de Cologne, en me disant que je sentais le lama et qu'elle ne voulait pas sentir comme moi, tu imagines un peu ? Je tiens à dire que j'ai subi de nombreuses agressions de la part d'enfants. Alors, pourquoi j'ai appris à riposter par la force, à ton avis ? Je savais que ce n'était pas vraiment une réponse, mais parfois, pour me défendre, je ne trouvais pas mieux : les provoquer en les agressant physiquement, tu comprends ? Et bien sûr, c'est moi qui gagnais, vois-tu. Il m'est arrivé de me battre avec plusieurs filles et même avec un homme, à coup de des baffes (sic). Et je gagnais. Je gagnais parce qu'ils n'avaient pas de force. Et c'était comme une vengeance, je m'en rendais

compte. Et je voyais de quoi j'étais capable... Tout en me disant « je dois avoir de bonnes notes, ça ne m'intéresse pas de fréquenter ces gens, mais je veux avoir de bonnes notes », tu comprends ?

Donc, je me disais que ces gens ne pouvaient pas me gagner, tu comprends ? Et j'avais toujours les meilleures notes. L'un n'allait pas sans l'autre. Nous nous disputons la première place avec un garçon qui était provincial comme moi. Mais il avait une autre façon de survivre dans cet environnement, une façon d'encaisser et de ne rien dire. Moi par contre, je me disais : « Je ne peux pas me taire », je ne peux pas. Mais après cela, petit à petit, je me suis aussi fait de très bons ami.e.s, bien sûr, pas tout le monde. Parfois, je sentais que les enfants qui venaient d'une famille beaucoup plus riche étaient ceux qui nous traitaient mal, surtout en ce qui concerne les insultes, tu comprends ? C'étaient des insultes qui vous blessaient à l'âme, on t'insultait même à cause de ta façon de t'habiller. Et parfois, si tu confondais un o et un u, un e et un i, on t'appelait motosa. Motosa est un mot péjoratif, on l'emploie pour désigner quelqu'un qui confond l'espagnol avec une autre langue. Et on te disait : « Eh, tu parles toujours avec ton cancha y queso¹⁰², toi, tu n'arrive pas à parler sans eux. Et ils m'appelaient toujours huachafa¹⁰³ à cause de ma façon de m'habiller. Une façon de dire que tu ne sais pas assortir les couleurs, que tu ne sais pas ce qui est à la mode ou non, et que tu portes n'importe quoi, parce tu ne respecte pas les combinaisons de couleurs ou la mode du moment, que sais-je encore. Je crois que c'est ça. Jusqu'à présent, je ne m'étais pas vraiment donnée la tâche de comprendre ce que cela signifiait. Mais c'était des insultes, sans aucun doute. C'est pour cela qu'au lycée, quand la semaine de cours finissait, je repartais tout de suite dans ma communauté, tu comprends ? Je retournais toujours dans ma communauté.

Mais à cette époque, quand j'ai commencé à étudier en ville, mon identité a beaucoup changé. Ça, c'est sur. Jusqu'alors, dans ma communauté, je disais toujours : « Je suis Gladys, j'appartiens à une communauté de paysans ». Quand j'ai quitté ma communauté, je l'adorais, j'aimais ma communauté, ma famille. Mais on te fait avaler tellement de choses que tu finis par penser que ce n'est pas bien d'appartenir à une communauté, tu comprends ? Pour ne pas souffrir, tu commences à changer tes façons d'être. Par exemple, j'ai commencé à changer de façon de m'habiller (d'ailleurs, soyons francs, je ne maîtrise toujours pas cette question). J'ai commencé à assimiler la langue plus rapidement et à parler moins le quechua ou, si je parlais le quechua, à le parler dans des cercles

L'assimilation forcée de la culture dominante par les femmes victimes de racisme a son pendant dans la perception des féministes occidentales : pour elles, les femmes indigènes se trouvent dans la sphère des « victimes à sauver ». Cette assimilation fait partie d'une construction culturelle de la domination qui, selon Judith Bautista, permet au système raciste d'évacuer une réalité : « La pauvreté implique l'invisibilité des travailleuses domestiques, l'impossibilité pour les femmes des peuples indigènes d'obtenir un travail bien rémunéré, et si des femmes montrent qu'elles ont peur, elles seront objet de violences et d'abus ». L'université, parce qu'elle construit et transmet l'idéologie de ce système, n'écoute pas les femmes lorsqu'elles ne cachent pas les doutes que leur inspirent les interprétations académiques des femmes indigènes. « La fonction de l'académie est de légitimer un discours lu d'un seul côté ». En tant que présidente du comité d'organisation de la première assemblée des voix des peuples dans les universités, (un séminaire de trois jours sur « L'autre bicentenaire », en octobre 2010 à l'UNAM, auquel participait « l'aristocratie » des doctorants indigènes), Judith Bautista essaye de se définir :

Je suis une femme qui s'interroge beaucoup sur ce qu'elle a vécu et vu, dans un contexte qui lui a permis de remettre les choses en question. J'ai appris à reconnaître le racisme métis, à travers la façon de faire des gens avec moi lorsque je m'efforçais de m'intégrer. Le fait de ne pas me sentir à ma place m'a appris à ne pas me polariser sur les offenses, à abandonner. Mais quand je suis rentrée dans mon village, dans ma communauté, où la défense de la famille est quelque chose de puissant, je me suis sentie à nouveau enfermée dans un ordre patriarcal. Aujourd'hui, je peux remettre en cause la validité des recherches qui sont faites à notre sujet, et la lecture de merde (sic) du système éducatif, et je peux donc repenser mon identité à partir d'un regard affectueux. C'est ce qui m'a permis de retourner au village, à la maison, et de mener des recherches à partir de notre tradition orale. Maintenant, c'est la voix des femmes qui commence à attirer mon attention.

D'une manière totalement différente, la dentiste colombienne Wayuu María del Pilar Palacios parle de la satisfaction personnelle, de la fierté communautaire qu'elle a éprouvés lorsqu'elle est devenue une professionnelle. Elle n'évoque

jamais le regard qu'ont porté sur elle la société nationale et ses collègues lorsqu'elle est entrée à l'Université Nationale de Colombie, bien qu'elle ait été choisie pour participer à la recherche sur les femmes indigènes contemporaines :

Pour moi, les études universitaires ont une grande valeur, car j'ai acquis beaucoup de connaissances que je peux utiliser dans le cadre de ma communauté. Par exemple, dans le cas de mon travail, la personne indigène ne se sentira plus inhibée, car je parle sa langue et on pourra communiquer avec plus de confiance entre dentiste et patient, c'est un avantage pour moi. Lorsque vous étudiez à l'université, vous suscitez plus de respect et d'admiration de la part des gens de la communauté. En outre, ma famille et la communauté sont fières que j'aie étudié à l'Université Nationale. [105](#)

Luz Gladys Vila Pihue, elle, a décidé de quitter l'école pour des raisons financières et pour apprendre à partir de l'activité politique de la communauté. Au lieu d'aller à l'école, elle a participé à un atelier de formation pour femmes pendant 16 ans. Chaque fois qu'elle a envie d'étudier, elle se demande si c'est le moment de le faire ou si elle préfère faire face à d'autres besoins de construction politique, épistémique, en apprenant de chaque expérience comment affronter le monde des blancs-métis qui la poussent à agir selon des règles qui ne recueillent pas toujours l'unanimité sa communauté.

*Au début, j'ai vécu cela comme un conflit d'identité. À un moment donné, j'ai senti que la ville ne m'acceptait pas, même si j'avais changé de style vestimentaire, essayé d'être comme tou.te.s mes camarades de classe. Mais, pour une raison ou une autre, les traits de mon visage, ma façon de parler, il y avait toujours quelque chose de mon identité qui leur faisait dire : « cette huachafa ne sait rien, elle s'habille n'importe comment ». Et je retournais dans ma communauté, mais je n'y étais pas plus acceptée parce que pour ses membres, j'avais changé. Pour ma communauté, j'étais la pituca [106](#), j'étais la prétentieuse, j'étais l'ambitieuse. Je sentais que j'étais entre deux mondes, c'est-à-dire que « je n'étais plus acceptée chez moi, mais je n'étais pas non plus acceptée de l'autre côté ». Alors, j'ai repris ma façon de m'habiller d'avant, ma façon d'interagir avec ma communauté. Mais, **par ailleurs**, il y avait la question du leadership, des autres, de leurs formes de discrimination : je n'étais pas acceptée parce que j'étais trop jeune. Ils disaient : « Qu'est-ce qu'elle peut*

apprendre à ma femme cette morveuse ? Elle est très jeune, quelle expérience peut-elle bien avoir. Que sait-elle ? C'est quoi ce qu'elle a appris ? Elle ne va rien lui enseigner ». Il y avait cette idée, très répandue, qu'une femme ne peut pas être un leader. Même mon père disait : « Non ! Pas une femme ! Une femme ne peut pas être chef ! Si tu veux toujours être leader, tu devras quitter la maison. Et j'ai dû partir parce que mon père m'a dit : « Et moi, combien de fois j'ai failli vous perdre ! J'ai failli perdre ta mère, et je ne vais pas permettre qu'une de mes filles se consacre à la lutte alors que les gens ne sont même pas capables de reconnaître la valeur de ce qu'elle a fait. Parfois tu donnes ta vie, tout ce que tu as, et quand tu es vieux, plus personne ne se souvient de toi. Je ne veux pas de cette vie pour toi ».

