# Chapitre I - Mise en perspective théorique et approche historique

Émilie Ronflard - EHESS, septembre 2006

Lunes 8 de enero de 2007, puesto en línea por Émilie Ronflard

**Sommaire du chapitre I :**

**I) Perspectives et débats théoriques fondateurs.**

1- Analyse des notions mises en jeu : identité ethnique, sexuelle et de classe.

2- Apports des féministes pour penser l'articulation entre dominations.

3- Penser la différence culturelle.

4- L'émergence d'un sujet au sein d'un monde globalisé.

**II) Approche historique du terrain.**

1- L'expérience de la guerre : accélérateur de l'émergence de nouveaux acteurs sociaux.

2- L'apparition de mouvements indiens.

3- Développement de mouvements de femmes.

**III) Les femmes indiennes aujourd'hui au Guatemala..**

1- Une triple oppression.

2- Une hausse globale de la participation politique à nuancer.

3- Un droit développé mais peu appliqué.

---

Retour au sommaire du chapitre

***I) Perspectives et débats théoriques fondateurs.***

**I) 1. Analyse des notions mises en jeu : identité ethnique, sexuelle et de classe.**

La conduite de cette recherche prend pied sur une série de notions sujettes à de grandes discussions théoriques. Je pense donc nécessaire de me situer par rapport à ces débats afin que le sens que je donne à chaque concept soit bien clair dès à présent. Je souhaite également rappeler les diverses controverses anciennes qui transparaissent dans ce travail car elles ne me paraissent pas dépassées mais, au contraire,

bien d'actualité et éclairent efficacement le contexte particulier du Guatemala et de la situation des femmes indiennes. La transplantation de ces éléments dans un pays multiethnique encore en voie de démocratisation leur redonne du sens et amène à prendre conscience des difficultés à relever.

• Questionnements sur les notions d'identité et d'ethnicité.

L'une des notions omniprésente dans cette recherche est celle d'identité. Elle se situe au cœur de ce travail puisque j'étudie la construction identitaire d'individus à partir de leur appartenance sexuée et culturelle. Je m'intéresse à la combinaison d'éléments d'une identité à plusieurs facettes, et aux enjeux de la définition de soi.

La question de l'identité est fortement liée à la question de la différence culturelle. Ce terme, très à la mode, est considérablement utilisé au point qu'il perd de sa clarté. Il me faut donc le définir. Par identité, j'entends identité sociale qui « se caractérise par l'ensemble des appartenances de l'individu dans le système social : appartenance à une classe sexuelle, à une classe d'âge, à une classe sociale, à une nation, etc. L'identité permet à l'individu de se repérer dans le système social et d'être lui-même repéré socialement. » [1]Cette appartenance est consciente et peut donc faire l'objet de choix de la part des individus. L'identité culturelle fait partie de cette identité sociale et fonctionne donc sur le même modèle d'opposition symbolique, en opposant l'identité d'un individu à celle des autres à partir de la différence culturelle.

Dans ma recherche je parlerai d'ethnicité, ce qui correspond à « l'organisation sociale de la différence culturelle. » [2]La notion d'ethnicité renvoie à la caractérisation de soi que se donne le groupe indien étudié et à celle qui lui est attribuée par les autres ; elle dissimule souvent une volonté de différenciation et des rapports de domination. En effet, historiquement, le terme « ethnique » est venu remplacer à la fin du 19ème siècle celui de « race » qui impliquait l'existence de différences physiques et psychologiques entre êtres humains selon la couleur de peau, et permettait d'établir une hiérarchie légitimant le racisme. Le mot ethnique est très apprécié car il fait appel à la dimension culturelle et à une réalité sociale, ce qui permet d'éliminer les connotations raciales. Pourtant, ce terme a l'inconvénient de faire disparaître l'idée de rapports de domination et dissimule donc une inégalité contre laquelle il devient difficile de se battre. De plus, il est vite remis en question car le concept est flou et adopte des définitions variées selon les auteurs, l'époque ou le contexte. Certains choisissent donc de réutiliser la notion de race, en gardant en tête qu'elle naît d'une construction sociale.

L'identité culturelle a longtemps été définie de manière objectiviste. Pour ma part, mon choix se porte sur une définition wébérienne qui a l'avantage de rendre leur centralité aux individus et à leur interprétation de leur identité. Le concept de communalisation qu'il met en place permet de réfléchir à l'identité culturelle indienne et aux relations communautaires ethniques qui en découlent. Weber définit la communalisation comme un sentiment d'appartenance symbolique lié à la « croyance « subjective » en une communauté d'origine », et cela « peu importe qu'une communauté de sang existe objectivement » [3]Cela permet de ne pas figer l'identité et de ne pas l'imposer, et met l'accent sur le fait qu'on peut se définir indien pour obtenir des avantages à un moment donné, alors que dans d'autres circonstances cette identité sera niée car dévalorisée. L'affirmation de l'identité est alors instrumentale, mais cette dimension se conjugue souvent à d'autres. Christian Gros donne ainsi l'exemple de la résurrection stratégique d'une population Muisca dans une banlieue résidentielle de Bogota, elle se reforme afin de récupérer des terres ayant pris une grande valeur du fait de l'extension urbaine. [4]L'ethnicité est un critère relatif qui évolue : elle peut être transformée ou réinventée. Elle est multidimensionnelle car l'identité est construite à partir de plusieurs appartenances qui seront davantage mobilisées ou non selon le contexte et la situation relationnelle.

Pourtant, la définition subjective a également ses limites car certains vont se considérer comme indiens alors qu'ils ne seront pas perçus comme tels, ou inversement. Si l'ethnicité a l'avantage de désigner une réalité, celle-ci doit beaucoup aux acteurs. L'identité indienne est très ambivalente car elle évoque à la fois une fierté indienne qui découle de l'appartenance à une histoire millénaire, et l'image dépréciée de l'indien marginalisé. Cette identité peut donc être renégociée en s'appuyant par exemple sur l'action des

ONG ou sur une mobilisation collective. On assiste alors à un renversement du stigmate ; les indiens se réapproprient leur identité en la revalorisant. L'indien est en effet rattaché avant tout à un statut social de dominé, cette identité se forme à partir d'un type de relation social inégalitaire. Cette remarque amène à prendre en compte la dimension relationnelle de l'identité mise en avant par Fredrik Barth. L'identité différenciée d'un groupe est construite par rapport à l'autre, c'est-à-dire qu'il élabore ses caractéristiques culturelles dans le but de s'affirmer et de se différencier d'un autre groupe. L'affirmation indienne au Guatemala relève de cette logique, on se différencie des ladinos en réactivant des coutumes et des signes distinctifs indiens. L'identité est donc bien l'enjeu de luttes sociales puisqu'elle peut donner lieu à un classement établi par les dominants qui justifiera la marginalisation des dominés. Bourdieu affirmait par ailleurs dans L'identité et la représentation que « L'autorité légitime a le pouvoir symbolique de faire reconnaître comme fondées ses catégories de représentation de la réalité sociale et ses propres principes de divisions du monde social, et par là même de faire et de défaire les groupes. » [5]

• La notion de sexe.

