
**Représentation des femmes autochtones et nouveaux défis de l'anthropologie au Mexique.
Réflexions à partir d'un terrain en région nahua**

Dominique Raby

Centro de Estudios Antropologicos, El Colegio de Michoacán, México

dominiqueraby@colmich.edu.mx

Résumé

Cet article aborde la question de la représentation des femmes autochtones à partir d'un terrain de longue durée dans la région nahua de l'Alto Balsas au Mexique (État de Guerrero). L'auteure souligne l'importance de considérer le discours et les pratiques traditionnels des femmes sur les questions de genre, pour compléter l'actuel dialogue entre féministes transnationales et leaders autochtones d'associations de femmes. En effet, certains aspects « positifs » de la tradition, jusqu'ici négligés, pourraient s'avérer utiles dans la lutte contre la violence intrafamiliale, et enrichir les programmes d'éducation interculturelle qui formeront les futures générations et les universitaires autochtones.

Mots-clés

Mexique; Nahua; féminisme; interculturelité; représentation.

Abstract

In this article, the author draws on her long-term fieldwork experience in the Nahua region of Alto Balsas in the Mexican State of Guerrero to consider the issue of representing Indigenous women. The essay emphasizes the importance of taking into account women's traditional discourse and practices regarding gender, in order to complement the current dialogue between transnational feminists and Indigenous leaders of women's associations. Some "positive" aspects of the tradition, neglected until now, could in fact prove useful in the fight against domestic violence and enhance the intercultural education programs that will train future generations and Indigenous academics.

Keywords

Mexico; Nahua; feminism; interculturality; representation.

Resumen

Este artículo aborda la cuestión de la representación de las mujeres indígenas apoyándose en un trabajo de campo de larga duración en la región nahua del Alto Balsas en México (Estado de Guerrero). La autora hace hincapié en la importancia de considerar el discurso y las prácticas tradicionales de las mujeres sobre los aspectos de género, para complementar el diálogo actual entre las feministas transnacionales y los líderes indígenas de asociaciones de mujeres. De hecho, algunos aspectos "positivos" de la tradición, hasta ahora desatendidos, podrían ser de utilidad en la lucha contra la violencia doméstica, y enriquecer los programas de educación intercultural que capacitarán a las futuras generaciones y a los universitarios indígenas.

Palabras claves

México; Nahua; feminismo; interculturalidad; representación.



INTRODUCTION

Cet article, qui aborde la question de la représentation des femmes autochtones du Mexique en anthropologie, se situe à la croisée de deux réflexions¹. Un premier questionnaire prend en quelque sorte à rebours le thème de ce numéro : c'est-à-dire, comment aborder les défis qui se posent lorsque les conditions d'une collaboration avec des intellectuels locaux ne sont tout simplement pas présentes? Issue d'un terrain anthropologique dans la région nahua de l'Alto Balsas, au Mexique (État de Guerrero), cette question longtemps restée pour moi sans réponse s'est accompagnée d'une réflexion sur la signification du terrain de longue durée et (puisque mes travaux portent principalement sur la question du genre) sur le féminisme en contexte autochtone. Ce terrain, ni source d'un discours qui ferait autorité sur l'Autre, ni (pour l'instant) collaboration avec des intellectuels locaux qui s'intéresseraient aux questions de genre, serait avant tout représentation des pratiques et des discours des membres les plus « ordinaires » d'une communauté, dans le projet d'un « féminisme interculturel »; l'interculturalité étant entendue ici comme « la valorisation de diverses cultures en un esprit de dialogue, sans occulter les inévitables relations de pouvoir héritées du colonialisme » (Sierra 2009 : 76-77, ma traduction). Le Mexique tentant un virage vers la démocratie et le multiculturalisme, il semble en effet indispensable de ne laisser aucune voix pour compte dans ce processus de transformation sociale qui touche tous les secteurs de la société.

Actuellement, la plupart des études qui incluent dans leur programme une collaboration avec des femmes autochtones mexicaines s'intéres-

sent principalement aux mouvements de défense des droits des femmes et à leurs leaders. Ces études (voir plus loin) apportent un éclairage indispensable sur un phénomène social complexe, lié entre autres à la mouvance postcoloniale, à la globalisation et à l'internationalisation des mouvements autochtones depuis le début des années 1990. Cette association entre leaders autochtones et universitaires, partie intégrante d'un « féminisme transnational », consolide, justifie et nourrit le discours des uns comme des autres. Mais on peut déceler dans cette dynamique ce qui semble une contradiction : implicitement, les universitaires comptent sur les leaders autochtones pour apporter des informations « du point de vue de leur culture ». Quant aux leaders, certaines reconnaissent qu'il s'agit là d'un exercice complexe qu'elles ne maîtrisent pas nécessairement et elles comptent sur l'aide des universitaires pour y parvenir (pour un exemple, voir Duarte Bastian 2007). Ce n'est d'ailleurs pas surprenant : outre le fait qu'aucun individu n'est porteur de l'ensemble de sa culture, les femmes autochtones qui ont choisi de travailler à la promotion et à la défense de leurs droits évoluent dans un espace national et transnational où le discours systématisé prévalent est plus souvent celui d'un féminisme à l'occidentale qu'une représentation des valeurs et des pratiques des cultures autochtones dont elles sont issues.

Ainsi, si l'on considère comme une responsabilité l'établissement d'un « vivre ensemble » respectueux, selon « un processus continu d'interpellations et de réponses à ces interpellations » (Eberhard 2009 : 91) et d'une « démocratie » féministe (Bell 2005), où chacun aurait un droit égal à la parole, un lieu essentiel de cette topographie reste sans représentation : celui des femmes autochtones « ordinaires », non organisées, mais porteuses d'une tradition dont on connaît encore mal toute la richesse. En effet, les organisations féministes (autochtones ou non) ont jusqu'ici surtout souligné, au sein des coutumes relatives au genre, les aspects considérés comme dommageables pour les femmes. De plus, les études sur la tradition telle que transmise et vécue par les femmes restent

¹ Je remercie les organisatrices du Symposium *Processus transnationaux, autochtones et recherche sociale : quelles pistes pour le futur?* du Congrès des Américanistes 2009, Marie France Labrecque et Cristina Oehmichen, ainsi que DIALOG, le réseau de recherche et des connaissances relatives aux peuples autochtones, pour m'avoir donné l'opportunité de participer à cette rencontre. Merci à l'auditoire et surtout à Marie France Labrecque pour ses judicieux commentaires.

encore l'exception, malgré l'idée aujourd'hui largement admise que la tradition, loin d'être homogène, cohérente et harmonieuse, gagne à être comprise comme un processus dynamique, multivocal et souvent contradictoire. Quant aux aspects valorisants pour la femme dans les traditions autochtones mexicaines, les leaders en retiennent le plus souvent la représentation très générale du féminin et du masculin comme complémentaires et d'égale importance dans le travail quotidien et la cosmologie (valeurs fondamentales qui permettent de repenser les coutumes), tout en reconnaissant que cette représentation idéale ne trouve pas véritablement d'écho dans les pratiques, marquées par la hiérarchie de genre et les relations de pouvoir.