Alors je suis partie. Chez celle qui m'a toujours offert l'hospitalité, et son soutien, ma grand-mère. Je retournais toujours chez ma grand-mère, je continuais à vivre chez elle. Et à partir de là, j'ai repensé la question du leadership avec plus de force, avec plus d'élan, parce que, dans chaque communauté ou j'arrivais, les femmes me racontaient qu'elles souffraient beaucoup de la violence ; elles me disaient que leur mari les maltraitait, les insultait. Il y a des femmes qui disaient : « Je ne veux plus avoir d'enfants, mais mon mari ne me comprend pas, il veut que je continue à avoir des enfants ». Ou bien il y avait des femmes qui disaient : « Je me suis mariée parce que j'ai été violée et j'ai du garder l'enfant ». Et j'ai bien compris que mon problème, le problème, qui comptait beaucoup pour moi, d'avoir un père que ne t'accepte pas ou qui te dit : « je ne veux pas que tu sois un leader » ou les autres types de discrimination, ce n'était rien à côté de ce que ces femmes vivaient. Il y avait beaucoup plus de problèmes, bien plus graves. Dans des pays où la violence politique avait fait rage, il y avait des femmes qui avaient eu des enfants dont elles ne connaissaient pas le père. Et cela te bouleversait et donnait l'envie de faire quelque chose pour y remédier. C'est ainsi que nous avons créé une organisation de district. Puis nous avons voulu avancer, ce que nous faisons depuis.

Le dedans-dehors des femmes dans les peuples originaires contemporaines

Les femmes qui pensent à leur réalité de femmes en dialogue avec d'autres femmes dans le dedans-dehors de leur communauté - qui partagent avec les hommes l'exploitation, le racisme, la violence institutionnelle, le déni de leurs

connaissances et de leurs arts, le vol de la terre, de l'eau et de la mobilité, mais qui subissent en plus la violence d'un père ou d'un mari qui revient en colère et a besoin de décharger sa frustration sur elles - et dans le dedans-dehors de la société raciste, défient un ordre social complexe.

Ces femmes, pour étudier, sont obligées de migrer vers des villes où le racisme est courant, subissant ainsi le rejet de la société d'arrivée et perdant l'affection d'une famille qu'elles laissent derrière elles. Ainsi, elles imaginent une double stratégie : d'abord pour s'affranchir d'un travail si structurellement différencié par le sexe qu'il les rend esclaves (dans les cultures méso-américaine et amazonienne, la préparation des aliments relève d'une sphère exclusivement féminine ; la préparation des tortillas de maïs nixtamal demande quatre heures de travail par jour, tandis que la cuisson du « casave » ou pain de yucca est un travail d'une journée entière, temps qui garantit l'immobilisation des femmes dans le milieu domestique ; puis, pour s'affranchir de la violence contre leur corps, leur sexualité et leurs décisions.

Certaines des penseuses mayas, zapotèques, quechua et aymaras que j'ai connues en travaillant dans les mêmes endroits qu'elles, m'ont parlé. Elles m'ont raconté que les hommes de leur communauté ne veulent pas les épouser parce qu'elles ont étudié pendant deux, trois ou quatre ans dans des villes, hors du contrôle de la communauté, et on les soupçonne pour cela de ne plus être vierges. La virginité, c'est la « garantie » que les hommes exigent. Ils épousent une femme perçue à travers des schèmes de représentation de la dualité inégalitaires. La femme n'y accède au statut de femme adulte qu'à travers l'institution du mariage¹⁰⁷. Pour les femmes mapuches, la virginité n'a pas une grande importance sociale, mais les hommes ne veulent pas épouser celles qui ont étudié à l'université parce qu'ils les considèrent « achilenadas »¹⁰⁸ ou parce qu'elles, d'après eux, exigent une reconnaissance sociale qu'ils ne sont prêts à donner à personne.

Toutes les femmes indigènes qui ont étudié dans le monde blanc, ou y sont reconnues, élaborent des réflexions sur les contradictions vécues par les femmes issues de peuples originaires, lorsqu'elles veulent agir, et être reconnues en tant que sujet historique, individuel et collectif. Elles savent que dans leurs cultures, l'idéal d'égalité entre les femmes et les hommes n'est pas reconnu, ni valorisé, ou fait totalement défaut. Car la complémentarité et la collaboration reposent sur une

dualité qui embrasse toutes les représentations de la vie. Cependant, elles expriment le désir de bien vivre en tant que femmes, c'est-à-dire d'avoir une voix dans les décisions collectives, de ne pas être marginalisées économiquement, de ne pas subir de violence, de pouvoir s'occuper de leurs filles et de leurs fils en toute tranquillité, de choisir les personnes qu'elles veulent épouser et de ne le faire que si et quand elles le veulent, d'avoir accès à des études dans leurs langues et à partir de leurs propres paramètres épistémiques, de dénoncer et de voir punis les actes de racisme que les autorités commettent systématiquement contre elles, contre leurs peuples et contre les « frères » et « sœurs » des autres peuples originaires.

Le féminisme des femmes indigènes pour les jeunes filles urbaines

Paradoxalement, vu que la sexualité domine tous les aspects de la culture¹⁰⁹, en particulier la construction des systèmes de subjectivation et de relations, ces réflexions peuvent être très utiles aux jeunes femmes urbaines. Elles se sentent aliénées par le féminisme des années 70 et son optique de libération sexuelle individuelle parce que la société actuelle parvient à masquer la promptitude avec laquelle elle continue à cantonner les femmes dans une seule fonction sociale, celle du service.

La capacité reproductive des jeunes femmes a apparemment cessé d'être essentielle pour les autorités qui font du contrôle des naissances une valeur moderne. Pourtant, ces mêmes autorités ne relâchent pas le contrôle qu'elles exercent sur les corps des femmes dans la mesure où elles peuvent interdire l'avortement et assignent aux corps féminins des valeurs esthétiques au service du désir masculin.

La misogynie contemporaine, qui renaît des cendres de la misogynie historique contre laquelle le féminisme s'est battu dans les années 1960 et 1980, est exacerbée par la culture de la consommation et la normalisation des inégalités entre les classes sociales. Obstinement, elle présente toutes les femmes comme des êtres interchangeable, égales entre elles et inférieures aux hommes détenteurs du pouvoir. Ces jeunes femmes ne savent pas bien discerner ce qui les discrimine et les chosifie. Elles partagent avec les jeunes hommes des expériences dévastatrices : un accès de plus en plus restreint aux études, le chômage, le manque de projets d'avenir, la crise écologique. Et leurs relations amoureuses ou

leurs initiations sexuelles sont de plus en plus violentes. Comme les femmes des peuples autochtones, les jeunes femmes vivent et survivent à des violences multiples. Le discours académique du féminisme politiquement correct ne leur permet pas d'échapper à l'expérience des limbes, à une vie ni dedans ni dehors, en marge de leur génération ou de leur peuple.

Le féminisme indigène en tant que pratique : déconstruire le colonialisme interne

Les idées exprimées par certaines penseuses des peuples originaires sur le fait de vivre sans leur complément masculin au sein de leur communauté¹¹⁰ ne sont pas le produit de réflexions académiques et n'attendent pas non plus la reconnaissance de la culture occidentale hiérarchisée. Ce sont des idées qui correspondent à une manière de philosopher, à une praxis féministe plus qu'à une position idéologique définie.

Il s'agit d'une façon de penser le féminisme qui se base sur des interprétations de la réalité féminine quotidienne dans les communautés, les familles et l'exil. Ces femmes affrontent les autorités religieuses et sociales qui continuent à faciliter l'accès des hommes aux services gratuits des femmes. Elles prennent position face aux conflits internes que vit une femme lorsqu'elle ne veut pas se soumettre, refuse de se marier, ne veut pas être mère ou continuer à vivre avec son mari, ou lorsqu'elle découvre qu'elle est amoureuse d'une autre femme.

Il faut analyser ces pensées en action sans leur appliquer de force des concepts nés d'autres expériences féministes. Pour cela, il est nécessaire de reconnaître leur validité face à la multiplicité des expériences particulières et locales, une variété qui doit être prise en compte dans l'histoire des idées féministes.

Les femmes qui ont partagé avec moi leurs réflexions mettent en acte ce dialogue caractéristique du féminisme inter-femmes. Nous nous sommes rencontrées dans leurs communautés d'origine, dans les quartiers urbains où elles vivent lorsqu'elles ont émigré et dans diverses universités. En relatant leur expérience dans les centres universitaires, elles ont émis une critique du racisme culturel : marginalisées lorsqu'elles veulent expliquer la réalité à partir de leur expérience, elles sont valorisées lorsqu'il est possible d'exploiter leur présence et de tirer profit de leur présence, en réduisant leur paroles à des témoignages, des récits de « vérité », bref, en ne leur reconnaissant jamais un statut de penseuses.