Il nous semble important de revenir sur les implications de l'usage du terme sexe ou de celui de genre car, loin d'être anodin, ce choix trahit une certaine vision des relations hommes/femmes et de la stratégie adoptée pour éradiquer les discriminations sexuées.

Le sexe est généralement associé à tout ce qu'on relie au biologique, à l'inverse du genre qui est lié à ce qui relève du social et qui dérive du mot gender né aux Etats-Unis dans les années 70. En France, le terme gender est traduit par genre et désigne l'idée d'un sexe socialement et culturellement construit dans un rapport de domination. L'usage de l'un ou de l'autre mot cache une opposition traditionnellement très forte entre les féministes accusées de naturalisme, et celles que l'on taxe de culturalistes. On reproche aux premières de croire en l'existence d'une nature féminine que l'on pourrait déduire en fonction du sexe; et aux secondes de présenter la domination sociale des femmes comme le résultat de la formation socioculturelle que celles-ci ont reçue.

L'approche du genre a l'avantage de prendre en compte la relation masculin/féminin et permet d'effectuer des comparaisons. Cependant, le mot genre a tellement été utilisé qu'il est devenu une sorte de synonyme de sexe, et on le récuse à présent puisqu'on l'incrimine d'être une simple commodité de langage. Le genre, à force d'être employé, finit par être naturalisé à son tour et devient souvent un « un réel incontournable » [6] dissimulant la discrimination.

D'autres féministes préfèrent parler de rapports sociaux de sexe selon une vision matérialiste développée par Danièle Kergoat. Penser en termes de rapports sociaux de sexe implique de s'attacher à étudier des rapports hiérarchiques entre sexes construits socialement, et qui se matérialisent dans une division sexuée du travail. Cela équivaut à la notion de genre mais évite de tomber dans les mêmes écueils car le terme est plus explicite et moins sujet à confusions.

Je choisis quant à moi de parler de sexe afin de ne pas évincer l'évidence de la différence sexuée, tout en évitant de la relier à l'idée d'une nature féminine ; mais je serai aussi amenée à reprendre le terme de genre car il est utilisé par les femmes indiennes. Nous verrons dans cette recherche quel est l'impact de l'emploi de ce vocabulaire théorique et ce qu'il révèle sur la vision du monde des femmes indiennes.

• La notion de classe.

Dans ce travail, nous allons conférer à la classe son sens réaliste marxiste qui constate une hiérarchie sociale selon la place de chaque individu dans le système de production. Il existe des rapports de classe qui délimitent des groupes selon des rapports de pouvoir s'appliquant dans le domaine économique, et qui définissent des appartenances en fonction du degré d'exploitation.

• Penser l'articulation entre classe, ethnicité et sexe.

La multiplication des dominations qui touchent la femme indienne au Guatemala nous impose d'approfondir l'étude de leur articulation. Les trois types de domination sont-ils interdépendants ou l'un

détermine t-il les autres ?

Les différentes luttes contre chaque oppression sont distinctes mais elles ne semblent pas radicalement différentes. Ainsi, il existe de nombreux points communs entre les concepts d'identité ethnique et sexuelle, comme cela est mis en exergue par Marco Martiniello. [7] Tous les deux peuvent s'analyser à trois niveaux : au niveau microsocial, ce sont des catégories d'identification et de classification qui représentent les éléments premiers de présentation de soi ; au niveau méso social, ils constituent une identité collective et débouchent sur des mobilisations politiques ; et enfin, au niveau macro social, ce sont des critères de classement universels. Martiniello note aussi que ces deux concepts reposent sur des présupposés biologiques qui considèrent qu'ils engendrent des inégalités vues comme naturelles entre individus et qui fondent une hiérarchie. L'auteur différencie les deux notions en s'appuyant sur l'idée que l'identité ethnique se choisit tandis que l'identité sexuelle non. ; ce que je considérerai comme un autre point commun en affirmant que l'identité sexuelle fait également, et de plus en plus, l'objet d'un choix. Le sexe peut être décidé de façon plus ou moins arbitraire à la naissance par les médecins, de même l'individu pourra en changer au cours de sa vie pour harmoniser la conscience qu'il a de son identité avec son apparence physique. Les choix de l'identité ethnique ou sexuelle sont tous les deux décisifs et ont des conséquences matérielles et symboliques énormes.

Toutes les recherches en sciences sociales liées aux deux notions tentent de se positionner par rapport à l'influence qu'exercent les relations entre sexes sur les relations ethniques et réciproquement sur le rôle de l'ethnicité dans la détermination des relations de sexe. Les réponses apportées sont diverses et se répartissent sur un continuum de positions qui s'égrènent entre la négation de leur influence réciproque et l'affirmation d'un parfait parallélisme. Entre ces deux extrêmes, on retrouve par exemple l'idée que du fait des différences ethniques, les lieux de soumission sont différents selon la culture des femmes, ce qui invite à penser en terme de multiculturalisme. Une autre position développe l'idée que les différentes subordinations s'additionnent et que c'est la combinaison de toutes les dominations qui définit la position sociale d'un individu. Touraine affirme pour sa part que si les différentes dominations peuvent se conjuguer, « on ne saurait pourtant confondre une action qui porte avant tout sur les rapports économiques et sociaux avec celle qui conteste une culture et, entre les deux, celle qui met en cause à la fois un statut économique et une « race » considérée, au moins en partie comme une marque d'infériorité « naturelle ". [8]Il considère ainsi le mouvement de femmes comme « la construction d'une culture plutôt que de rapports sociaux inscrits à l'intérieur d'une culture, par exemple ceux qui sont issus de l'industrialisation.» [9]