Par ailleurs, il faut remarquer que la présence de femmes autochtones reste encore très limitée dans le monde universitaire mexicain, ce qui explique la quasi-absence d'universitaires autochtones dans l'actuel dialogue. Dans la suite de ce texte, je vais donc développer ces réflexions selon trois axes : l'importance de considérer non seulement un féminisme transnational, mais aussi ce qu'on pourrait nommer un « féminisme interculturel », basé sur le terrain de longue durée; la représentation du discours des femmes « ordinaires » (illustrée ici par l'exemple de la violence familiale), qui pourrait avoir droit de cité dans le « vivre ensemble » et nourrir l'imaginaire social des leaders autochtones; enfin, la responsabilité de former une génération d'intellectuels et d'universitaires autochtones sensibles aux questions de genre, grâce à une éducation interculturelle qui prendrait en compte tous les aspects de la tradition, incluant le discours des femmes. Ces réflexions seront ancrées dans le cas précis de la région de l'Alto Balsas, sur laquelle je donnerai également les informations nécessaires à la discussion.

1. FÉMINISME TRANSNATIONAL, POST COLONIALISME ET REPRÉSENTATION DES FEMMES

Le féminisme transnational c'est, selon la définition de Chandra T. Mohanty (2003), une solidarité, dans l'actuel contexte de globalisation et d'internationalisation des mouvements sociaux, entre féministes (anticapitalistes) de différentes nations et cultures². Cette alliance est faite d'objectifs communs, mais aussi (idéalement) de compromis et d'intercompréhension, les visions quant aux modalités de l'amélioration de la condition féminine pouvant être très différentes d'une culture à l'autre – un « féminisme islamiste » (Moghadam 2002; Ong 2006), par exemple, pouvant être difficilement acceptable pour certaines. Aihwa Ong (2006) souligne ainsi comment cette « sororité stratégique » reste encore dominée par un universalisme qui ne prend pas en compte la diversité des systèmes éthiques. Cette perspective est directement liée aux études dites postcoloniales, dont l'émergence au début des années 1990 est liée à plusieurs facteurs comme la transformation des colonies en nouveaux États indépendants, l'immigration vers les pays occidentaux et les alliances entre mouvements de revendications du tiers-monde et de l'Occident, dans la reconnaissance de l'intersection des oppressions de genre, race et classe (Grewal et Kaplan 2005).

Ainsi, bien des féministes postcoloniales originaires du tiers-monde sont en fait en poste dans des universités américaines; leur réflexion, inspirée par les œuvres de Foucault et de Derrida, et dont *Under Western Eyes* de Monhanty (1986) est l'un des textes fondateurs, croise celle de chercheuses issues des minorités, entre autres afro-américaine, chicana ou sexuelles (avec les travaux pionniers de Patricia Hill Collins, Gloria Anzaldúa ou Judith Butler). Ces chercheuses critiquent également la réflexion féministe américaine, issue de femmes blanches, de classe moyenne et hétérosexuelles : la situation des autres femmes devait se penser

² La conférence mondiale sur les femmes de Beijing, en 1995, constitue un moment décisif de cette internationalisation du féminisme.

selon de nouveaux paramètres, en tenant compte, entre autres, de la condition d'exploitation des hommes de certains de ces groupes par la société dominante (par l'intermédiaire de ce que R.W. Connell nommera la « masculinité hégémonique »). Ces acquis sont aujourd'hui rediscutés et recontextualisés, en partie dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la « troisième vague » du féminisme³ (par exemple Springer 2002, Hurtado 2000; mais voir également Young 2002 pour une critique de Butler). Ainsi, les dernières approches du féminisme et des études de genre sont liées à cette réflexion postcoloniale, au travail de fragmentation et d'intersection des identités individuelles et collectives qu'elle souligne et à la nécessité de dialogue qui en résulte.

La perspective postcoloniale s'est accompagnée d'un travail de réflexion sur la représentation des femmes non occidentales, qui nous intéressera plus particulièrement ici. Celui-ci suit trois directions reliées. Un premier axe surgit de ce qu'Edward Saïd a nommé l'orientalisme : c'est-à-dire la représentation, dans le discours colonial, de l'homme non occidental comme féminin et de la femme comme soumise et victime impuissante des coutumes de sa société. Pour contrer ce discours simpliste, il est apparu nécessaire de documenter les discours et les pratiques des femmes (par exemple, Abu-Lughod 1986; Reheja et Gold 1994), sans toutefois exagérer les capacités de transformation sociale des modes féminins traditionnels de « résistance » (Abu-Lughod 1990).

Deuxièmement, la réflexion sur le colonialisme a donné lieu à une série de mises en garde méthodologiques sur les relations de pouvoir entre chercheuses et informatrices (Wolf 1996), et l'établissement de formes de relations et de représentations éthiques et responsables : par exemple, en présentant la parole de ces femmes avec le moins d'interférences possible

(particulièrement en anthropologie : Abu-Lughod 1993; Béhar 1993, et au risque, en fait, de rendre cette parole moins compréhensible aux non-initiés). Gayatri Chakravorty Spivak (figure éminente du postcolonialisme) rappelle cependant que les plus vulnérables ne peuvent être représentés hors de ces relations de pouvoir (1988), et que le terrain reste la seule façon de récupérer leur parole (Sharpe et Spivak 2003) : se refuser le droit de représenter les femmes les plus vulnérables n'est qu'une forme de bonne conscience des plus privilégiées, quelle que soit leur origine (Spivak 1990, cité dans Bell 2005).

Enfin, depuis leur position en tant que chercheuses originaires du tiers-monde et de minorités, les féministes postcoloniales ont repensé le rôle de la chercheuse « native » (originaire de la société étudiée). Celle-ci ne fait jamais véritablement partie du groupe étudié, que ce soit du fait d'une classe sociale distincte, de ses études supérieures ou de sa position de pouvoir en tant que chercheuse (Abu-Lughod 1991; Narayan 1993; Berik 1996). Mohanty (2003) propose donc de parler non plus du tiers-monde et du Nord ou de l'Occident, mais plutôt d'un « one-third » et d'un « two-third » au sein de tout groupe ou nation, le « deux-tiers » représentant les secteurs les plus pauvres et les plus vulnérables.

Cette réflexion méthodologique et théorique se poursuit également dans d'autres pays où des chercheurs autochtones accèdent à des postes universitaires – l'ouvrage de Linda Tuhiwai Smith (1999), d'origine maorie, marquant sans doute une internationalisation du débat sur la problématique de la recherche en milieu autochtone (Également Denzin *et al.* 2008). Suivant les critères de Mohanty, on peut considérer que ces apports proviennent du « un-tiers » du monde autochtone (principalement Nouvelle-Zélande, Scandinavie et Amérique du Nord), tandis qu'à cet égard, l'Amérique latine fait toujours partie du « deux-tiers ».

³ La première vague désigne les mouvements de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, liés aux revendications du droit de vote, et la deuxième regroupe les différentes tendances du féminisme entre les années 1960 et le milieu ou la fin des années 1980, grosso modo.