En les écoutant, lorsqu'elles dialoguent, donnent des cours ou se mettent d'accord sur une action à mener avec d'autres femmes de leur communauté, et en lisant leur production – les intellectuelles indigènes profitent des maisons d'édition universitaires, régionales, locales qui donnent de l'espace à leurs idées quand elles ont des fonds – on comprend qu'elles remettent en question leurs cultures quand elles les condamne à la dépendance. Elles partent de là pour remettre en question les préjugés culturels qui les enferment dans des cases comme les hypothèses féministes de la modernité émancipée.

Pour l'anthropologue Kaqchikel (peuple maya), Aura Cumes, il y a des analyses de féministes qui affirment que les femmes indigènes vivraient mieux si leur culture disparaissait. Ces positions féministes sont racistes, car :

...(elles) ne tiennent pas compte du poids du colonialisme dans la structuration des sociétés du Tiers-Monde. Elles ne sont pas structurées seulement à partir des rapports de pouvoir entre les peuples originaires et les Blancs mais aussi entre hommes et femmes, autochtones et non autochtones. Le discours féministe sur l'égalité entre les femmes, en l'Amérique Latine, et au Guatemala en particulier, où la même logique coloniale a hiérarchisé les femmes en fonction de leur position raciale et sociale, sonne particulièrement creux¹¹¹.

La relation entre l'oralité et l'écriture propre aux réflexions des femmes des peuples originaires témoigne d'une histoire dynamique et vivante. C'est une histoire qui intègre les changements et met à mal tous les préjugés occidentaux sur le caractère immuable, naturel et a-historique de la vie quotidienne dans leurs cultures :

Avant, nous, les femmes, nous n'avions ni voix, ni vote. Aujourd'hui, grâce à l'organisation qui existe entre nous autres, nous pouvons faire connaître ce qui nous arrive. Nous, les femmes, pour atteindre nos objectifs, nous devons remettre en question les interprétations de nos cultures qui essaient de nous rendre dépendantes des hommes.¹¹²

¹Il s'agit d'une évocation des couples primordiaux des mythes de la création chez les Mayas Quich'e. Balam K'iche' et sa compagne Kajpaluna', B'alam Aq'ab et sa compagne Chomija', Majun-Kutaj et sa compagne Tz'ununija', l'q Balam et sa maredre Kaqixija'. NdLT.

2 Cf. Françoise Héritier, « Homme/Femme ». II, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2007. L'anthropologue française pose la question de l'échange des femmes entre deux groupes dans l'histoire de la parenté et de ses structures. Selon elle, tout échange présuppose une subordination ; celle des femmes est inhérente à toutes les sociétés, car elles sont l'objet d'échange le plus précieux pour les alliances entre hommes en raison de leur indispensable rôle de reproductrices de la société. Dans *Les deux soeurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1994 (réédité en 1997) elle avait déjà posé la question de la condition féminine comme condition d'être possédé (et donc échangé, d'utilisé, d'objectivé) en reconnaissant une règle quasi universelle qui empêche les femmes d'un même groupe de filiation de partager le même mari.

3 Karina Ochoa Muñoz, « La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero ». Thèse de doctorat en développement rural. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2011, p. 67

4 *Ibidem*, p. 89

5 Le féminicide, selon la terminologie mexicaine, ou le fémicide, selon la terminologie plus diffuse proposée par les femmes d'Amérique centrale, a suscité une importante réflexion féministe dans Notre Amérique. Il existe une bibliographie conséquente sur le sujet. Nous recommandons particulièrement : *Asesinatos de mujeres : expresión del femicidio en Guatemala*, Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos CALDH, Guatemala, 2005 ; Rita Laura Segato, « Qué es un femicidio », dans Marisa Belausteguigoitia et Lucía Melgar, *Fronteras, violencia, justicia : nuevos discursos*, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2007 et Rita Laura Segato, *Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado : la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Serie de antropología, no. 362, Université de Brasilia, Brasilia, 2004 ; et Breny Mendoza, « A partir del golpe de Estado en Honduras : hacia una nueva teoría feminista latinoamericana », 24 novembre 2009, <http://alainet.org/active/34636&lang=es>

6 *Nuestramerica* est un renvoi au slogan libérateur du cubain José Martí, appelant les peuples d'Abya Yala à refuser l'oppression des colonisateurs espagnols ou américains. Le terme est revendiqué encore aujourd'hui pour parler du continent américain du point de vue de ceux qui l'habitent et sont les héritiers de son

histoire. NdLT.

[7](#) Certaines penseuses ont pointé le fait que, dans des universités aussi différentes que l'Université Nationale Autonome du Mexique, l'Université du Chili, le Centre interdisciplinaire d'études en anthropologie et sociologie, l'Université nationale de Colombie ou l'Université autonome métropolitaine du Mexique, elles ont été mises en cause par des enseignantes et des collègues. Ces dernières leur ont reproché de faire du « racisme à l'envers » ou « laisser parler la rancœur », quand les penseuses émettaient une critique ferme de leurs outils d'étude, qui « objectivent » les peuples indigènes, leur vision du monde et leurs systèmes d'organisation sociale ».

[8](#) Communication privée à Guadalajara, le 3 décembre 2011. Gladys Tzul Tzul es une jeune intellectuelle K'iche, qui a participé au deuxième colloque international de philosophie de Nuestra America, à l'UNAM, les 5,6,7 novembre 2008, Son intervention s'intitulait *Lo indígena y los Estados Latinoamericanos: Espacios de poder*". Elle a également participé au premier colloque latinoaméricain de Pensée et praxis féministe, organisé par l' Institut Interdisciplinaire de Etudes de Genre (IIEGE) de la Facultad y el Groupe Latinoaméricain d' etude, Formation Action Feministe (GLEFAS), qui a eu lieu entre 24 al 27 juin de 2009, à Buenos Aires. Son exposé portait sur « Mujeres y modo de producción . Una lectura biopolítica de la Realidad ».Elle a publié, entre autres articles, « Hacia un pensamiento propio », in Yuderkis Espinosa Miñoso, *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Ediciones de la Frontera, Buenos Aires, 2010. Depuis septembre 2011, elle est doctorante en philosophie politique à l'université de Puebla, la Benemérita. A la foire du livre de Guadalajara, en novembre 2011, on l'invita a débattre des études post-coloniales, avec Gayatri Spivak

[9](#) L'auteur emploie l'expression mestiza-blanca. Littéralement métisse-blanche, au sens où ce métissage est un blanchiment, en aucune façon une synthèse de deux cultures .N.d /IT

[10](#) Araceli García Gallardo, *Donde vuelan las gaviotas. Género y etnia, regiones autónomas de Nicaragua*.

(1979-1992), Imprenta UCA, Managua, 2000, p. 40-61 y 68

[11](#) Les inscriptions sur les listes électorales changent d'un pays à l'autre, et

surtout, en fonction des stratégies politiques des communautés : il y a des peuples indigènes qui luttent pour obtenir la visibilité au sein de l'État, et s'inscrivent en masse sur les listes lorsqu'ils arrivent à l'âge adulte et il y a des personnes qui cherchent à échapper à tout contrôle et recensement de par l'État, par exemple, les 107 peuples de l'Amazonie brésilienne qui ne sont pas enregistrés et n'apparaissent pas sur les listes électorales car ils ne veulent pas reconnaître un État brésilien qui détruit leur habitat.

[12](#) En Amérique centrale, on appelle *ladinos* les métis qui mettent en avant la part blanche de leur métissage au détriment de la part indienne. Dans l'histoire guatémaltèque, ils ont joué régulièrement un rôle très négatif pour les populations indiennes dont ils tiennent à se distinguer afin d'affirmer leur différence.

[13](#) Entretien privé avec Gladys Tzul, à Totonicapán, en août 2011.

[14](#) Les exemples ne manquent pas. Des bourses d'études accordées par des bailleurs de fonds internationaux et des universités à des personnes appartenant à des « groupes ethniques » ont en effet permis à de nombreuses femmes d'étudier dans les universités de leur pays et à l'étranger. Elles ont souvent manifesté leur reconnaissance, sans pour autant faire allégeance en adoptant un type de pensée occidental. Par exemple, dans les remerciements qui ouvrent sa thèse (*Ru rayb'äl ri qach'akul. Les désirs de notre corps*-Ediciones del Pensativo, Guatemala, 2010), Emma Chirix écrit : « Je remercie la FLACSO-Guatemala de m'avoir donné l'opportunité de faire une maîtrise, des recherches et de publier mon travail dans le cadre d'un parcours universitaire » mais elle enchaîne immédiatement sur la construction sociale de la sexualité, à partir d'un dialogue avec les femmes et les hommes Kaqchikel de San Juan Comalapa, dialogue qui dévoile certains schémas de pensée.