Le rapport entre ethnicité et classe sociale a lui aussi suscité de nombreux débats depuis une trentaine d'années. Les marxistes et néo marxistes ne considèrent pas que l'appartenance ethnique ait beaucoup de poids puisqu'elle ne prime en rien sur la lutte de classes. Des traditions peuvent certes subsister mais elles ne déterminent pas et n'influent pas sur l'identité sociale et politique. De même, ils jugent que le féminisme est susceptible de créer des divisions internes au sein de la lutte et écartent donc ce type de revendications. Une deuxième position, qui est celle des ethnicistes, considère en revanche que la perspective ethnique est fondamentale pour analyser les clivages sociaux. En effet, l'origine ethnique détermine en grande partie l'origine sociale et elle doit être prise en compte comme principal facteur explicatif des écarts sociaux. Elle constitue de plus la principale source de revendications et de mobilisations sociales. Enfin, un troisième groupe, celui des libéraux, pensait qu'à terme toutes les cultures devaient se mélanger et se fondre dans un même moule selon le principe du melting pot. Les libéraux ne prenaient donc pas en considération le facteur ethnique puisqu'il devait être amené à disparaître.

Cette opposition entre classistes et ethnicistes divisa les intellectuels et empêcha de renouveler l'analyse de l'ethnique dans les sciences sociales. S'il est vrai comme l'affirme et le constate de nombreux sociologues, dont Alain Touraine, que l'on sort aujourd'hui de catégories économiques et sociales pour rendre compte de la société pour entrer dans un nouveau paradigme culturel, l'analyse en terme de classes est toujours pertinente et doit se conjuguer à l'approche ethnique. L'opposition doit être donc dépassée afin de montrer quelle est la part de chacun dans l'existence d'une hiérarchie sociale et la formation de groupes d'appartenance identitaire, et afin de voir en quoi chacun constitue un moteur de

l'action collective. En effet, la classe sociale si elle est vue comme une inégalité juste ne mènera pas à des mobilisations collectives, de même que le multiculturalisme n'impliquera pas forcément une hiérarchie sociale raciste. Il s'agit de voir sous quelles conditions ces deux notions peuvent apporter un socle identitaire positif à l'individu qui lui permettra de s'insérer, ou constituer une frustration identitaire qui peut conduire à la violence.

**I) 2. Apports des féministes pour penser l'articulation entre dominations.**

Le mouvement féministe a produit une grande quantité de travaux mettant en rapport les dominations de nature ethnique, de classe et de sexe. Il a exploré différentes voies pour supprimer ces dominations en se heurtant à de nombreuses divisions théoriques.

Le mouvement féministe à ses débuts connaît des oppositions fortes entre deux tendances défendant chacune une certaine définition de la femme par rapport à l'homme. Ce clivage partage les féministes entre « universalistes » et « différentialistes ». Le premier courant insiste sur l'idée que femmes et hommes sont absolument égaux, et lutte contre l'assignation sexuée. A l'inverse, le courant « différentialiste » prétend réaffirmer et s'appuyer sur les spécificités féminines pour mettre fin au patriarcat. Antoinette Fouque porte ce mouvement et affirme: « Egalité et différence ne sauraient aller l'une sans l'autre ou être sacrifiées l'une à l'autre. Si l'on sacrifie l'égalité à la différence, on revient aux positions réactionnaires des sociétés traditionnelles, et si l'on sacrifie la différence des sexes, avec la richesse de vie dont elle est porteuse, à l'égalité, on stérilise les femmes, on appauvrit l'humanité tout entière. » [10]On reprochera à ce mouvement de faire preuve d'essentialisme, c'est-à-dire de considérer qu'il existerait des qualités féminines innées invariables et immuables. Mais les partisanes de l'affirmation de la différence des sexes contre attaqueront en accusant les universalistes de vouloir faire de la femme un homme comme les autres, d'entrer dans le jeu des dominants en les prenant pour modèle, au risque de s'oublier en tant que femme.

Par ailleurs, les opinions des féministes divergent concernant la méthode à mettre en place pour mettre fin au patriarcat. Les unes se présentent comme réformistes et souhaitent s'insérer et participer à la vie politique pour modifier la société de l'intérieur, les autres adoptent une stratégie révolutionnaire et prétendent changer la société dans son ensemble car elle est par nature profondément injuste et porteuse d'inégalités sexuées. Les féministes révolutionnaires rejoignent les féministes des luttes de classes, dans le sens où elles s'opposent aux « différentialistes » et qu'elles visent une remise en question radicale de l'ordre existant.

Les mouvements féministes vont penser très tôt le rapport entre sexe et classe. Ils vont mettre en avant l'existence d'une corrélation entre ces deux facteurs et démontrer que ceux-ci sont étroitement liés. Les débats autour du concept de lutte de classes vont très vite fleurir et venir se greffer aux querelles existantes.

On assiste rapidement à l'apparition d'un féminisme matérialiste qui ambitionne la libération des femmes de l'oppression qu'elles subissent de la part des hommes en s'appuyant sur une réflexion d'ordre économique. Les féministes s'inspirent alors beaucoup du marxisme puisqu'elles voient le même type d'opposition entre hommes et femmes qu'entre deux classes sociales. Elles considèrent que l'oppression des femmes se fait sur des bases matérielles car les hommes s'approprient leur corps et leur force de travail. En effet, les femmes réalisent une activité dans le domaine privé qui n'est pas reconnue et n'est pas rémunérée, mais qui permet pourtant aux hommes de travailler. Elles sont assignées prioritairement au travail domestique et n'ont que peu accès à la sphère publique. Il existe donc une hiérarchie structurelle entre hommes et femmes qui autorise l'exploitation des femmes tout en renforçant le pouvoir des hommes. Même lorsque les femmes travaillent dans la sphère publique, elles sont moins payées et occupent les tâches dévalorisées qui leur sont réservées. Le système économique est jugé responsable d'une division sexuée du travail qui créait des inégalités selon le sexe. L'exploitation des femmes s'exprime donc d'abord dans le domaine du travail, dans un système de production capitaliste. Les femmes engagées dans cette lutte contestent l'existence de propriétés innées proprement féminines et affirment que ces particularités résultent d'une construction sociale. Elles dénoncent un système de

domination du groupe des hommes sur celui des femmes qui forme le patriarcat.

Il existe différents courants au sein de ce féminisme matérialiste : alors que les féministes marxistes donnent le primat à la lutte des classes sur la lutte contre le patriarcat, les féministes socialistes confèrent une importance égale à ces deux dominations.