2. FÉMINISME TRANSNATIONAL AU MEXIQUE

Ainsi, au Mexique, cette réflexion est particulièrement jeune, et ne relève pas (pour l'instant) du travail de chercheuses autochtones. Ce sont en fait les femmes mayas zapatistes qui, dans le cadre du soulèvement de janvier 1994 (et héritières de deux décennies de mouvements de luttes paysannes et autochtones), ont les premières revendiqué l'amélioration de leur condition à l'intérieur et dans le respect de leur culture (Hernández Castillo 2000, 2006; Saumier 2001). C'est dans ce contexte que s'est intensifié, en prenant appui sur leurs collaborations antérieures, le dialogue entre des leaders de groupes de femmes autochtones et des chercheuses *mestizas*⁴, principalement rattachées au Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología (CIESAS) de México (je me limiterai ici à l'anthropologie pratiquée dans les universités mexicaines). Cette alliance est donc favorisée par l'essor et l'internationalisation accrue des mouvements autochtones mexicains au début des années 1990⁵ et du réalignement de la politique nationale, qui, au même moment, abandonne l'indigénisme officiel (l'assimilation des Autochtones dans la nation métis) pour la construction d'une nation multiculturelle, tout en se montrant réticent à accorder l'autonomie aux régions autochtones (pour une analyse critique de ce contexte, entre autres, Beaucage 2009; De la Peña 2006)⁶. Je qualifierai cette alliance de

transnationale, parce que tant les leaders autochtones que les chercheuses qui étudient leur travail sont liées à des réseaux internationaux, ces dernières se réclamant par ailleurs de la perspective de Mohanty. Les travaux de ces chercheuses explorent pour l'instant deux thèmes principaux : 1) la promotion des droits des femmes et le travail des leaders féministes autochtones⁷, sous la direction de Aída Rosalva Hernández Castillo, et sous celle de María Teresa Sierra; 2) les pratiques de l'interlégalité et l'instauration d'un système de justice traditionnel renouvelé dans quelques régions pilotes (Hernández Castillo 2000, 2006, 2008, 2010; Sierra 2004, 2009; Hernández Castillo, Sierra et Sieder 2009;

Igualdad entre Mujeres y Hombres (Loi générale pour l'égalité entre femmes et hommes) de 2006. Les articles III.41.VI et III.41.VII de la Loi générale sur la violence stipulent en effet que l'État fédéral doit assurer la diffusion et la promotion des droits des femmes autochtones dans la reconnaissance de la dimension pluriculturelle de la nation, et s'assurer que les us et coutumes de toute la société ne nuisent pas aux droits des femmes. Quant aux États et aux municipes, ils ont à charge de sanctionner, en conformité avec les principes de la nouvelle loi, la violence faite aux femmes, ce qui reste encore en grande partie à faire. Ainsi, malgré certains ajouts au sujet de la violence intrafamiliale à partir de 1999, la Loi de l'État de Guerrero punit plus sévèrement le vol de bétail que l'enlèvement d'une femme pour l'épouser contre son gré. L'un des grands défis actuels du Mexique est de réduire l'écart impressionnant entre les nouvelles lois et les pratiques, au sein de toutes les instances comme dans la société en général. Mais la formulation des articles cités semble également refléter la stratégie de l'État d'utiliser la question des droits des femmes pour limiter l'accès des régions autochtones à l'autonomie (Blackwell 2006 : 119, 140). Sur l'usage des termes « intrafamilial » et « droits humains des femmes » en contexte de globalisation, Adelman 2005.

⁴ Au Mexique, le terme *mestizo* (métis) réfère à l'ensemble de la population non-autochtone et non blanche et, de façon générale, s'utilise pour désigner les Mexicains non autochtones. Par ailleurs, j'utiliserai tout au long de cet article le terme « autochtone » comme équivalent du terme espagnol « indígena » généralement utilisé en Amérique latine.

⁵ Mentionnons deux dates phares dans la mondialisation des mouvements autochtones mexicains : 1992, année des commémorations de la « découverte » de l'Amérique et 1994, année d'entrée en vigueur des accords de l'ALENA, et du soulèvement zapatiste au Chiapas.

⁶ Les droits des femmes autochtones apparaissent ainsi dans les nouvelles lois mexicaines comme la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (Loi générale pour l'accès des femmes à une vie libre de violence) de 2007 et la Ley General para la

⁷ Par « leaders féministes autochtones » je désigne ici les femmes autochtones impliquées dans des groupes de promotion des droits des femmes, depuis les groupes régionaux jusqu'à l'association nationale Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (fondée en 1997) et les réseaux internationaux comme le Enlace Continental de Mujeres Indígenas. Les femmes autochtones ayant des postes politiques importants, même au sein des communautés, restent rares, bien que leur nombre soit en augmentation. Par ailleurs, la désignation « féministe » n'est pas unanimement acceptée par ces femmes, certaines considérant que leur lutte est trop différente de celle du féminisme, qu'elles définissent alors d'après des paramètres attribués à la « deuxième vague » (avant l'avènement des études postcoloniales) et comme étant « contre les hommes ».

Speed *et al.* 2006, 2009). Ce dialogue se poursuit également par l'invitation de féministes autochtones à des événements universitaires et par la collaboration de chercheuses et de membres *mestizas* d'ONG lors de réunions de femmes autochtones. Certaines publications témoignent plus spécifiquement de ces voix croisées (Díaz *et al.* 2007; Duarte Bastian 2007; Sanchez Nestor 2005).

Le dilemme des zapatistes et des autres femmes autochtones du Mexique est de participer à la fois dans des mouvements de revendication ethnique, avec les hommes, et de travailler à la transformation de leur condition féminine. Ce travail ne peut se faire qu'à partir d'une vision non essentialiste et dynamique de la tradition, où les us et coutumes ne sont pas des règles immémoriales et immuables, mais bien le produit d'un consensus communautaire (quoique pour l'instant principalement masculin) qui se transforme en accord avec les changements sociaux et politiques qui affectent les régions autochtones (voir par exemple Hémond 2004). En cela, la réinterprétation que font les groupes de femmes autochtones du féminisme leur permet de se dégager de la dichotomie entre relativisme culturel et universalisme qui marque la réflexion sur les droits de l'homme, et de proposer une vision novatrice, à partir de la « diversité à l'intérieur de la diversité » (Speed *et al.* 2006 : 38-39).

Je reviendrai plus loin sur le dialogue entre chercheuses et leaders de groupes de femmes, et sur les modalités d'un féminisme « inter-culturel » qui ouvrirait le dialogue vers d'autres acteurs autochtones. La section suivante abordera la question de la condition féminine dans le contexte de changement social que vit actuellement la région nahua de l'Alto Balsas.

3. NOUVELLES INSTANCES ET CONDITION FÉMININE DANS LA RÉGION DE L'ALTO BALSAS

La région nahua de l'Alto Balsas comprend seize villages et plusieurs hameaux, distribués le long de la rivière Balsas, où vivent environ 40 000 personnes. Traditionnellement, les

villages de cette région semi-aride vivaient principalement du maïs, cultivé par les hommes et préparé pour la consommation par les femmes. Depuis les années 1960, qui voient à la fois l'accroissement du tourisme à l'échelle nationale et de l'aridité dans la région, plusieurs villages se sont tournés avec succès vers la production et la vente d'artisanat dans les centres touristiques; d'autres ont plutôt opté pour l'émigration temporaire (et en situation irrégulière) des jeunes aux États-Unis⁸.