[15](#) Entretien accordé le 10 août 2010 à Mexico.

[16](#) Karina Ochoa étudie la séparation entre les deux espaces publics, le social/féminin et le politique/masculin, dans certaines communautés du sud du Mexique. Voir : « Buscando la tierra llegamos. Territoire, l'espace, les publics multiples et la participation politique des femmes dans la municipalité de Calakmul ». Thèse de master en développement rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico, 2005. Outre le fait qu'elle met en évidence l'importance du social pour la vie communautaire, l'analyse de cette division de l'espace public

fait apparaître un des effets modernes de la jonction patriarcale et montre que dans l'organisation politique républicaine après l'Indépendance, les hommes occupent la place de porte-parole de l'ensemble de la communauté.

[17](#) Le *cabildo* est une structure administrative municipale héritée de la colonisation et inspirée des municipalités castillanes. Il y avait deux types de *cabildos*, celui des Espagnols et celui des « Indiens ». Aujourd'hui, les *cabildos* indigènes sont composés de représentants élus par une communauté, ils représentent la communauté y exercent l'autorité et font respecter les lois comme les règlements propres à la communauté. N.d L.T.

[18](#) Les femmes propulsées à des postes à responsabilités par des institutions patriarcales, indigènes ou non, peuvent devenir des agents de ce même patriarcat que les femmes organisées rejettent, avec en prime, la colère de se sentir trahies par d'autres femmes. L'analyse de la révolte des femmes amuzgas de Xochistlahuaca, Guerrero, dans le sud du Mexique, est à ce titre exemplaire. Les *amuzgas* ont affronté deux *cacicas* qui leur avaient été imposées comme présidentes de leur *commune* par le Parti révolutionnaire institutionnel (PRI). en tant que présidents municipaux. Il s'agissait de deux institutrices, Josefina Flores García, élue en 1979 et Aceadeth Rocha, en 2001. Toutes les deux ont essayé de gouverner contre les décisions du Conseil régional des Anciens et de détruire les pouvoirs locaux autochtones. Cf. Karina OchoaMuñoz, « La lutte du peuple Nancue Ñomndaa : un chemin vers la constitution de nouveaux sujets politiques féminins indigènes. El caso de Xochistlahuaca », op. cit.

[19](#) Joy Ezeilo, « Feminismo y derechos humanos en la encrucijada de África: reconciliando universalismo y relativismo cultural », in Sylvia Marcos y Marguerite Waller (editrices), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, México, 2008.

[20](#) Font partie de la CONAIE (Confédération des nationalités indigènes de l'Équateur) la ECUARUNARI (EcuadorRunacunapac Riccharimui ou Éveil des peuples indigènes de l'Équateur, confédération des nationalités Kichwas), la CONFENIAE (Confédération des nationalités peuples indigènes de l'Amazonie) et la CONAICE (Confédération des nationalités indigènes de Côte équatorienne). La CONAIE n'accepte pas que l'État reconnaisse seulement le Kichwa et le Shuar comme langues nationales car en Équateur il y a beaucoup plus de nationalités et de peuples indigènes : les Awá, Epera, Tsa'chilas, Manta Hualcavilca, Karanki,

Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitu-Kara, Panzaleo, Chibuleo, Kichwa del Tungurahua, Salasaka, Punuhá, Waranka, Kañari, Saraguro, Cofán, Secoya, Siona, Huaorani, Shiwiar, Zápara, Achuar, Shuar et Kichwa de l'Amazonie

[21](#) J'ai noté ses propos dans mon carnet, sans reprendre exactement les mots qu'elle a employés lors de la phase de réponses dans un forum. (Forum international sur la participation politique des femmes autochtones dans les Amériques. Défis et leçons apprises, Mexico, 30 mai 2012. Auditorium de l'ancien collège de médecine.

[22](#) Notes prises dans le même contexte.

[23](#) Ambrosio Velasco Gómez, « Penser en espagnol en el mundo iberoamericano multiculturalista », *invol.184*, número 734. Madrid. 2008, pp.1035-1040. <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewarticle/247>

[24](#) Selon le Péruvien Aníbal Quijano, « la colonialité est l'un des éléments constitutifs et spécifiques du schéma du pouvoir capitaliste global. Elle est basée sur l'imposition d'une classification raciale/ethnique de la population mondiale, distinction qui est la pierre angulaire de ce modèle de pouvoir et opère à divers niveaux, dans diverses sphères et dimensions, matérielles et subjectives, de l'existence sociale quotidienne et dans la société. C'est un processus qui a commencé en Amérique et s'est mondialisé. Au moment où se constitue l'Amérique (latine), la puissance capitaliste émergente devient mondiale (ses centres hégémoniques sont situés dans les zones situées sur l'Atlantique - un ensemble qui sera désigné plus tard comme l'Europe) et les axes centraux du nouveau modèle de domination, colonialité et modernité, se mettent en place. En bref, avec l'Amérique (latine), le capitalisme devient mondial, et le colonialisme et la modernité qui apparaissent, connectés à ce mouvement, deviennent les axes constitutifs d'un pouvoir spécifique, jusqu'à ce jour. C'est dans le cadre du déploiement de ces caractéristiques de la puissance actuelle que les nouvelles identités sociales de la colonisation, Indiens, Noirs, olivâtres, Jaunes, Blancs, métis ont pris forme, ainsi que les géocultures du colonialisme : Amérique, Afrique, Extrême-Orient, Proche-Orient, Ouest ou Europe (l'Europe de l'Ouest après). Et les relations intersubjectives correspondantes, dans lesquelles les expériences du colonialisme et de la colonisation fusionnèrent avec les besoins du capitalisme, ont été configurées comme un nouvel univers de relations intersubjectives de la domination sous hégémonie eurocentrée. Cet univers spécifique, c'est ce que l'on

appellera plus tard la modernité ». Aníbal Quijano, « Coloniality of Power and Social Classification », in *Journal of World System Research Numéro spécial : Festschrift for Immanuel Wallerstein - Part I, XI, n° 2*, Université de Santa Cruz, Californie, été-automne 2000, p. 342-386, <http://www.social-sciences-and-humanities.com/PDF/festschrift1.pdf>

[25](#) Au Costa Rica, la nation Gnöbe est connue sous le nom de Gnobegüe ou Gnöbe ou encore Gnöbe Bouglé ; au Panamá, on parle parfois de Ngöbe ou de Ngäbe-Buclé. On estime que la population cumulée des deux pays atteint 150 à 200000 habitants.

[26](#) Au Panama, huit peuples indigènes vivent dans les régions de Kuna Yala, Emberá- Wounaan, Madungandi, Ngöbe-Buglé et Wargandi, qui ont été créées dans les années 1938, 1983, 1996, 1997 et 2000 respectivement. Les femmes y assument une participation politique pour la défense de leur peuple. Les femmes indigènes du Panama se sont regroupées au sein de la Coordination nationale des femmes indigènes du Panama (COONAMUIP). Certaines ont occupé des postes au niveau régional dans le monde social et politique : Clelia Mezuá, a assumé la présidence du Congrès Emberá-Wounaan en 2004 et Omaria Casamac a été la seule femme à occuper le poste de « cacique », le plus élevé dans la hiérarchie traditionnelle. Hildauro López, en 1980, a été la première femme gouverneure de la région de Kuna Yala. Ces femmes, encouragées par leurs consœurs villageoises, réclament l'égalité des chances avec les hommes, à partir de leur cosmovision, sans jamais séparer la protection et le renforcement de leurs droits nationaux et territoriaux en tant qu'indigènes de leurs droits à une « vie bonne » en tant que femmes. Cfr : Bernal Damián Castillo Díaz, « La participación política de los pueblos indígenas en Panamá, 2000-2006. Una visión desde dentro », in http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Lartigue-Iturralde/CastilloD%C3%ADazBernal.pdf

[27](#) Un Occident qui n'a pas cessé de s'étendre. Il est né avec l'invasion de ces territoires que certaines nations européennes appelleraient l'Amérique (la Castille, le Portugal, la France, l'Angleterre et la Hollande). Ces nations, qui venaient d'entamer leur processus d'unification et de transformation en « États », un nouveau régime politique s'affirmant avec le passage d'un pouvoir féodal dispersé à un pouvoir unificateur, celui de la monarchie absolue. Après l'Amérique, l'expansion occidentale a gagné l'Australie et la Nouvelle-Zélande et elle a fini par s'imposer aux élites créoles de tous les pays qui ont subi à un moment ou à un

autre la domination coloniale européenne.

[28](#) Silvia Rivera Cusicanqui, *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*, IDIS/UMSA/Editions Aruwiyiri, La Paz, Bolivie, 2003.

[Ibidem, p. 89](#) [29](#) Sylvia Marcos, « Feminismos ayer y hoy ». Communication gracieuse de l'auteure, texte inédit de la conférence présentée à l'Institut de recherches Sociales de la UNAM, le 8 mars 2010, p. 2 y p. 7.