La prédominance de la pensée classiste prend fin dans les années 80 avec la prise en compte d'autres types de domination par de petits groupes très actifs, comme les femmes noires américaines ou les lesbiennes. L'ethnicisme apparaît ainsi comme un nouveau système de domination et le féminisme s'ouvre alors aux différences culturelles et tente de problématiser l'articulation entre ethnicité, classe et sexe. Ce troisième type de domination avait été auparavant passé sous silence au nom de l'union entre toutes les femmes contre la domination masculine ou contre la domination de classe pour les marxistes, qui interdisait la prise en compte d'autres subordinations.

Le principal concept qui sera proposé par les féministes et qui prendra en compte les différents rapports sociaux est celui de rapports sociaux de sexe. On peut citer ici D. Kergoat: « Les rapports sociaux sont multiples et aucun d'entre eux ne détermine la totalité du champ qu'il structure. C'est ensemble qu'ils tissent la trame de la société et impulsent sa dynamique : ils sont consubstanciels. » [11]Cela signifie que les rapports sociaux s'entrecroisent, on ne pense plus seulement l'oppression hommes/femmes dans la sphère domestique ou du travail, mais dans l'ensemble des rapports sociaux qui structurent la société. L'analyse en terme de classes ne sera pourtant pas délaissée par toutes les féministes, même si elle sera peu à peu laissée de côté.

Cette nouvelle orientation féministe permet un rapprochement avec des femmes issues des classes populaires dans les pays industrialisés, mais aussi des femmes des pays « en voie de développement ». Ces dernières invitent à élargir la définition de la lutte des femmes à toutes les injustices qui les touchent et qui sont toutes liées entre elles. Ce féminisme populaire met aussi en avant le fait qu'il existe plusieurs féminismes de par le monde. La principale critique qu'il formule à l'encontre du féminisme universalisant est qu'il cache certaines différences en voulant se centrer trop exclusivement sur la dénonciation de la différence sexuelle.

De nouvelles controverses voient le jour aujourd'hui qui, bien que reprenant en partie les divisions traditionnelles entre féministes, permettent d'ouvrir de nouveaux horizons. Cela est le cas du débat sur la parité en France qui a fait l'objet d'un récent article de Laure Bereni. [12]Les partisans de la parité critiquent un universalisme censé instaurer une égalité entre tous les citoyens mais qui dans la réalité ne favorise que les citoyens masculins. Ils prônent donc la prise en compte de la différence des sexes dans la politique. Les opposants à la parité rappellent que pointer les différences entre sexes équivaut à pérenniser la domination masculine. On retrouve ici le clivage classique entre « universalistes » et « différentialistes »; mais il est dépassé par une réflexion théorique renouvelée.

Les « universalistes » s'opposent à une vision de la politique en tant que « juxtaposition de groupes ». Selon Eleni Varikas, « si les idées qu'on exprime en tant que citoyen ne sont pas réductibles à notre appartenance de groupe, ce n'est pas seulement parce que celles-ci donnent lieu à des visions partielles ; c'est également parce qu'on n'est jamais membre d'un seul groupe et que la loyauté à telle ou telle appartenance se modifie en fonction des questions débattues. » [13]La question qui est posée en toile de fond est de savoir si les différences sexuées sont des différences comme les autres. A cela, les « différencialistes » répondent que non en montrant que la différence homme/femme est universelle puisqu'elle se retrouve dans toutes les cultures. Elle se distingue donc des autres différences de type ethnique par exemple. Les deux courants se sont par contre rejoints dans une commune protestation contre l'essencialisme et s'accordent à envisager les différences sexuées comme une construction sociale. L'opposition entre réformistes et révolutionnaires a aussi perdu de sa force en lien avec le déclin historique des partis d'extrême gauche. Certaines féministes s'opposent à la parité en prétendant qu'elle va servir principalement les femmes des élites.

Ilhem Marzouki s'applique à démontrer qu'il n'y a pas de coupure entre le féminisme de la première vague et celui de la deuxième, les deux doivent être pensés ensemble. Elle considère que le féminisme des

années 70 s'intéressait surtout à la sphère sociale, tandis que celui de la deuxième génération avance des problématiques culturelles. Les femmes luttent aujourd'hui non plus pour l'égalité qu'elles concevaient dans une acceptation économique; mais pour la différence, au nom d'une identité propre marquée par sa subjectivité. Marzouki les définit ainsi: « L'identité figure le versant culturel du mouvement, celui sans lequel ce ne serait pas un mouvement de femmes; l'égalité désigne le versant social du mouvement, celui qui rétablit le lien avec la production de la société, avec son historicité.» [14]Les femmes peuvent vaincre l'oppression qui caractérise la société moderne en se basant sur leurs particularités féminines, tout en se mobilisant pour l'égalité avec les hommes comme ont pu le faire les premières féministes.

Enfin, la contribution des queers qui voit le jour au début des années 90 déconstruit la notion de genre et de sujet femme. Les queers reprochent à la lecture du féminisme en tant que lutte contre l'oppression des hommes sur les femmes de renforcer et essencialiser la différence de genre en passant sous silence les oppressions qui s'y greffent et les autres identités sexuelles exclues de ce système binaire. Selon elles, les relations de pouvoir sont partout et pas seulement dans la domination masculine. Il faut résister à partir des identités marginalisées, c'est-à-dire se servir des particularités identitaires pour questionner la notion de normalité. Les transexuels remettent ainsi en question la norme admise et transmise de l'hétéroséxualité.

L'étude des oppositions et des évolutions caractérisant l'histoire du mouvement féministe s'avère profondément enrichissante car, mise en parallèle avec notre recherche, elle permet d'élargir la réflexion menée. Elle pose la question de la différence, de son articulation avec d'autres dominations et réfléchit aux moyens à mettre en oeuvre pour lutter contre ces dominations. Elle permet aussi d'introduire un débat plus général sur la différence culturelle, et engage à réfléchir sur la nature de la domination de sexe : peut-on la considérer comme une domination au même titre que les autres sachant qu'elle traverse toutes les autres expériences de domination ?

**I) 3. Penser la différence culturelle.**

Notre recherche aborde la question de la différence culturelle dans un pays colonisé qui connut un grand métissage de populations. Les populations indienne, noire et espagnole se sont rencontrées et ont produit, inventé des cultures nouvelles; et transformé, repensé les cultures d'origine. Ces métissages se sont parfois figés en identités revendiquées par des groupes qui ont demandé la reconnaissance de leur différence culturelle sur la scène politique et au travers du droit. La question de la reconnaissance culturelle a soulevé de nombreux débats théoriques car elle invite à penser le vivre ensemble, la cohabitation harmonieuse au sein d'une société aux cultures multiples, et la coexistence de plusieurs identités au sein d'un même individu.