Le mouvement local de revendications autochtones, le Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB, Conseil des villages nahuas de l'Alto Balsas), fut fondé en 1990 dans le courant de protestations contre un projet de barrage hydroélectrique qui devait inonder les terres et les villages nahua. Le conseil proposa alors un projet d'autonomie régionale qui comportait une importante redéfinition administrative du territoire nahua, lequel est présentement divisé entre sept *municipes* différents (Díaz de Jesús et Alejandro 2000). Aucun projet concret de promotion des droits des femmes n'a cependant été élaboré dans ce cadre. Bien que, dans la foulée des événements de 1990, les femmes (et toute personne de plus de dix-huit ans) aient obtenu le droit de vote aux élections communautaires (Hémond 2004 : 84), leur présence dans le système politico-religieux traditionnel (connu sous le nom de « système de cargos ») reste minime. Aujourd'hui, le CPNAB est divisé et affaibli par ces fractures internes. L'une de ses branches est active, mais ses projets se concentrent principalement sur un village en particulier, avec par exemple l'ouverture récente d'une clinique où les femmes peuvent accoucher. L'autre branche, à la visée plus régionale, est en dormance faute de moyens financiers.

Il n'existe donc pour l'instant aucun programme de promotion des droits des femmes ou d'aide aux femmes victimes de violence dans la région. La Coordinadora Guerrerense de

⁸ Les informations des sections suivantes proviennent en grande partie d'entrevues que j'ai effectuées en 2007-2008 avec des leaders des différentes instances mentionnées : CGMI, MIL, CPNAB et Unisur.

Mujeres Indígenas (CGMI, Association des femmes autochtones du Guerrero, fondée en 2003), d'après l'une de ses leaders, espère pouvoir développer un projet dans l'Alto Balsas lorsqu'elle aura consolidé ses acquis dans d'autres régions, et qu'elle disposera des moyens suffisants pour élargir la portée de ses actions. Il existait bien une association de femmes dont le territoire de travail incluait l'Alto Balsas, la Mujeres Indígenas en Lucha (MIL, Femmes autochtones en lutte), mais celle-ci, associée à un parti politique d'inspiration trotskiste sans bases réelles dans de nombreuses communautés, n'a jamais percé dans l'ensemble de la région. Un leader du CPNAB déplore que les femmes de cette association se soient laissées contrôler par le parti politique auquel elles sont rattachées, tandis qu'une leader de l'association MIL souligne plutôt la nature extrêmement conflictuelle de l'Alto Balsas et la difficulté d'y travailler. Quoi qu'il en soit, la MIL a aujourd'hui mis de côté les projets dirigés spécifiquement à l'amélioration de la condition féminine; elle se consacre à l'autosuffisance alimentaire, en collaboration avec d'autres associations paysannes et autochtones mexicaines.

En ce qui concerne l'éducation interculturelle, le Mexique a institué l'éducation bilingue dans les régions autochtones depuis le début du XX^e siècle. D'abord pensé comme un simple outil d'hispanisation et d'intégration nationale, l'école bilingue offre maintenant un programme élaboré de lecture et d'écriture en langue autochtone jusqu'à la fin du primaire; ce programme est aujourd'hui en remaniement. Selon Schmidt Díaz de León (2003), les femmes autochtones sont représentées de façon stéréotypée dans les manuels scolaires mexicains tant en espagnol qu'en langues autochtones (manuels publiés entre 1987 et 1995). Ces derniers étaient écrits uniquement par des hommes, mestizos et autochtones, suivant les directives du ministère de l'Éducation; les rôles et la hiérarchie de genre et l'identité autochtone y sont présentés comme étroitement liés et immuables. Cependant, certains manuels mentionnent des rôles féminins d'autorité, comme guérisseuse ou institutrice bilingue. Les tout derniers

fascicules du ministère de l'Éducation publique du Mexique (SEP, Secretaría de Educación Pública)⁹ présentant les cultures autochtones aux enfants (en espagnol), par ailleurs fort bien faits, évitent tout simplement les questions de genre. Dans l'Alto Balsas, le manuel de lecture en nahuatl utilisé en 2008 en 4^e et 5^e année du primaire est une réédition d'un ouvrage composé en 1996 pour l'ensemble du Guerrero (Secretaría de Educación Pública 2007). De fait, les auteurs du manuel sont tous masculins et le seul rôle féminin d'autorité qui y est mentionné est celui de « marieuse ». Le texte en question explique que selon la coutume nahua de la région de Tlapa, ce sont les parents qui choisissent la fiancée de leur fils. Ce texte est problématique pour deux raisons : tout d'abord, on sait les abus que peuvent générer les mariages arrangés, la jeune fille n'ayant souvent d'autre choix que d'accepter un mari qui ne lui convient pas – abus contre lesquels luttent les femmes zapatistes. Ensuite, en réalité cette coutume n'a pas cours dans la région de l'Alto Balsas où tous les mariages sont décidés premièrement par le jeune couple. Ceci s'explique en partie par le fait que le manuel a été composé par des instituteurs d'une autre région (la Montaña de Guerrero, dont fait partie la bourgade de Tlapa)¹⁰. En fait, le dialecte nahuatl utilisé dans ce livre de lecture est si différent de celui de l'Alto Balsas que la première tâche de l'instituteur bilingue est de traduire les textes aux élèves, qui se familiarisent peu à peu avec le dialecte. Il reste donc encore beaucoup à faire pour adapter ces manuels tant à la région qu'à une vision interculturelle de l'équité de genre. Par ailleurs, des membres du CIESAS, le chercheur José Antonio Flores Farfán et Cleofas Ramirez Celestino, ex-institutrice bilingue, ont produit d'intéressants livrets et vidéos pour enfants à partir de contes et de devinettes en nahuatl de l'Alto Balsas¹¹. Il ne s'agit pas pour l'instant de matériel pédagogique de base et certains choix

⁹ Disponibles sur internet : <http://eib.sep.gob.mx>.

¹⁰ La coutume d'une autre région est décrite dans le manuel, mais on n'y mentionne pas non plus un accord préalable des jeunes.

¹¹ Ils sont en partie disponibles sur internet : <http://www.youtube.com>.

en matière de représentation du genre restent en fait très discutables.

Bien que quelques hommes originaires de l'Alto Balsas possèdent un doctorat, à ma connaissance aucune femme des communautés que je fréquente n'a pour l'instant poursuivi d'études universitaires supérieures (seule une jeune femme vient de terminer ses études de médecine, sans d'ailleurs avoir été introduite au concept d'interculturalité, et exerce présentement dans une communauté retirée). Cette situation devrait bientôt changer grâce à la récente ouverture, à l'automne 2008, d'une université interculturelle (Unisur, établissement de Xalitla) qui, si elle ne possède pas ses propres locaux et n'est pas reconnue par le ministère de l'Éducation du Mexique (SEP), peut compter tout au moins sur l'appui d'universités comme l'Universidad Autónoma Metropolitana ou l'Universidad Autónoma de Guerrero¹². Il reste à savoir comment la perspective de genre sera incluse au sein des trois programmes interculturels de baccalauréat de l'Unisur (Gouvernement et administration, Langue et culture, Développement durable), car cette intégration est encore très peu développée dans le contexte mexicain (Bonfil 2004)¹³.