[30](#) Voir Eli Bartra, *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, UAM/Conaculta-FONCA, 2005; *Mujer ideología y arte*, Icaria, Barcelona, 1994 (3aed., 2003); *En busca de las diabras. Sobre arte popular y género*, Tava/UAM-X, México, 1994. Eli Bartra a aussi dirigé *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, PUEG/UNAM, México, 2004, y compris la version anglaise, *Crafting Gender. Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean* Duke University Press, Durham/Londres, 2003; ainsi que *Museo Vivo. La creatividad femenina* UAM-X, México, 2008.

[31](#) Claudio Malo González, *Arte y cultura popular*, deuxième édition, Université del Azuay-Centre Interaméricain de Artisanats et Arts Populaires, Cuenca, 2006, p. 121.

[32](#) Je remercie Horacio Cerutti pour cette référence à la critique de l'ethnocentrisme en art faite par le philosophe péruvien, même si l'auteur ne réalise, *Relativismo cultural y filosofía. Perspectiva norteamericana y latinoamericana*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1992, p.291.

[33](#) Gustavo Roberto Cruz, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2009, p. 35.

[34](#) Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, UNAM-CCyDEL /UNAM-CRIM /Porrúa, México, 2000.

[35](#) « En effet, les langues et plus particulièrement les mots, jouent un rôle d'échangeur pour toutes les formes d'objectivation présentes dans la culture. Ce

phénomène est si puissant qu'on peut dire qu'ils sont des médiations d'eux mêmes. Ils possèdent donc une autonomie particulière, et même une certaine consistance qui n'appartient qu'à eux. » Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Edition corrigée. Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2008, p. 142. Cfr. aussi Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009, p. 31

[36](#) Horacio Cerutti, « Memoria comprometida ». *Cuadernos de Prometeo 16*. Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, septembre 1996 ; *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1997; *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*. UCM. México. 2003.

[37](#) Gustavo Ogarrio, « Narrar el olvido. Representaciones y resistencias indígenas », in Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Mondragón, J. Jesús María Serna Moreno, *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM / Pensares y Quehaceres / Ediciones Eón. México, 2008. pp- 91-101.

[38](#) Cfr. Francesca Gargallo, « Intentando acercarme a una razón narrativa ». in *Intersticios. Filosofía, arte, religión. Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental*, año 8, número 19. México. 2003. pp. 135-146.

[39](#) Allusion aux théories du droit naturel qui furent au centre des débats de la Conquête et de la législation des Indes. NdLT

[40](#) María del Rayo Ramírez Fierro, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, Collection El Ensayo Latinoamericano, UNAM, México, 1994; « Por una racionalidad utópico-simbólica », in Mario Miranda Pacheco (comp.), *La filosofía mexicana entre dos milenios*. UNAM, México, 2002. Imagenación y utopización », in *Intersticios, Filosofía/Arte/Religión, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental*, México, año 5, núm. 11, 1999. « Mito y utopía ¿Articulación tensional? Aproximación al mundo andino », conférence présentée au XVI Congrès International de Philosophie à Mazatlán, entre le 4 et 10 novembre 2000.

[41](#) L'important travail de Margara Millán sur le sujet mérite tout notre intérêt. Cfr. « Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento

zapatista en México ». Instituto Internacional de Investigación y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW), 2006 ; et « Las mujeres tienen derechos. Interpretaciones de la Ley revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista », in Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coordinadores), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, México, 2007.

[42](#) Bien différent, et intéressant à cet égard, est le travail sur la mémoire incarnée du passé réalisé par des femmes mayas et des chercheurs métis et étrangers dans *Tissus que l'âme emporte*. Il s'agit de mémoires des femmes mayas qui ont survécu à un viol pendant le conflit armé, réalisés par le centre d'études communautaires et d'action psychosociale et l'Union nationale des femmes guatémaltèques, dans le cadre du Consortium Actoras del Cambio, (F&G Editores, Guatemala, 2009, 450 pp.). Le travail d'Amandine Fulchiron, la chercheuse qui a coordonné l'ouvrage et de Patricia Castañeda, conseillère, repose l'écoute, une valeur fondamentale de l'épistémologie maya, sur la voix des narratrices, et vise à sauver de l'oubli la mémoire des femmes Chu'j, Q'eqchi'és, Kaqchikel et Mam. Leur expérience, du fait de leur subordination générique, ethnique et de classe, n'est pas considérée pertinente pour la compréhension des processus historiques ; on ne la reconnaît pas comme part intégrante d'une pluralité et d'une multiplicité de mémoires sociales sans lesquelles il est impossible d'aborder l'histoire de la guerre dans toute sa complexité et toutes ses dimensions

[43](#) « La plupart des descriptions des femmes zapotèques faite par des observateurs non natifs de l'Isthme (qu'il s'agisse d'anthropologues, de voyageurs, de peintres, de journalistes ou d'intellectuels féministes) ont reproduit un discours essentialiste et exotique... [Il faut] commencer à déconstruire un type de discours qui décrit les femmes zapotèques comme des matrones matriarcales ». Howard Campbell et Susanne Green, « History of Women's Performances Zapotèque de l'isthme de Tehuantepec », in *Études sur les cultures contemporaines*. Université de Colima, Colima, juin 1999, pp. 89-112, p. 89. Des descriptions enthousiastes de groupes d'amazones peuplent les fantaisies culturelles d'autres pays : les matriarches du peuple de Mocomoco en Bolivie, les supposés guerrières de l'Orénoque, etc.

[44](#)Cfr. Ileana Almeida, Nidia Arrobo Rodas y Lautaro Ojeda Segovia, *Autonomía indígena frente al estado nación y a la globalización neoliberal*, Abya Yala, Quito,

2005

[45](#) Francesca Gargallo, « Hegemonía, feminismo y modernidad cuestionadas ». in *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*. México, núm. 9, marzo de 2010, pp. 96-115.

[46](#) Francesca Gargallo. « Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano ». in Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo y Norma Blazquez Graf (coordinadoras), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM-CIICH-CRIM, México, 2010.

[47](#) Parmi les défenseurs des politiques publiques modernes, égalitaires et féminines, on trouve des philosophes espagnoles comme Celia Amorós et Amalia Valcárcel, qui ont piloté de nombreux projets d'études universitaires sur le genre en Amérique centrale. Il faut reconnaître l'importance de leur apport, pour de nombreux universitaires et décideurs politiques, qui ont pu adopter une « perspective de genre » dans leur travail, mais il faut également remarquer que leur volonté d'imposer un féminisme laïc fondé sur l'idée moderne d'un individu doté de droits, fut si arrogante que certaines féministes guatémaltèques, au début des années 2000, les interpellèrent avec fureur, les qualifiant publiquement de « néocolonialistes ».

[48](#) Carlos Lenkensdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, Mexique, 2005. Voir aussi *Indios somos con orgullo, poesía tojolabal*. UNAM/IIFL, Mexique. 1999. *Tojolabal pour débutants. Lengua y cosmovisión maya en Chiapas*, Plaza y Valdés, Mexique. 1994 ; et *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdés, Mexique, 2008. Une idée du « nous » en tant que sujet masculin-féminin de la communauté apparaît également dans l'auto-définition de penseurs et d'activistes aussi diverses qu'Avelina Pancho, éducatrice nasa qui se bat pour une vraie éducation des peuples indigènes de Colombie, ou Elizabeth González, leader des femmes Q'om du Chaco argentin. Cette dernière affirme que les femmes Q'om se sentent sur leur terre comme une unité de défense avec leur frères, un tout qui ne doit être scindé pour aucun motif, sous peine de ne plus pouvoir affronter la pauvreté, la marginalisation et la disparition.

[49](#) Carlos Lenkensdorf, *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI/UNAM, México, 1994,

pp. 81-82

[50](#) Échange qui a eu lieu en novembre 2010, à Cantón Paquí, Totonicapan, au Guatemala.

[51](#) Micaela Bastidas seconda son mari José Gabriel Condorcanqui, dit Tupac Amaru, lors de la Grande Rébellion andine de 1791. Il semble qu' elle ait été meilleure stratège que son époux, lequel retarda trop longtemps le siège de Cuzco, malgré ses conseils. Santos Atahualpa se rebella en 1742 contre la domination espagnole dans l'Amazonie péruvienne sans que les Espagnols parvinssent jamais à le capturer. Atanasio Tzul et son épouse Felipa Tzoc menèrent une insurrection contre la domination espagnole dans le Yucatán. Quant à Túpac Katari et Bartolina Cisa, ils participèrent à la Grande Rebellion. Tupac Amaru, quechua, se battit sur les hauts plateaux centraux, et Tupac Katari, aymara, dans l'actuelle Bolivie. Tous ces couples sont exemplaires de la complémentarité masculin-féminin qui imprègne souvent la conception du genre des peuples autochtones. NdLT.

[52](#) Les *caciques* des villages indiens étaient ceux qui prélevaient les impôts pour la Couronne. NdLT.