Dans les années 80 et 90, les penseurs anglo-saxons de la différence culturelle vont s'affronter autour d'une discussion cruciale : comment intégrer et reconnaître dans la sphère publique des individus issus d'une culture minoritaire dans la société au sein de laquelle ils s'insèrent. D'un côté, les communautaristes réclament la reconnaissance des spécificités culturelles. L'individu doit pouvoir grandir librement dans sa culture afin de pouvoir se constituer en sujet. De l'autre côté, les libéraux font reposer l'émergence d'un individu sujet sur le partage par tous de valeurs universelles neutres qui ne se réfèrent pas aux particularismes culturels. Les individus deviennent alors sujets s'ils parviennent à « se comporter librement, comme consommateurs sur le marché ou comme citoyens dans la vie politique. » [15] Ils soulignent la dangerosité du communautarisme qui risque d'enfermer l'individu dans sa communauté et de créer des divisions dans la société.

Ce débat a parfois été nuancé, mais il mène à une impasse en cristallisant une opposition indépassable dans les termes posés. Il a en effet mené à séparer la question sociale de la question culturelle. Or, beaucoup de communautés ne réclament pas seulement une reconnaissance culturelle mais désirent se battre contre l'exclusion et les inégalités sociales dont ils sont victimes. En effet, la constitution des différences a lieu du fait qu'il existe au départ des inégalités entre individus : « la sociologie de la différence est nécessairement aussi une sociologie de la hiérarchie sociale, de la domination, de l'exclusion. Cette situation constitue un des ressorts de l'action collective. » [16]Elle s'allie à un élément

positif qui va servir de base à l'affirmation d'une identité valorisée. Par ailleurs, l'opposition est artificielle dans la mesure où le défi serait justement de conjuguer valeurs universelles et particularismes culturels. Enfin, les analyses proposées passent sous silence le fait que la culture n'est pas figée mais qu'elle évolue et se recompose en permanence. Elles écartent une difficulté centrale liée à la nécessité de délimiter la culture pour pouvoir lui apporter un traitement politique. Le classement des individus selon leur appartenance communautaire ou ethnique est contestable car il peut marquer l'apparition de discriminations ou de racisme.

Ces débats philosophiques trouvent leur prolongement pratique dans le concept de multiculturalisme. Le multiculturalisme se donne pour objectif la reconnaissance de la diversité culturelle en passant par des lois, un traitement institutionnel et politique. Wieviorka [17]en distingue deux catégories : le multiculturalisme intégré qui combat les inégalités sociales tout en accordant la reconnaissance culturelle d'un groupe, et le multiculturalisme éclaté qui se penche uniquement sur la reconnaissance culturelle, sans admettre l'articulation entre ces deux niveaux. Inégalités sociales et appartenance ethnique sont pourtant liées, et la demande de reconnaissance culturelle représente souvent un outil de lutte, de projection sur la scène publique pour une communauté qui cherche à défendre des intérêts économiques. Dans les années 80 et 90, la tendance a été de penser séparément la question sociale de la question culturelle or, le défi est aujourd'hui de réfléchir à leur articulation pour permettre de donner une image plus complète des enjeux de la reconnaissance culturelle.

Sur ces questions d'intégration des spécificités culturelles, le cas de la France constitue un bon exemple sur lequel s'appuyer pour mener la réflexion. Le modèle républicain propose une intégration de tous les citoyens en tant qu'individus neutres dans un système politique qui ne tient absolument pas compte des particularités culturelles de chacun. Or, ce modèle doit faire face à un échec relatif d'intégration des immigrés car il provoque une sorte de frustration identitaire chez des individus auxquels on ne permet pas d'afficher des différences alors même qu'elles sont ressenties quotidiennement de façon négative au travers du racisme et de la discrimination. Il s'agit donc de reconnaître les différences culturelles en permettant une intégration également économique, tout en garantissant institutionnellement l'identité des individus / citoyens dans un Etat démocratique. Cela passe par la concrétisation de ces différences culturelles dans la formation d'un groupe qui se rassemble autour de valeurs communes et qui constitue un interlocuteur de l'Etat.

L'affirmation individuelle passe donc paradoxalement par un processus d'affirmation collective, et par la nécessaire prise en considération du sujet. Face à des inégalités, l'individu va s'affirmer par la défense d'une valeur positive partagée par un groupe dans lequel il se reconnaît. En effet, cette expérience collective donne du sens à une identité personnelle vécue comme négative. Elle donne la possibilité à l'individu d'écarter les obstacles qui l'empêchaient de se constituer en sujet, et permet de relier différents niveaux d'analyse: l'individuel au collectif et le local au global.

En Amérique latine, des années 50 aux années 70, la différence culturelle était pensée à partir de deux paradigmes. Soit on la réduisait à une opposition entre ville et campagne ou tradition et modernité, soit on la limitait à une opposition de classes. Pour les théoriciens de la modernisation, comme pour les penseurs marxistes, la pente naturelle devait conduire à une homogénéisation culturelle inexorable. [18] Les adeptes de la théorie de la dépendance se centraient davantage sur l'inégalité entre pays riches et pays du tiers monde, ces derniers étant situés selon eux dans une périphérie dépendante, que sur les questions de la différence culturelle. Aujourd'hui, les analyses à partir de la différence culturelle se sont multipliées du fait de l'apparition de mouvements culturels appelant à la reconnaissance de leurs différences et de l'abandon de toutes ces théories incapables de bien rendre compte de la complexité et de l'hétérogénéité de la situation latino américaine.