4. REPRÉSENTATION DES FEMMES : L'EXEMPLE DE LA VIOLENCE INTRAFAMILIALE

Comment, dans ce contexte, élargir le dialogue sur les questions de genre? En attendant la conception d'un projet du CGMI (Association des femmes autochtones du Guerrero) adapté à la région, il est une voix qui pourrait être mieux représentée : celle des femmes des communautés. C'est la perspective adoptée dans mon actuel projet de recherche sur la violence intrafamiliale (Raby 2011). Celui-ci s'inscrit premièrement dans une expérience de

terrain anthropologique « classique » au sein d'une communauté, en ce sens qu'il fut d'assez longue durée pour me permettre d'apprendre la langue (le nahuatl). Après avoir visité régulièrement certains villages de la région depuis 1989¹⁴, j'ai travaillé à partir de 2002 sur la tradition orale d'une des communautés, et plus spécifiquement sur le discours féminin dans cette tradition. Ce n'est qu'après quelques années que je me suis intéressée à la violence intrafamiliale, ayant réalisé que pour ces femmes, la question de la violence intrafamiliale, sous ses diverses formes, était probablement la plus importante, la plus douloureuse de leur préoccupation. Par ailleurs, certaines femmes de la communauté m'ont demandé mon avis sur la question, en tant qu'étrangère et personne « instruite ». La violence intrafamiliale, et conjugale en particulier, est en effet extrêmement répandue dans les communautés de la région, comme dans la plupart des communautés autochtones du Mexique (par exemple Eber 2000; ENSADEMI 2008; González Montes 2005, 2006, 2007; González Montes et Valdez Santiago 2008; Nadal 2008; Vallejo Real 2005). Aussi, la lutte contre la violence est-elle l'une des priorités des groupes de femmes autochtones, au Mexique comme ailleurs.

Mais que signifie exactement représenter les femmes de la communauté, c'est-à-dire souvent les membres les plus vulnérables, unilingues, pauvres et sans instruction scolaire au-delà de quelques années d'école primaire¹⁵? L'un des buts du projet a été de documenter les discours et les pratiques traditionnelles des femmes pour contrer la violence conjugale. En effet, ceux-ci n'ont pas reçu jusqu'ici beaucoup d'attention (à l'exception de l'utilisation des tribunaux). Le discours féministe a plus souvent privilégié l'étude des coutumes oppressives, puis celle des « stratégies de résistance » des femmes

¹² Malheureusement (apparemment en partie à cause des divisions internes du CPNAB), lors de l'instauration de l'Unisur, les quelques universitaires nahuas originaires de l'Alto Balsas n'ont pas été invités à faire partie du corps professoral.

¹³ Le CESDER, première université interculturelle du Mexique fondée en 1982 à Zautla dans l'État de Puebla, intègre à ses programmes une perspective de genre (Huerta Alva *et al.* 2008 : 153-154, 172-173).

¹⁴ C'est dans le cadre du projet archéologique Mezcala, dirigé par Louise I. Paradis de l'Université de Montréal, que se sont déroulés mes premiers séjours.

¹⁵ Mon projet comprend également des entrevues de plusieurs hommes, mais, pour des raisons éthiques évidentes, je n'ai pas interrogé d'enfants et de jeunes de moins de vingt ans.

pour contrer le système patriarcal (pour le Mexique, Speed *et al.* 2006 : 42), que l'étude des coutumes qui, dans un tel système, favorisent ou protègent les femmes. Cette perspective est reflétée et reprise par les groupes de femmes autochtones, dont la stratégie de résistance est principalement l'identification et l'élimination des « mauvaises coutumes » (selon leur expression), celles qui relèvent des relations de pouvoir, afin de mettre en place une tradition plus juste (Speed *et al.* 2006 : 43,46). Ainsi, en ce qui concerne la violence intrafamiliale, l'une de leurs revendications les plus importantes est l'abolition du droit du mari de corriger sa conjointe en cas de faute grave (adultère, refus d'accomplir son travail, etc.). La reconnaissance de l'illégitimité de toute forme de violence faite aux femmes est aujourd'hui un acquis dans certaines communautés mayas zapatistes ou au sein du tribunal autochtone pilote de Cuetzalan (Sierra Norte de Puebla).

Mais qu'en est-il des aspects positifs de la coutume, ceux qui pourraient être revalorisés dans le respect de l'identité autochtone? Ce sont ces coutumes, ces discours et ces pratiques, celles des femmes « ordinaires », que j'ai voulu documenter et représenter. Dans l'Alto Balsas, la violence conjugale (hors du droit mentionné ci-dessus) est considérée comme inacceptable; l'homme à comportement violent est porteur d'une masculinité déviante et conflictuelle, désignée par le mot espagnol « machismo », et qui se caractérise en termes nahuas par la méchanceté, l'insanité et l'immaturité. Un ensemble de mesures permettent de lutter contre elle : mesures d'urgence pour héberger les victimes (chez d'autres membres de la famille) et, à plus long terme, dialogue, conseil familial, et tribunal communautaire. Une série de punitions peuvent être infligées au coupable : quelques coups de lasso donnés par la mère ou le père devant l'autel domestique, en privé ou devant d'autres membres de la famille (s'il y a conseil familial), amende ou quelques heures de prison imposées par le tribunal communautaire. Ces mesures ont principalement pour but de générer chez le coupable la honte de son comportement, la compassion pour sa victime

et de rétablir l'ordre familial, social et cosmique perturbé par ses gestes fautifs. Dans cet ensemble, les femmes ont un rôle particulièrement important au niveau familial. En effet, ce sont elles qui ont le discours le plus articulé quant à la masculinité déviante et à ses effets sur la vie quotidienne et la santé des femmes. Ce sont elles aussi qui, en tant que mères et belles-mères, sont le plus au fait des actes de violence perpétrés au sein de la famille étendue, et qui ont donc la part la plus active dans les conseils familiaux. Ainsi, si les hommes y prennent la parole en premier, selon les règles hiérarchiques, ce sont souvent les femmes qui discutent des implications réelles de la violence et qui proposent les solutions à apporter. Ce sont elles également qui, dans d'autres contextes, s'organisent pour désigner les hébergements d'urgence, à court ou à long terme. Bien qu'ils relèvent de savoirs féminins et de la capacité des femmes à mettre en branle des réseaux familiaux et sociaux, ces discours et ces pratiques jouissent de l'aval de la coutume, au sein de laquelle ils se déploient. Bien entendu, tant que le droit du mari à corriger sa femme (droit qui est le prétexte à nombre d'abus) ne sera pas éliminé, il est peu probable que la violence conjugale diminue¹⁶. Mais il semble absolument nécessaire, face aux transformations sociales présentes et à venir, de revaloriser ces savoirs féminins traditionnels peu connus, ceux-ci étant partie intégrante de l'identité culturelle que les leaders autochtones (hommes et femmes) cherchent à préserver.

5. GENRE ET ÉDUCATION INTERCULTURELLE

Comment intégrer ces discours et pratiques des femmes au dialogue, dans le cadre des transformations sociales en cours? Pour l'instant, la façon la plus productive d'envisager une telle collaboration dans l'Alto Balsas est probablement à travers la construction de programmes d'éducation interculturelle, tant pour l'école que pour l'université. Il s'agit même, en fait, d'une responsabilité : celle de former la nouvelle génération autochtone qui

¹⁶ L'ensemble des châtiments corporels pose en fait problème en termes de droits de la personne et a donné lieu ailleurs à certaines dérives (Cumes 2009).

s'inscrit à l'éducation supérieure interculturelle, et qui pourra vivre et définir différemment la place des femmes tant dans les communautés que dans le monde universitaire.