[53](#) Francesca Gargallo, *La decisión del capitán* , ERA, México, 1996.

[54](#) Rita Laura Segato, « Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centralesde Argentina ». in *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de la identidad*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, p. 222.

[55](#) *ibidem*. p. 216

[56](#) Propos tenus lors d'une conversation à México, pendant las III Jornadas Andino-Mesoamericanas, en octobre 2011

[57](#) Voir: Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*. Monthly Review Press, Nueva York, 1981, pp. 39-42

[54](#) Rita Laura Segato, « Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centralesde Argentina ». in *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de*

[58](#) Les Franciscains furent le premier ordre religieux à évangéliser les autochtones

en Abya Yala. Ils arrivèrent en 1524, très peu de temps après la conquête de Tenochtitlán. NdLT.

[59](#) *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado.* op. Cit. pp. 73-76.

[60](#) La comadre est une femme qui a un rôle fédérateur dans la communauté indigène.

[61](#) Entretien avec Berta Cáceres, à La Esperanza, Intibucá, 27 septembre 2010

[62](#) On peut trouver en ligne le livre de Claudia Harris y Jaime Vélez Storre : *Pueblos Indígenas de México Contemporáneo*, Universidad de Colima, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. <http://es.scribd.com/doc/37463955/guarijios>

[63](#) Nicole-Claude Mathieu ; « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnographiques ». in Marie Claude Hurtig, Michèle Kail y Hélène Rouch (editoras). *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes.* Éditions du CNR, Paris, 1991, p. 69-70.

[64](#) Journée « Mujeres Indígenas latinoamericanas frente a la violencia, la salud, y los derechos sexuales y reproductivos: balance y perspectivas », organisée par le centre de Estudios de la Mujer de l'Université Autonome Métropolitaine de Xochimilco, le 19 juillet 2010. Avelina Pancho, Elizabeth González, du peuple Q'om (Chaco argentin), la Brésilienne Eloisa Solange, Fabiola Hawkins, mizquita du Nicaragua, Francisca du groupe Kak'la au Guatemala et Lilia Freile, membre d'une organisation médicale mapuche de Temuco- (Chili) participèrent à cette journée.

[65](#) Le Popol Wuj, « livre de la communauté » fut probablement rédigé une trentaine d'années après la conquête du continent méso-américain par un religieux maya qui transcrivit en alphabet latin la langue K'iche. Le récit retrace la création du monde par les dieux Tepeu et Gucumatz et l'histoire mythique du peuple maya K'iche. Le mythe raconte les combats des héros culturels, entre autres avec les dieux de l'inframonde, des jumeaux Hun Aphu et Xbalamque, . NdLT

[66](#) Grâce aux recommandations de l'archéologue guatémaltèque Carlos Navarrete, j'ai eu accès à la meilleure version du Popol Wuj en espagnol, celle du linguiste

K'iche Sam Colop, spécialiste de la poésie maya et éditeur d'une version poétique K'iche du Popol Wuj. Voir : Sam Colop, Popol Wuj. Traduction en espagnol et notes de Sam Colop. Cholsamaj, Guatemala, 20 mai 2008. Une réimpression de cet ouvrage a été effectuée par la maison d'édition FyG au Guatemala.

[67](#) *arandú porâ ou teko porâ*, ces normes régulent la santé spirituelle et physique, le corps d'une personne autant que les dimensions de la vie collective.

[68](#) Ramón Fogel. « Los pueblos Guaraní en la formación de la nación paraguaya ». Universidad Nacional de Pilar/Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios, Asunción, 2010. p. 157

[69](#) Cette idée est reprise par Sylvia Marcos dans plusieurs de ses ouvrages où elle analyse les conceptions religieuses à partir du féminisme. Voir « Pensamiento mesoamericano y categorías de género : un reto epistemológico ». dans *La palabra y el hombre*. N° 6. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1995. Marcos, dans ce travail, défend l'idée que la dualité est fluide. C'est une recherche d'équilibre, un mouvement permanent. D'où la différence fondamentale entre les fondements des philosophies/cosmovisions/organisations de pensée des peuples de l'Abya Yala et l'idéal aristotélicien du « juste milieu », équidistant et statique, qui pèse sur toute la philosophie occidentale.

[70](#) Jules Falquet. « La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres

indígenas zapatistas ». in *Debate Feminista , Racismo y Mestizaje*, núm. 24, año XII, México. 2001, p. 170.

[71](#) Il est difficile de différencier ce qui relève de l'économique de ce qui est culturel. De nombreuses Zapotèques de l'isthme de Tehuantepec m'ont dit que les restrictions dans l'accès à l'enseignement supérieur étaient d'ordre économique. Mais parfois, le problème n'est pas seulement d'avoir ou non l'argent nécessaire pour envoyer les filles à capitale et payer leurs études. Les responsabilités économiques que peut ou doit assumer une femme entrent également en ligne de compte.

[72](#) Tous les peuples des Amériques connaissaient différents alcools, produits par la fermentation des fruits et des céréales. Les Zapotèques du Mexique avaient inventé un système de distillation à l'aide d'argile, différent de celui qui se faisait

avec les alambics. Cependant, l'utilisation de tous les alcools était réglementée et chaque peuple avait sa façon de faire. En dehors des périodes de fêtes, l'ivresse était si mal vue que, chez certains peuples, elle était punie de mort. De même, un crime commis dans un état d'ivresse est doublement puni. L'idée que « les Indiens sont des ivrognes » est une construction raciste remontant à la période coloniale. En effet, les conquistadors ont commencé à encourager la consommation d'alcool des hommes afin de briser leur capacité de résistance. Les autorités coloniales toléraient les violences physiques que les hommes ivres commettaient contre les femmes, ce qui encourageait l'abus d'alcool. Aujourd'hui, de nombreuses femmes indigènes reconnaissent, à partir de leur propre expérience, que l'alcoolisme des hommes mène à des situations de violence domestique. C'est la prohibition de l'alcool qui a également poussé de nombreuses femmes à encourager la conversion de leurs familles à des formes néo-évangéliques de christianisme.

[73](#) Propos recueillis lors d'un atelier sur les droits des femmes indigènes, organisé par le Centre de Iriria (Arakorpa) et l'université nationale du Costa Rica à Bambú (département de Talamanca) le 8 de octobre 2010

[74](#) Entre le 8 et le 12 novembre 2010, dans le Resguardo de La María Piendamó (département du Cauca) en Colombie.

[75](#) Yamilet Villa Arreola, « On signale des cas de décès d'indigène suite à des coups et de mauvais traitements. Les utilisations et coutumes dans les villages nahua, pratiques qui génèrent la violence de genre », dans La Jornada du 9 de Mars 2009. Le même jour, dans le même journal, les femmes Amuzgas de Xochistlahuaca et les femmes tlapaniques de La Montaña ont fait état de taux élevés de violence sexiste dans leur communautés. Il ne faut pas oublier qu'au Mexique, le 8 mars avait été le jour de l'année où tous les journaux donnèrent les nouvelles les plus terribles sur les violences dont étaient victimes les femmes.

[76](#) Certains anthropologues colombiens affirment que l'excision du clitoris des femmes Embera-Hami est une pratique récente, qu'on ne trouve pas de données attestant cette pratique si on remonte au delà de 70 ans ; on sait cependant que divers peuples de l'Amazonie brésilienne et péruvienne pratiquaient la cliterectomie. Il y a plus de 20 ans, influencés peut être par l'Institut d'été de linguistique et les église néo-évangélique qui leur avaient dit que le clitoris n'est pas un pénis et qu'une femme qui a gardé son clitoris ne risque pas devenir une hermaphrodite, les groupes amazoniens péruviens (les peuples Yin et Shipibo) ont

abandonné l'excision du clitoris qu'ils pratiquaient lors d'une cérémonie de passage à la puberté. L'éducation républicaine ne n'a rien à voir avec l'abandon de cette pratique ; en effet l'État péruvien, pendant la décennie des années 90, a fait preuve de violence à l'égard des femmes indigènes en imposant de façon brutale une politique de stérilisation. La cliterectomie est une pratique qui construit le genres, car elle garantit qu'il n'y a pas de ressemblances entre les organes génitaux des hommes et des femmes, et elle construit sur cette différence l'inégalité entre les sexes, en l'accompagnant d'un imaginaire où la liberté et le plaisir sexuel des femmes produisent la destruction du monde.

[77](http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/salud/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8426980.html) Solany Zapata, conseillère régionale indigène de Risaralda, dans un entretien avec le journal *El Tiempo* (http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/salud/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8426980.html) a déclaré qu'en tant qu'Embera, elle était opposée à cette pratique parce qu'il faut respecter les droits des femmes et surtout les droits de la petite fille. Mais dans son village, dit-elle, l'excision se pratique pour que les femmes ne soient pas trop délurées, pour qu'elles ne quittent pas leur mari, et ne deviennent pas des femmes viriles ». Toujours dans cet ordre d'idées, citons le fait que pour Les Emberas, si les femmes bougent dans l'acte sexuel, elles vont provoquer des catastrophes. Chez eux, la cliterectomie sert à éviter une éventuelle malformation génétique connu sous le nom de pseudo-hermaphrodisme, dans laquelle le clitoris développe une grande taille, au point de ressembler à un pénis. Dans une interview à la radio, un leader indigène d'Antioquia a déclaré qu' on excisait les femmes pour protéger la communauté car, dans un contexte du conflit, lorsque des groupes armés attaquent les communautés, et abusent sexuellement des femmes, l'ablation empêche militaires et paramilitaires à jouir sexuellement de leurs femmes.