Ces évolutions de l'Amérique latine face à la question de la différence culturelle se retrouvent au Guatemala mais exacerbées par l'importance quantitative de la population indienne dans ce pays. Ainsi, l'objectif des gouvernements fut pendant longtemps la ladinisation des indiens ; il fallait les assimiler à la nation en leur imposant les caractéristiques des dominants comme la langue espagnole. Mais cette idéologie s'accompagnait d'une ségrégation de ces populations indiennes jugées incapables d'accéder au

progrès. Puis, lors des Accords de paix et sous la pression des institutions internationales et des mouvements indiens, on en vient à utiliser le terme multiculturalisme qui reconnaît à l'intérieur d'une même nation l'existence de groupes culturellement différenciés qui ont des droits collectifs autant qu'individuels. L'adoption par les gouvernants de cette notion de multiculturalisme n'a résout en rien le racisme et les discriminations ; elle dissimule les relations de pouvoir et légitime l'accaparement de ce pouvoir par les dominants. Plus tard, on a donc dépassé la simple reconnaissance de ces groupes et de leurs droits pour s'arrêter sur la nécessité de construire des relations harmonieuses entre ces groupes en proposant la notion d'interculturalité. Ce terme est celui qui s'utilise le plus au Guatemala aujourd'hui au point qu'il perd de sa clarté en désignant aussi bien tous les cas où différentes cultures entrent en contact, que l'harmonie entre groupes à laquelle on inspire, ou les politiques à mettre en place pour y parvenir.

La question de la conciliation entre identité et différence, entre identité individuelle et collective portée dans les débats publics à la fois par les femmes et par les indiens trouve sa réalisation dans la figure de l'acteur moderne proposée par de nombreux auteurs.

**I) 4. L'émergence d'un sujet au sein d'un monde globalisé.**

La sociologie classique a connu son apogée dans les années 50 dans une période de forte croissance économique et de forte confiance en l'avenir. Les grandes figures intellectuelles se divisent autour de grands systèmes théoriques qui servent de cadre d'interprétation aux faits. Les sciences sociales donnent alors une grande place au thème du conflit à l'époque de la guerre froide et des luttes de classe. Leur cadre de recherche est délimité par l'Etat nation, et une grande effervescence faite d'échanges entre disciplines et de débats survoltés anime la vie intellectuelle. Parsons représente la figure centrale de la sociologie de ces années-là. Il propose une théorie globale de la société énonçant l'idée d'une société vue comme un ensemble bien intégré constitué d'éléments interdépendants et régie par un ordre destiné à se reproduire.

Tout change dans les années 70 et on entre alors dans une période de déstructuration qui se caractérise par de grandes incertitudes. La globalisation modifie les façons de penser et entame les certitudes. Les miroirs des grands paradigmes se fendent et ne renvoient plus une image appropriée à un monde qui entre dans une phase nouvelle. Touraine annonce alors qu'on entre dans un monde post industriel. Le monde ouvrier de l'usine et les conflits qui le structuraient laissent place à de nouveaux conflits portés par les nouveaux mouvements sociaux. Ces nouvelles analyses sociales marquent une phase de reconstruction. On remarque l'apparition de deux thèmes centrales : la globalisation et l'idée de sujet personnel.

La globalisation interdit désormais au sociologue de réfléchir uniquement dans le cadre de l'Etat nation puisque l'Etat est traversé d'une multitude de flux -de personnes, financiers, de biens, culturels…- qui le dépassent et sur lesquels il a peu d'influence. Elle abolit les frontières et oblige à lier sans cesse le local au global pour expliquer un phénomène.

Par ailleurs, alors que l'on donnait une grande importance au système qui écrasait l'individu en le contraignant et en le dominant, on réhabilite le sujet qui n'est plus aliéné mais qui devient acteur de sa propre vie. Wieviorka définit le sujet comme la virtualité que chaque personne a de donner un sens à son expérience. L'individu devient donc sujet quand il s'affirme, qu'il se produit lui-même. Mais ce sujet n'est pas d'un individualisme aveugle, d'un égoïsme pur puisqu'il reconnaît les autres comme sujets égaux et qu'il est responsable collectivement.

La sociologie entre dans l'ère de la subjectivité. Elle se penche dans de nombreux travaux sur les motivations des individus, leurs logiques propres, leur vécu… Cette science se renouvelle, elle s'adapte à un monde où il est nécessaire de penser la différence, où les individus ne sont pas déterminés par le système mais se construisent à travers d'expériences souvent multiples et complexes.

Le formidable enjeu de notre travail consiste à penser l'individu dans ses multiples appartenances identitaires. Cela requiert pour l'Etat d'avoir des interlocuteurs ouverts au dialogue et pas fermés sur la

communauté. La communauté doit être capable de recomposer, de transformer sa culture en s'ouvrant à la modernité.

L'individu moderne aspire à s'affirmer totalement en combinant les différentes identités auxquelles il se sent rattaché. L'individu ne devient sujet que s'il parvient à se réaliser pleinement et à se construire à partir de plusieurs fragments de référents identitaires. Il ne peut plus être figé dans une appartenance réductrice et opaque aux changements et à la modernité. Cette réalisation de soi oblige parfois à des remises en question de la communauté première à laquelle on se rattache. L'affirmation d'une identité peut donc amener à contester certaines valeurs et pratiques culturelles propres à une communauté à laquelle on revendique par ailleurs son affiliation. Plusieurs identités peuvent cohabiter chez un individu sans heurts dans un rapport hiérarchique imposé de l'extérieur mais cela implique que l'individu accepte de soumettre, de frustrer une partie de la conscience qu'il a de lui même afin de maintenir la cohésion de l'un des ensembles auquel il appartient. Si l'individu n'a pas la possibilité d'inventer librement son identité cela provoque des tensions, et peut éventuellement mener à la violence si l'installation d'une situation conflictuelle n'est pas permise. « L'identité collective doit autoriser ses membres à se constituer en sujets capables d'engagement et de dégagement » [19]afin que ceux-ci jouissent de l'aspect sécurisant, de la stabilité et des repères que confère l'identité collective mais sans s'y enfermer et sans s'y perdre. L'individu a en effet besoin de l'identité collective qui lui servira de racine ou de base dans sa construction personnelle, mais en tant que sujet il doit pouvoir s'en détacher et contester ses normes pour « coller » sans cesse à ses évolutions et à ses recompositions permanentes, car l'identité est changeante. Tout varie, tout évolue à grande vitesse et les identités avec: elles s'internationalisent, se décomposent mais se recomposent aussi vite dans un mouvement permanent; l'identité des individus est multiple et unique à la fois.