Ainsi, ici comme ailleurs au Mexique, les objectifs du Programme d'action de la Quatrième conférence mondiale sur les femmes des Nations Unies à Beijing en 1995 sont loin d'être atteints. Celui-ci recommande de :

n) [R]econnaître et appuyer le droit des femmes et des fillettes autochtones à l'éducation; et promouvoir une conception multiculturelle de l'éducation qui tienne compte des besoins, des aspirations et de la culture des femmes autochtones, notamment en mettant au point des plans d'enseignement, des programmes d'études et des matériels didactiques appropriés, si possible dans les langues des populations autochtones, et en faisant participer les femmes autochtones à ces processus;

o) Reconnaître et respecter les activités artistiques, spirituelles et culturelles des femmes autochtones. (ONU 1995 : 35, objectif no 83)

On y encourage également (article 242, d) l'utilisation de la littérature orale en langue autochtone. (Les articles de la conférence de Beijing sont repris sans apport nouveau dans les Principes directeurs de l'UNESCO pour l'éducation interculturelle de 2006). L'intersection du genre et de l'ethnie reste donc, on l'a vu, largement à penser en ce qui concerne l'éducation, la plupart des études se centrant plus sur les difficultés d'accès des filles à l'école (une priorité, en effet) dans un milieu scolaire autochtone déjà marginalisé, que sur le contenu d'éventuels programmes interculturels (Sichra 2004).

C'est que la question, au-delà des généralités de Beijing, est en effet complexe et comporte de nombreux défis. Tout d'abord, disons que la production de nouveaux manuels d'apprentissage et de lecture en nahuatl de l'Alto Balsas semble indispensable, production à laquelle participeraient des institutrices bilingues. Ces manuels refléteraient à la fois l'équité de genre, l'importance de certains rôles traditionnels féminins et les nouveaux rôles des femmes

autochtones dans leurs communautés : institutrices, infirmières, médecins, conseillères et membres de comité, etc.

Mais il serait possible d'inclure plus directement les femmes dans l'éducation interculturelle des jeunes, sans minimiser les difficultés dues aux différences de vue entre elles, puisque les plus « traditionnelles » transmettent tant les « bonnes coutumes » qui pourraient être revalorisées, que les « mauvaises coutumes » que les groupes de femmes cherchent à éliminer. Pourtant, sages-femmes et guérisseuses pourraient venir témoigner de leur travail et de leurs connaissances tant à l'école qu'à l'université interculturelle (sans mentionner un programme de santé interculturelle, pour l'instant inexistant). De nombreuses aînées connaissent des récits traditionnels où elles présentent une version féminine des problématiques liées aux relations de genre. Mais contrairement aux hommes qui peuvent raconter publiquement, elles ne les transmettent qu'au sein de leur famille. L'école pourrait inviter ces aînées, qui accepteraient peut-être de raconter devant des groupes d'enfants, certains contes choisis en collaboration avec les institutrices. Des aînées pourraient expliquer aux nouvelles générations ce qu'est la masculinité idéale nahuatl (adulte et responsable), et en quoi elle se distingue du « machismo » (l'homme violent et immature). Cette distinction n'est souvent plus très claire pour les jeunes garçons, qui se trouvent confrontés à l'effritement de certaines valeurs communautaires et qui, souvent à peine adolescents, émigrent pour plusieurs années aux États-Unis. Plusieurs reviennent cependant se marier dans leur communauté d'origine, et ne serait-ce que pour cette raison, il est important de leur transmettre les valeurs nahuas en regard de la masculinité.

Enfin, ces discours, cette voix collective des femmes les plus « traditionnelles », ainsi que leurs pratiques pour contrer la violence conjugale pourraient s'intégrer aux programmes universitaires interculturels. Les rencontres avec des aînées et cette revalorisation de leur discours seraient d'autant plus profitables que certains jeunes, en particulier dans la communauté hôte de l'institution, ne

parlent plus langue ou la parlent mal. Dans le cadre des projets des groupes de femmes autochtones, ces apports pourraient de même être intégrés aux ateliers de prévention de la violence.

6. CONCLUSION. VERS UNE DÉMOCRATIE FÉMINISTE INTERCULTURELLE ?

Le dialogue, ou « démocratie » féministe, tel qu'il se présente actuellement au Mexique, comprend principalement deux partenaires : les chercheuses non autochtones et les leaders de groupes de femmes autochtones. Deux voix semblent donc peu présentes : celle des femmes « ordinaires » et celle, principalement à venir, de chercheuses autochtones ayant une formation ou un intérêt en études de genre. On a vu que le discours des premières pourrait justement aider à former ces dernières, tout en enrichissant l'imaginaire social des leaders de groupes de femmes autochtones.

La pratique du terrain, fondamentale en anthropologie, a vu les objectifs et les normes qui la régissent se transformer (Hours et Selim 2000), en grande partie à la suite des réflexions postcoloniales et féministes sur les dimensions de pouvoir inhérentes à la rencontre avec l'Autre. Mais aujourd'hui, c'est la pertinence même du terrain de longue durée qui est remise en question, que ce soit par les nouvelles conditions qui modèlent les études universitaires (Labrecque 2008) ou par l'entrée dans l'espace transnational des populations traditionnellement étudiées par l'anthropologie. Pourtant, comme le signale Spivak, seul le terrain, que l'anthropologue soit ou non originaire de la culture étudiée, permet de donner une voix aux plus vulnérables, aux plus susceptibles d'être réduits au silence. Il est primordial d'écouter ces voix, non seulement pour une anthropologie qui ne succomberait pas à un « impérialisme moral », où l'anthropologue entendrait « imposer aux autres [ses] valeurs morales, voire [ses] propres procédures de résolution des dilemmes éthiques » (Massé 2009 : 38), mais parce qu'elles nous dévoilent, précisément, un monde insoupçonné de savoirs et de possibilités de résolutions que le dialogue ne peut se permettre d'ignorer.

C'est en ce sens, je crois, qu'il faut aller au-delà d'un féminisme « transnational », c'est-à-dire au-delà de la reconnaissance de visées communes dans un esprit de respect et d'entraide, et ce, même si le travail des anthropologues féministes mexicaines à cet égard est exemplaire. Un « féminisme interculturel » (tout aussi lié à la réflexion postcoloniale) prendrait en compte non seulement les aspects de la tradition à éliminer (parce que liés aux relations de pouvoir), mais aussi les coutumes qui favorisent et protègent les femmes, et plus particulièrement la façon dont les femmes elles-mêmes les mettent en pratique. Et ce savoir, seules les femmes les plus « traditionnelles », « ordinaires », le possèdent dans toute sa complexité et sa richesse. Ainsi, il est proposé de poursuivre la reconnaissance de la « diversité dans la diversité », et de considérer non seulement les femmes à l'intérieur des communautés autochtones, mais aussi les différentes positions socioculturelles parmi les femmes autochtones. Il ne s'agit donc pas de cantonner les femmes autochtones dans leur rôle de « transmetteurs de la tradition », mais bien de les inclure toutes dans le processus actuel de transformation sociale.