[78](#) Communication personnelle pendant les journées sur éducation et santé à soi, des 5 et 6 novembre 2010, à L'Université interculturelle autochtone autonome (UAIIN) de Popayán, (Colombie). Dans son article « La lutte des femmes indigènes pendant depuis 200 ans », in *Pensamiento Universitario y Sociedad*. Journal de l'Universidad del Cauca, n° 22, Popayán, octobre 2010, pp. 6-8. Avelina Pancho dit et redit que pour les femmes indigènes, parler d'indépendance pendant les célébrations du Bicentenaire est aussi absurde que parler d'une politique des femmes menée en dehors des hommes. Car « les expériences difficiles et injustes que nous avons dû affronter dans notre lutte en tant que peuples » ont été les

mêmes. Elle a ajouté : « nous les femmes indigènes, malgré tant de guerres, nous avons survécu, nous sommes toujours là, nous avons combattu et nous combattons encore, car cela a été un des aspects de notre contribution au cours de ces deux cents ans dernières années : nous avons défendu la vie à partir des lieux que la vie nous a donné, en protégeant la famille, la communauté et la culture.

[79](#) Par exemple, lorsqu'elles doivent se déplacer sur le territoire national (comme ce fut le cas en en Colombie, entre 1990-2000) et fuir dans un pays voisin (comme les Guatemaltèques qui se sont exilées au Mexique dans les années 80).

[80](#) Emma Delfina Chirix García, *Afectividad de las mujeres mayas*. Ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi,

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Guatemala, 2003, p. 54.

[81](#) Ibidem. p. 49-50

[82](#) Ibidem

[83](#) Chez les anciens Mayas, comme chez les Nahuas, la parole vraie est ruissellement de pierres précieuses. NdLT.

[84](#) Le terme « ethnocide » est lié au génocide et désigne le meurtre en masse de personnes en raison de leur appartenance à un groupe ethnique ou culturel, ainsi il est lié au « culturicide » ou à la tentative de disparition d'une culture qui donne une identité à un peuple ou à une nation. Le terme « généricide » ou le meurtre d'une femme pour son appartenance au sexe opprimé dans le système des relations entre les femmes et les hommes, a été défini en 1985 par Mary Anne Warren dans *Gendercide : The Implications of Sex Selection*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, MD, 1985. On a actuellement tendance à parler de « féminicide », soit pour désigner le meurtre en masse des femmes, soit pour désigner la représentation sur l'échelle de la violence et des abus contre les femmes. Pour se faire une idée des meurtres ethniques et sexistes auxquels ont survécu les peuples mayas du Guatemala, il faut lire les textes produits par l'Équipe d'Anthropologie Médico-légale guatémaltèque et les rapports de la Commission de Clarification historique et les textes du projet de Récupération de la Mémoire Historique, qui rapportent 699 massacres, avec 400 villages rasés et plus de 200 000 personnes tuées et disparues.

[85](#) Cfr. *Tejidos que lleva el alma. Memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado* (Mémoire des femmes mayas ayant survécu à un viol pendant le conflit armé), Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial ECAP y Unión de Mujeres Guatemaltecas UNAMG, Guatemala, novembre 2009, pp. 73 - 76

[86](#) Ou comme l'expérience péruvienne. Au Pérou, les femmes indigènes ont été victimes aussi bien que leurs peuples, pendant les années 1980 et 1990, de la terreur de l'État et d'une organisation politico-militaire dogmatique, autoritaire, violente et raciste, le Sendero Luminoso (Sentier Lumineux) qui était d'orientation maoïste. Les forces armées et la police péruviennes étaient les héritiers d'un mépris colonial pour les communautés indigènes andines, et ils traitaient les autorités locales avec dédain, faisant preuve d'un racisme explicite contre les membres de ces communautés, et infligeaient des violences sexuelles à nombreuses jeunes femmes. Les membres du Sendero Luminoso détestaient les ashánincas et les autres peuples amazoniens auxquels ils ont imposé humiliation, privation de liberté, de nourriture et endoctrinement obligatoire. Des massacres contre les peuples de langue quechua ont été commis parce que l'armée et la police les considéraient comme des « ennemis internes » qui pouvaient s'allier au Sendero Luminoso ; au même moment, Sendero Luminoso commettait des massacres contre des paysans communaux qu'ils ne considéraient pas comme « loyaux », dans le cadre de leur « guerre populaire » contre l'État. La Commission Vérité et Réconciliation péruvienne (CVR) estime que plus de 70 000 personnes ont été assassinées et ont disparu pendant ces décennies de Guerre Sale. Cfr. Jo-Marie Burt, *Violencia y autoritarismo en el Perú : bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori* (Violence et autoritarisme au Pérou : à l'ombre de Sendero et de la dictature de Fujimori) Instituto de Estudios Peruanos- Servicios Educativos Rurales, Lima, 2009. Selon la Commission Vérité et Réconciliation, *Yuyanapaq : para recordar* (Yuyanapaq : pour se souvenir). Lima, 2003, 75 % des victimes étaient des locuteurs d'une langue autochtone.

[87](#) Pour en savoir plus sur l'histoire du féminisme équatorien : Raquel Rodas Morales, *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador* (Beaucoup de voix, trop de silences. Les discours des dirigeantes du mouvement des femmes en Équateur). Quito, Fonds de l'ACDI pour l'égalité entre les sexes, 2002. Document de travail n° 4. Vicenta Chuma, Paulina Palacios, Josefina Lema sont quelques penseuses kichwa qui ont pris position sur leur statut de femme et leur place en tant que sujets politiques au sein de leurs communautés. On trouvera une approche de leur travail dans : Y. Amparito Suárez, "La escuela de formación de mujeres indígenas tras un nuevo sueño", in Rikcharishun, Periódico Bilingüe de la Confederación de Pueblos de la

Nacionalidad Kichwa del Ecuador, año 29, núm. 5, Ecuador Runakunapak Rikcharimui- ECUARUNARI, décembre 2001. L'Association des femmes indigènes du Chimborazo « La Minga » s'est organisée dans la municipalité d'Alausí autour de projets de conservation radicale de son environnement pour le maintien de sa culture et l'indépendance économique des femmes marginalisées par leurs communautés. Monica Chuji Gualinga, sociologue kichwa amazonienne, établit une relation importante entre les droits humains des peuples originaires et les droits des femmes, à partir de la communication sociale.

[88](#) On perd avec la traduction le jeu de mots avec « poco » signifiant peu et avec « poco mujer », souvent utilisé comme une insulte, une façon péjorative de dire qu'une femme n'est pas vraiment une femme. N.d.L.T

[89](#) Mónica Chuji Gualinga a été membre de l'assemblée constituante lors du processus d'élaboration de la Constitution de l'Équateur en 2008 et secrétaire générale de la communication du gouvernement de Rafael Correa au début de son mandat ; aujourd'hui, elle dirige la Fondation Tukuishimi. Interview publié le 14 juin 2010 par *Mujeres Indígenas Hoy. Sur le chemin des grandes combattantes et héroïnes telles que Bartolina Sisa, Dolores Caguango, Gregoria Apaza, Anacaona, Guacolda, Micaela Bastidas, Tránsito Amaguaña*, <http://bartolinas.blogspot.com>.

[90](#) Le terme *reducir* renvoie aux *reducciones* de indios de la colonisation, espaces où l'on regroupait autoritairement les populations dispersées. N.d.L.T

[91](#) Notes que j'ai prises pendant son intervention à l'Universidad Autónoma Indígena Intercultural lors de la formation diplômante « Famille indigène, participation et égalité des sexes », le 15 novembre 2010.

[92](#) *Mujeres Creando* est un collectif bolivien de féministes autonomes qui, en 2008, au bout de 18 ans, s'est scindé en deux parties (*Mujeres Creando/La Virgen de los Deseos* et *Comunidad Mujeres Creando Comunidad*). Ses membres n'arrivaient pas à se mettre d'accord sur leur participation ou non au gouvernement d'Evo Morales, gouvernement certes indigène, mais tout autant mais patriarcal. Depuis 1990, les analyses du collectif témoignent de l'existence de relations entre les féministes indigènes, les lesbiennes, les pauvres, les travailleuses sexuelles, les persécutées de la violence domestique, les artistes, qui s'opposent à l'ordre patriarcal institué. En 200, *Mujeres Creando/La Virgen de los Deseos* a été publié dans *Mujer pública. Revista de discusión feminista*, n° 1. La Paz. 2009, une « Constitution politique

féministe de l'État », constitution qui a été rédigée dans une grande cuisine pendant que nous épluchions les pommes de terre et que les enfants aidaient à écosser les petits pois. Les décisions étaient prises sur la base du consensus, et la parole tournait. Personne ne pouvait parler au nom de quelqu'un d'autre, si bien qu'avec le temps, même les muettes ont pris la parole ». p. 45. Le recours à un corpus d'idées d'origine communautaire (le consensus comme condition inévitable de la création d'une réalité) et à un autre d'origine occidentale (« L'originalité de l'individu est un bien que la société respecte, protège et stimule ». p. 49) montre que le féminisme est au-delà de la division entre les cultures et qu'il doit être libéré des États et des communautés.