La modernité se caractérise donc par une ouverture sur le monde et par des flux culturels, des mélanges ou métissages qui se heurtent à l'individu et le poussent à se redéfinir. Elle oblige à penser le rapport entre particularité et universalité, c'est-à-dire à penser les particularismes culturels dans une société qui les reconnaît et les accepte tout en garantissant l'égalité entre citoyens. Le risque est de déboucher sur une impasse du fait d'une volonté d'égalité qui annulerait les différences, ou d'une trop grande prise en compte des différences qui conduirait à des inégalités. La défense de l'égalité et la lutte contre l'injustice impliquent en effet le risque de voir peu à peu s'effacer les différences par la volonté de mettre en place un principe d'universalité qui nierait les spécificités au profit d'individus égaux certes, mais tous semblables. Le sujet émerge dans un espace d'équilibre entre l'affirmation de ses particularismes culturels et le respect des valeurs universelles. « Entre le marché ouvert et le communautarisme fermé, entre l'égalité caricaturée et la différence interdite, le sujet créé et définit son univers de liberté et de reconnaissance mutuelle dans lequel s'unissent égalité et différence. » [20]Pour autant, l'individu doit pouvoir s'épanouir et cela passe par l'appartenance à une culture qui sert de racine à la construction de soi, mais qui est tournée vers l'avenir. L'acteur moderne est celui qui ne se raccroche pas à l'identité communautaire comme à une bouée de sauvetage face à un monde en mutation, mais qui défend et imagine une identité personnelle en fonction de ses expériences.

Le principal défi des Etats démocratiques est bien de favoriser l'accomplissement du sujet citoyen ; se concevant seul, librement et reconnaissant également les autres comme sujets en formation ; afin de former des citoyens égaux ayant la possibilité de débattre et de voir représenter sur la scène politique la multiplicité de leurs identités. Selon Gabriel Gosselin, « il s'agirait de penser les rapports entre identités, et de faire du concept de citoyenneté le moyen d'analyser ces rapports. » [21]. Rendre politiques les différences culturelles et les légitimer permet d'envisager le vivre ensemble dans une société plus ouverte.

---

Retour au sommaire du chapitre

***II) Approche historique du terrain.***

II) 1. L'expérience de la guerre : accélérateur de l'émergence de nouveaux acteurs sociaux.

Le Guatemala a connu une guerre civile extrêmement longue et meurtrière qui se distingue par le succès relatif des révolutionnaires d'intégrer à la lutte armée et à la logique de classe le mouvement d'émancipation indien et ses acteurs ethniques. La guerre n'a pas mis fin aux inégalités et à la violence et le pays reste aujourd'hui marqué par une grande instabilité politique, sociale et économique qui n'a fait que s'aggraver malgré la signature des Accords de paix en 1996. Pourtant, une prise de conscience identitaire au Guatemala a permis l'apparition ou la reconstruction de mouvements après la guerre, notamment celui des femmes et de la communauté indienne. Afin de comprendre l'émergence de ces acteurs, il est indispensable de rappeler comment ils se sont constitués dans un contexte de guerre.

Au Guatemala, un mouvement indien d'émancipation existait déjà avant la guerre pour défendre les droits indiens et une meilleure intégration à la société. Ce mouvement réclamait, au nom de la communauté indienne, la disparition des discriminations dont elle faisait l'objet et il se battait pour obtenir l'égalité entre tous, indiens et ladinos. Une embellie économique dès les années 30 va accentuer la modernisation et les transformations de la société, tout en rendant plus flagrantes les inégalités. La préexistence d'un mouvement indien et l'influence de la théorie de la libération, qui prône l'idée que l'Eglise catholique se doit d'aider ses fils à se libérer des oppressions, vont constituer un terrain favorable à l'implantation progressive d'idées révolutionnaires. Les leaders d'inspiration marxiste-léniniste vont vite comprendre l'intérêt stratégique de rallier à la guérilla toute une communauté dominée aux conditions de vie extrêmement difficiles et qui subit la répression. Ils vont diffuser l'idéologie révolutionnaire en invitant la communauté indienne à relire leur expérience au travers du concept simple et mobilisateur de lutte des classes. Les indiens vont s'engager en masse dans cette guerre dans les années 70. Elle ne sera cependant jamais vraiment leur guerre car elle était pensée en terme de classes, ce qui écartait du même coup du devant de la scène la question ethnique et les revendications communautaires. Les indiens seront toujours éloignés des postes de responsabilité et ne décideront en rien des stratégies adoptées par la guérilla, et cela alors même qu'ils seront le plus touchés par les horreurs de la guerre. La violence décimera les communautés indiennes qui seront peu ou pas défendues, au point que l'on parle de génocide. La politique de tierra arrasada qui consista en une destruction totale de communautés entières et de leurs habitants sèmera la terreur parmi les indiens considérés dans leur ensemble comme des supposés guérilleros.

L'adhésion de la population indienne à la guérilla fut donc de courte durée car la logique indienne différait trop de celles des dirigeants révolutionnaires qui s'appuyaient sur des modèles étrangers à la culture maya. On n'a donc pas assisté à un rapprochement et à des échanges réciproques et égalitaires entre les deux mondes, mais à l'utilisation de l'un par l'autre pour servir ses intérêts et sa vision de l'Histoire. Les besoins et les traits culturels spécifiques aux indiens ont été ignorés et subordonnés à l'objectif politique de la guérilla. Les avancées réelles qui avaient vu le jour avant les conflits, comme la participation politique indienne au niveau local et la croyance en une solution pacifique pour mettre fin à leur marginalisation, disparaissent et les tensions s'aggravent. L'entrée dans la guérilla a finalement rompu les prémices d'une modernité porteuse d'universalité et d'égalité en proposant un projet de changement global et radical de la société qui projetait dès lors les indiens dans la violence. [22]Si la guerre a creusé des fossés et déchiré les individus, elle n'a pourtant pas réussi à anéantir totalement le tissu social des communautés. Un mouvement renait qui vise à concilier l'identité indienne avec la modernité. Il innove par rapport à ses orientations passées car il se veut plus autonome et tente de s'insérer dans les processus de développement économique. Des tentatives surgissent afin de promouvoir la culture maya et de combattre le racisme. Les revendications ethniques deviennent centrales mais sont surtout portées par de jeunes mayas urbains ayant un niveau d'études assez élevé, ce qui les coupent des communautés rurales plus traditionnelles.