Cependant, malgré les récents échanges transaméricains entre chercheurs s'intéressant aux mouvements de femmes autochtones et à une recherche collaborative (Speed *et al.* 2009), on est encore loin, au Mexique, d'une réflexion comme celle présentée dans *Making Space for Indigenous Feminism* (Green 2007), où des chercheuses autochtones et métis de Nouvelle-Zélande, de Scandinavie et d'Amérique du Nord (le « un tiers » du monde autochtone) discutent des transformations que les connaissances et les valeurs autochtones peuvent apporter au féminisme et au monde de la recherche. Mais le nombre de femmes autochtones étudiantes ou universitaires augmente au Mexique, et, malgré les difficultés soulignées dans cet article, la réflexion dialogique y prend une forme dynamique et originale, qui a déjà profondément influencé la pensée féministe autochtone internationale. C'est qu'il faut compter avec le dynamisme des peuples méso-américains, et leur extraor-

dinaire capacité, issue de cinq siècles de colonisation, à conserver et transformer leurs traditions et leurs identités. En tant qu'anthropologues, je crois que nous devons donc travailler à ce qu'aujourd'hui les transformations sociales soient discutées en un dialogue où toutes les voix peuvent être entendues, et ce, malgré les inévitables relations de pouvoir héritées du colonialisme.

BIBLIOGRAPHIE

- ABU-LUGHOD LILA. 1993. *Writing Women's Worlds : Bedouin Stories*. Berkeley : University of California Press.
- ABU-LUGHOD LILA. 1991. Writing Against Culture, in Richard G. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present* : 137-162. Santa Fe : School of American Research Press.
- ABU-LUGHOD LILA. 1990. The Romance of Resistance : Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women, *American Ethnologist* 17 (1) : 41-55.
- ABU-LUGHOD LILA. 1986. *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley : University of California Press.
- ADELMAN MADELAINE. 2005. Domestic Violence, in Philomena Essed, David Theo Goldberg and Audrey Kobayashi (dir.), *A Companion to Gender Studies* : 192-201. Malden : Blackwell Publishing.
- BEAUCAGE PIERRE. 2009. Par-delà la pluralité des voix : l'anthropologie face aux mouvements autochtones contemporains en Amérique latine, in Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec* : 205-227. Québec : Presses de l'Université Laval et DIALOG, le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones.
- BEHAR RUTH. 1993. *Translated Woman. Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston : Beacon Press.
- BELL VIKKI. 2005. Ethics, in Philomena Essed, David Theo Goldberg and Audrey Kobayashi (dir.), *A Companion to Gender Studies* : 497-508. Malden : Blackwell Publishing.
- BERIK GÜNSELİ. 1996. Understanding the Gender System in Rural Turkey : Fieldwork Dilemmas of Conformity and Intervention, in Diane L. Wolf (dir.), *Feminist Dilemmas in Fieldwork* : 56-71. Boulder : Westview Press.
- BLACKWELL MAYLEI. 2006. Weaving in the Spaces : Indigenous Women's Organizing and the Politics of Scales in Mexico, in Shannon Speed, R. Aída Hernández Castillo et Lynn M. Stephen (dir.), *Dissident Women : Gender and Cultural Politics in Chiapas* : 115-154. Austin : University of Texas Press.
- BONFIL PALOMA. 2004. Niñas e indígenas : Desigualdad en los sistemas de educación en México, in Inge Sichra (dir.), *Género, etnicidad y educación en América Latina* : 31-47. Madrid : Ediciones Morata.
- CUMES AURA. 2009. « Sufrimos vergüenza » : mujeres K'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala, *Desacatos* (3) : 99-114.
- DE LA PEÑA GUILLERMO. 2006. Derechos indígenas, ciudadanía étnica y cambios constitucionales en México, in Christian Gros et Marie-Claude Strigler (dir.), *Être indien dans les Amériques. Spoliations et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme* : 281-294. Paris : Éditions de l'Institut des Amériques.
- DENZIN NORMAN K., LINCOLN YVONNA S. et LINDA TUHIWAI SMITH (dir.). 2008. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Thousand Oaks : Sage Publications.
- DÍAZ ROSALÍA, ESPINOSA GISELA, NEMECIO MARGARITA et KARINE OCHOA. 2007. Los retos de la equidad. Experiencias y luchas de mujeres indígenas y campesinas de Guerrero, *Voces del Desarrollo* (2) : 4-13. <http://guerrero.gob.mx/...>, consulté le 2010-04-26.
- DÍAZ DE JESÚS MARCELINO ET PEDRO DE JESÚS ALEJANDRO. 2000. Alto Balsas, Guerrero : An Experience in the Struggle for Autonomy, in Aracely Burguete Cal et Mayor (dir.), *Indigenous Autonomy in Mexico* : 134-158. Copenhagen : International Work Group for Indigenous Affairs. IWGIA Document no 94.
- DUARTE BASTIAN ÁNGELA IXKIC (dir.). 2007. *Memorias del encuentro taller : Compartiendo experiencias : aportes y retos de las mujeres Indígenas en las luchas de sus pueblos*, Mexico : CIESAS.