[93](#) Dans son discours en espagnol elle souligne l'absence du féminin dans le mot « sujet », puis elle dit « sujeto y sujeta », bien que le substantif « sujeta » n'existe pas et que le mot « sujet » doive être utilisé pour les hommes et les femmes. N.d.L.T

[94](#) Cfr. Julieta Paredes, "Para que el sol vuelva a calentar", en Elizabeth Monasterios Pérez, *No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando* (Ils n'ont pas pu nous battre : le défi du féminisme autonome de Mujeres Creando), Pittsburgh University-Plural editores, La Paz, 2006, p. 61-62 et 65. Julieta fait à présent partie de la Communauté *Mujeres Creando Comunidad*.

[95](#) Malgré le fait que ces situations s'aggravent dans des pays dictatoriaux comme le Honduras, avec des gouvernements autoritaires comme au Chili, ou une forte présence paramilitaire comme en Colombie et au Mexique, et même dans des pays progressistes avec des programmes gouvernementaux de respect pour les peuples originaires comme le Venezuela, l'usurpation de territoires par les grands propriétaires et les éleveurs est tolérée par les forces de l'ordre. Elles voient les peuples indigènes comme « naturellement » inférieurs (parce qu'ils ne sont pas « modernes ») et la vulnérabilité des femmes devient un « manque de sensibilité ». La dénonciation par les femmes Yupka des viols qu'elles subissent de la part des militaires lorsqu'elles vont rendre visite aux hommes de leur communauté en prison est symptomatique. Dans la province de Zulia, le samedi 17 juillet 2010, Zenaida Romero, fille du chef indigène Sabino Romero Izarra, qui est détenu dans un fort militaire depuis octobre 2009, s'est rendue au bureau du médiateur dans la capitale de l'État pour dénoncer, encore une fois, les mauvais traitements que lui ont infligés les gardes militaires lors de sa visite à son père. Selon Zenaida Romero, toutes les femmes des Caraïbes ou Yupka voient leurs

droits violents par les autorités dans l'ouest du Venezuela, par exemple lorsqu'elles sont forcées de se déshabiller pour pouvoir rendre visite à leurs proches en prison. Les fouilles au corps illégales auxquelles sont soumises les femmes de Yukpa ont été dénoncées par un groupe d'entre elles : « Nous savons que presque aucune femme non indigène, lorsqu'elle rend visite à un proche, n'est obligée de se déshabiller entièrement », a déclaré Lucía Romero, 41 ans, épouse de Sabino, devant le bureau du médiateur de Maracaibo, capitale de l'État de Zulia, et devant le second bureau du procureur du ministère public.

[96](#) Pendant la journée « Les femmes indigènes d'Amérique latine face à la violence, à la santé et aux droits a une santé sexuelle et reproductive : bilan et perspectives », organisée par le Master en études féminines de l'Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco le 19 juillet 2010. Avec Avelina Pancho, Elizabeth González, du peuple Q'om du Chaco en Argentine, la brésilienne Eloisa Solange y a participé, Fabiola Hawkins, mizquita du Nicaragua, Francisca du groupe Kak'la au Guatemala et Lilia Freile d'une Organisation médicale mapuche à Temuco, au Chili.

[97](#) Tant de scolarité me rend faible. Apendejar peut être traduit par affaiblissement, mais c'est important de comprendre que c'est une expression qui comporte la notion de peur, c'est-à-dire que l'éducation affaiblirait parce qu'elle endoctrine et donc, apaise la lutte. N.d.L.T.

[98](#) Je n'étais pas certaine qu'il faille dire « religieux » et j'ai finalement préféré dire « réalité cosmique » car, bien qu'elle indique une relation métaphysique avec l'absolu et le divin, l'expression ne fait pas référence à la dimension ecclésiale et normative des religions.

[99](#) Lors d'un entretien personnel que nous avons eu le 12 août 2010 à Mexico.

[100](#) Allusion probable à la *pollera* andine, faite de plusieurs jupons de couleurs différentes. N.d.L. T

[101](#) Les expressions dans l'original sont « la india », « la chola ». Ces insultes font référence à l'ethnicité, de la même manière que la mention à l'odeur du lama, un animal qui est élevé par les communautés indigènes. Le cholo est un metis d'indien porteur d'une culture indigène qui va à la ville pour travailler ou étudier et qui est méprisé par les blancs et les métis « » N.d.L..T.

[102](#) *Cancha y queso*, une spécialité de la gastronomie andine, composée de maïs grillé et de fromage.

[103](#) Au Pérou, *huachafo* désigne une personne qui prétend être ce qu'elle n'est pas.

[104](#) Interview accordée à Lima le 15 janvier 2011.

[105](#) Témoignage cité par Angela María Gil Roldán, *Tejiendo la vida universitaria: nuevos dilemas de la mujer indígena contemporánea*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2005, p. 61

[106](#) Il s'agit d'une expression utilisée pour désigner une personne qui prétend appartenir à une classe sociale favorisée.

[107](#) La virginité n'a pas la même valeur sociale dans toutes les cultures originaires, mais dans certaines communautés elle acquiert le caractère de preuve de monogamie, de fidélité, d'obéissance à l'autorité paternelle, de propreté, d'estime de soi et de religiosité. Elle devient ainsi une condition pour le mariage et une vague garantie pour la femme de ne pas subir de violence de la part du mari après le mariage. Les mères de femmes qui ne se marient pas vierges sont souvent accusées d'avoir été de mauvaises mères, tandis que les filles sont accusées de ne pas avoir aimé leur mère. Dans de nombreuses cultures américaines, la désobéissance à la mère est considérée comme une preuve de désamour, et le manque d'amour pour la mère est symboliquement puni dans les légendes par des punitions telles que la transformation des femmes en animaux ou mise à mort par le mari, le père ou par quelque élément naturel.

[108](#) « Achilenadas » signifie qu'elles sont devenues chiliennes, c'est-à-dire qu'elles ont perdu leurs racines indigènes et ressemblent désormais davantage aux femmes blanches ou non indigènes du pays. N.d.L.T.

[109](#) Comme l'avait découvert Margaret Mead en 1935 dans *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa (Adolescence à Samoa)*, édition de Laia, Barcelone, 1979 et comme l'avait précédemment suggéré Bronislaw Malinowski en 1927 dans *La vida sexual de los salvajes (La vie sexuelle des sauvages)*, Ediciones Morata, Madrid, 1974. Ces deux textes constituent la découverte fondamentale sur laquelle Yolotl González Torres peut fonder sa revendication selon laquelle l'érotisme et la sexualité sont inséparables de la religion : « Les premières règles sociales apparues dans l'histoire, ne précisaient pas seulement qui pouvait être tué et qui ne devait pas l'être, elles spécifiaient également quelles étaient les unions sexuelles licites, l'institution du

mariage et l'interdiction de l'inceste, événements majeurs de l'histoire de la culture en découlent, seuls les dieux et demi-dieux échappant à ce tabou et pouvant accomplir cette transgression qui a été fondamentale dans l'histoire de la culture, et qui ne vaut pas pour / entre les êtres divins et semi-divins, les seuls à pouvoir supporter cette transgression ». « Sexualité et religion », in *Archéologie mexicaine*, vol. XVIII, numéro 104 : *La Sexualidad en Mesoamérica*, Mexique, juillet-août 2010, p. 71.

[110](#) Ce sont des idées qui, parce qu'elles transgressent la complémentarité des systèmes duels américains et remettent par conséquent en cause l'idéologie patriarcale des réseaux de parenté masculine, sont dénoncées, ridiculisées ou condamnées par les autorités traditionnelles.

[111](#) Aura Cumes, "*Cuando las otras hablan. Mujeres indígenas y legitimidad en la construcción del conocimiento*" (Quand les autres femmes parlent. Les femmes indigènes et la légitimité dans la construction du savoir), in Ana Silvia Monzón (compiladora). *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas*. Dirección General de Docencia Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2009, p. 33.

[112](#) Intervention faite pendant l'atelier sur « les femmes, les enfants, les jeunes et les personnes âgées dans la communication », animé par une participante wayuu qui s'est présentée comme membre de l'organisation féministe colombienne anti-militariste et pacifiste *Ruta Pacífica*, lors du Sommet continental de la communication indigène en Abya Yala.