- EBER CHRISTINE. 2000. *Women and Alcohol in a Highland Maya Town. Water of Hope, Water of Sorrow (Updated Edition)*. Austin : University of Texas Press.
- EBERHARD CHRISTOPH. 2009. Au-delà de l'universalisme et du relativisme. L'horizon d'un pluralisme responsable, *Anthropologie et sociétés* 33 (3) : 79-100.
- ENSADEMI. 2008. *Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas*. Cuernavaca : Instituto Nacional de Salud Pública. [http://www.insp.mx/...](http://www.insp.mx/), consulté le 2010-04-12.
- GONZÁLEZ MONTES SOLEDAD. 2007. Challenging Custom : Domestic Violence and Women's Struggles for Sexual and Reproductive Rights in a Mexican Indian Region, *Sexuality Research and Social Policy : Journal of NSRC* 4 (3) : 50-61.
- GONZÁLEZ MONTES SOLEDAD. 2006. Las Mujeres y la violencia doméstica en un pueblo del Valle de Toluca (1970-1990), in Aurelio de Los Reyes (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo V, vol. 1 : *Siglo XX. Campo y ciudad* : 341-363. Mexico : El Colegio de México.
- GONZÁLEZ MONTES SOLEDAD. 2005. La violencia conyugal y la salud de las mujeres desde la perspectiva de la medicina tradicional en una zona indígena, in Marta Torres Falcón (dir.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales* : 153-194. Mexico : El Colegio de México.
- GONZÁLEZ MONTES SOLEDAD et ROSARIO VALDEZ SANTIAGO. 2008. Violencia hacia las mujeres en ocho regiones indígenas de México : notas metodológicas en torno a la Encuesta Nacional sobre Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI), 2007, *Estudios Sociológicos* XXVI (2) : 435-450.
- GREEN JOYCE (dir.). 2007. *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point et Londres : Fernwood Publishing et Zed Books.
- GREWAL Inderpal and CAREN CAPLAN. 2005. Postcolonial Scholarship, in Philomena Essed, David Theo Goldberg, Audrey Kobayashi (dir.), *A Companion to Gender Studies* : 51-61. Malden : Blackwell Publishing.
- HÉMOND ALINE. 2004. Lois hier, coutumes aujourd'hui... Les enjeux politiques à travers un exemple indien au Mexique, *Trace* 46 : 82-98.
- HERNÁNDEZ CASTILLO ROSALVA AÍDA. 2010. The Emergence of Indigenous Feminism in Latin America, *Signs* 35 (3) : 539-545.
- HERNÁNDEZ CASTILLO ROSALVA AÍDA (dir.). 2008. *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México : CIESAS.
- HERNÁNDEZ CASTILLO ROSALVA AÍDA. 2006. Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism : The Zapatistas' Demands and the National Indigenous Women's Movement, in Shannon Speed, R. Aída Hernández Castillo et Lynn M. Stephen (dir.), *Dissident Women : Gender and Cultural Politics in Chiapas* : 57-74. Austin : University of Texas Press.
- HERNÁNDEZ CASTILLO ROSALVA AÍDA. 2000. Distintas maneras de ser mujer : ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena? *Revista Memoria* (132) : 48-51.
- HERNÁNDEZ CASTILLO ROSALVA AÍDA, SIERRA MARÍA TERESA et RACHEL SIEDER. 2009. Reivindicaciones étnicas, género y justicia, *Desacatos* (31) : 7-10.
- HOURS BERNARD et MONIQUE SELIM. 2000. Pratiques et axiologies de l'anthropologie face à la domination politique, *Anthropologie et Sociétés* 24 (2) : 111-127.
- HUERTA ALVA MARÍA GUADALUPE, SERRANO ARROYO IGNACIA et MARCO ANTONIO COMUNIDAD AGUILAR. 2008. *Zautla : de la Z a la A. Un ejemplo de autogestión de desarrollo social*, Zautla, Cesder-PRODES, A.C. [http://www.cesder-prodes.org/...](http://www.cesder-prodes.org/), consulté le 2010-03-20.
- HURTADO AÍDA. 2000. Sitios y Lenguas : Chicanas Theorize Feminism, in Uma Narayan et Sandra Harding (dir.), *Decentering the Center : Philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world* : 128-155. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.
- LABRECQUE MARIE FRANCE. 2008. À la recherche du terrain perdu, *Potlatch* (6) : 3-4.
- MASSÉ RAYMOND. 2009. Anthropologie des moralités et de l'éthique. Essai de définition, *Anthropologie et sociétés* 33 (3) : 21-42.
- MOHANTY CHANDRA TALPADE. 2003. « Under Western Eyes » Revisited : Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles, *Signs* 28 (2) : 499-535.

- MOHANTY CHANDRA TALPADE. 1986. Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *Boundary 2*, 12 (3) : 333-358.
- MOGHADAM VALENTINE M. 2002. Islamic Feminism and its Discontents : Toward a Resolution of the Debate, *Signs* 27 (4) : 1135-1171.
- NADAL MARIE-JOSÉ. 2008. Violence conjugale et domination culturelle. Le journal d'un commissaire municipal maya, in André Corten et Anne-Élizabeth Côté (dir.), *La violence dans l'imaginaire latino-américain* : 117-129. Québec et Paris : Presses de l'Université du Québec et Karthala.
- NARAYAN KIRIN. 1993. How Native is a « Native » Anthropologist? *American Anthropologist* 95 (3) : 19-32.
- ONG AIHWA. 2006. *Neoliberalism as Exception : Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham : Duke University Press.
- ORGANISATION DES NATIONS UNIES. 1996. *Rapport de la quatrième conférence mondiale sur les Femmes, Beijing, 1995*. A/CONF.177 /20/Rev.1, ONU, New York, [http://www.un.org/...](http://www.un.org/), consulté le 2010-03-20.
- ORGANISATION DES NATIONS UNIES POUR L'ÉDUCATION, LA SCIENCE ET LA CULTURE (UNESCO). 2006. *Principes directeurs de l'UNESCO pour l'éducation interculturelle*. UNESCO : Secteur de l'éducation, Paris. [http://unesdoc.unesco.org/...](http://unesdoc.unesco.org/), consulté le 2010-03-20.
- RABY DOMINIQUE. (à paraître). « No dejes que te anden abusando ». Costumbres y prácticas nahuas contra la violencia intrafamiliar, *Estudios Sociológicos* (88).
- RAHEJA GLORIA GOODWIN et ANN GRODZINS GOLD. 1994. *Listen to the Heron's Words : Reimagining Gender and Kinship in North India*. Berkeley : University of California Press.
- SANCHEZ NESTOR MARTHA (dir.). 2005. *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. Mexico : Instituto de liderazgo Simone de Beauvoir.
- SAUMIER GENEVIÈVE. 2001. Les lois révolutionnaires des femmes au sein du zapatisme : du texte aux acteurs, *Recherches amérindiennes au Québec* 31 (1) : 71-82.
- SCHMIDT DÍAZ DE LEÓN LLEANA. 2003. Prototipos de mujer en algunos materiales educativos de enseñanza : atavismos y horizontes, *Reencuentros. Análisis de problemas universitarios* (38) : 73-82. <http://reencuentro.xoc>, consulté le 2010-03-20.
- SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA. 2007. *Nauatlajtolí. Lengua náhuatl Guerrero*. Mexico : Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos.
- SHARPE JENNY et GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK. 2003. A conversation with Gayatri Chakravorty Spivak : Politics and the imagination, *Signs* 28 (2) : 609-624.
- SICHRA INGE (dir.). 2004. *Género, etnicidad y educación en América Latina*. Madrid : Ediciones Morata.
- SIERRA CAMACHO MARÍA TERESA (dir.). 2009. Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos, *Desacatos* (31) : 73-88.
- SIERRA CAMACHO MARÍA TERESA. 2004. *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. Mexico : CIESAS.
- SMITH LINDA TUHIWAI. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres Dunedin : Zed Books et University of Otago Press.
- SPEED SHANNON, HERNÁNDEZ CASTILLO R. AIDA et STEPHEN LYNN M. (dir.). 2006. *Dissident Women : Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin : University of Texas Press.
- SPEED SHANNON, BLACKWELL MAYLEI, HERNÁNDEZ CASTILLO R. AIDA, SIEDER RACHEL, MARÍA TERESA SIERRA et al. 2009. Remapping Gender, Justice, and Rights in the Indigenous Americas : Toward a Comparative Analysis and Collaborative Methodology, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 14 (2) : 300-331.
- SPIVAK GAYATRI CHAKRAVORTY. 1988. Can the Subaltern Speak? in Cary Nelson et Larry Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture* : 271-313. Urbana : University of Illinois Press.
- SPRINGER KIMBERLY. 2002. Third Wave Black Feminism? *Signs* 27 (4) : 1059-1082.

- VALLEJO REAL e IVETTE ROSSANA. 2005. Usos y escenificaciones de la legalidad ante litigios de violencia hacia la mujer maseual en Cuetzalan, Puebla, in Marta Torres Falcón (dir.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*: 379-414. Mexico: El Colegio de México.
- WOLF DIANE L. 1996. Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork, in Diane L. Wolf (dir.), *Feminist Dilemmas in Fieldwork*: 1-55. Boulder: Westview Press.
- YOUNG IRIS MARION. 2002. Lived Body vs Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity, *Ratio: An International Journal of Analytical Philosophy* 15 (4) : 410-428.