Le deuxième groupe transversal qui commence à s'affirmer pendant le processus de transition démocratique est celui des femmes. Cette mobilisation des femmes découle en grande partie des souffrances endurées pendant le conflit armé. En effet, les militaires et groupes paramilitaires organisent

une répression terrible qui se traduit par l'exécution, les disparitions, l'emprisonnement des individus suspectés d'appartenir aux groupes insurgés. Les femmes furent massacrées pour leur implication directe dans le conflit, ou pour le simple fait d'être les mères des supposés futurs guérilleros. La répression eut aussi pour conséquence la désorganisation totale des unités familiales puisque les femmes se retrouvèrent souvent seules à la mort de leur mari face aux responsabilités familiales. Elles durent dès lors prendre la tête du foyer et pourvoir aux nécessités basiques de la famille. La guerre aurait ainsi laissé environ 100.000 veuves, souvent jeunes selon l'UNICEF. [23]Des milliers de femmes furent déplacées par les conflits ou se réfugièrent à l'étranger. La déstructuration du tissu social fut aussi provoquée par le recrutement des femmes dans les patrouilles civiles, ou le mouvement révolutionnaire. Sur le plan affectif, les femmes durent affronter les deuils et la solitude. Ce contexte difficile explique que des femmes s'organisèrent alors pour des raisons de survie en créant des groupes destinés à résoudre des problèmes concrets et immédiats, en s'appuyant sur la solidarité face à l'adversité.

Le conflit armé leur a donc donné « la possibilité ou la nécessité de réaliser des activités hétérogènes qui ont bousculé les marges étroites de leur participation domestique et ont augmenté la médiation entre leur fonction reproductrice et l'ensemble de leurs nouvelles fonctions sociales et politiques, en entraînant finalement la transformation et la diversification de leurs identités génériques. » [24]

II) 2. L'apparition des mouvements indiens au Guatemala.

Les mouvements de revendications indiens font partie des nouveaux mouvements sociaux (NMS) que l'on voit apparaître dans les années 60. Ces NMS ont comme particularités de nouvelles formes d'organisation et de répertoires d'action. Leurs revendications ne sont plus économiques, comme c'était le cas dans la société industrielle pensée en terme de lutte des classes, mais culturelles et s'attachent à la défense d'un style de vie ou d'une identité. Ils déploient de nouveaux acteurs qui luttent au nom de valeurs et pour un groupe spécifique. Leurs revendications sont multiples et visent la survie de leur communauté et de tout ce qui la caractérise : la langue, des traditions, un territoire, un pouvoir et une organisation propre, et leur environnement naturel. En projetant leurs demandes sur la scène publique, ils affirment leur droit à la différence culturelle et à sa représentativité politique.

L'Amérique latine a connu ces revendications ethniques depuis une vingtaine d'années de façon marquée. Paradoxalement, les revendications ethniques vont se faire le plus entendre au moment où le métissage est le plus abouti. Le modèle national populiste qui s'était imposé dans la plupart des pays du continent sud américain se donnait pourtant comme objectif l'assimilation des indiens dans une nation homogène dotée d'un Etat fort. Ce type de politique indigéniste a échoué car les indiens refusent désormais de choisir entre rejet de leur culture et intégration dans un nouveau groupe culturel : ils veulent valoriser, faire renaître leur appartenance communautaire dans une société qui les accepte et les reconnaît. L'identité indienne qu'ils défendent dépasse les clivages communautaires, pourtant nombreux au sein d'un même pays, puisque comme l'écrit Christian Gros, il s'agit de faire revivre « la grande communauté « imaginée », panethnique, et plurinationale, des hermanos indigènes ». [25]Communauté imaginée car elle n'a aucune réalité puisque dans un seul pays on peut trouver une multitude d'ethnies d'une grande hétérogénéité. Le point commun qui relie toutes ces communautés est pourtant suffisamment fort pour permettre la mobilisation: il s'agit d'une oppression et d'un racisme partagés qui engendrent des situations d'exclusion sociale et de grande pauvreté. La mobilisation de ces acteurs intervient dans un monde qui se globalise et confronte les populations indiennes à la modernité, tout en les excluant du développement économique. Cet écart immense entre une modernité culturelle qui pénètre dans les communautés, les influence dans leur vie quotidienne, qui modifie leur regard sur le monde et leur ouvre de nouvelles perspectives ; et un retrait par rapport à une modernité économique et un modèle de développement qui accentue leur marginalisation; tout cela créait une frustration et un sentiment de colère mobilisateurs. La modernité vient transformer les formes d'organisation traditionnelles sans permettre l'insertion dans un nouveau modèle. Refusant le repli communautaire, le défi que se lancent ces mouvements indiens consiste à préserver leurs particularités tout en s'insérant dans la modernité et en devenant des acteurs reconnus dans une nation pluriculturelle. L'identité indienne stigmatisante devient une arme politique en vue de l'obtention de demandes qui sont légitimées par le passé, par l'histoire du peuple indien. Cette mobilisation indienne est une sorte de retour sur l'histoire de la colonisation ; la

volonté de parvenir à des nations métisses homogènes en passant sous silence leur coût, c'est-à-dire le massacre et l'assimilation plus ou moins forcée des indiens, était en effet perçue comme une sorte de prolongement des massacres réalisés par les espagnols. L'irruption de l'idée qu'une nation multiethnique est possible, et donc la mise en place de nouvelles politiques indigénistes, permettent une réintégration et une reconnaissance des indiens plus de 500 ans après la colonisation. Cette évolution des politiques est due à une forte mobilisation indienne dynamique et innovante qui s'appuie beaucoup sur les élites indiennes cultivées et sur l'Eglise ; mais aussi à la pression internationale au travers de grands organismes internationaux comme l'ONU, et d'ONG engagées sur le terrain. Si la globalisation entraîne de nombreux effets néfastes du fait de l'entrée dans l'économie de marché ou de la mise en péril des traditions indiennes par exemple, elle autorise aussi la prise de contact avec des acteurs internationaux, la circulation des idées et des individus, la découverte de nouveaux outils de défense communautaire, et amène l'Etat à prendre conscience de ses limites et donc à repenser ses interventions.

La formation d'un mouvement spécifique indien au Guatemala s'inscrit dans ce courant. On peut dater l'émergence du mouvement maya à la fin des années 70 et au début des années 80, bien que les éléments décisifs pour sa formation l'aient précédée. Au début des années 70, une classe moyenne maya se façonne peu à peu grâce à l'opportunité pour quelques familles indiennes en phase d'ascension sociale ou disposant d'une bourse de l'Eglise catholique ou d'organisations internationales d'envoyer leurs enfants poursuivre leurs études. Ce sont ces jeunes qui, au début du mouvement insurrectionnel maya, participent aux débats dans les universités de Guatemala et s'ouvrent aux théories de la gauche; d'autres jeunes intellectuels mayas se tournent au même moment vers le radicalisme. Certains partent étudier à l'étranger, parfois pour fuir les violences. Selon Kay B. Warren [26], les dirigeants mayas proviennent donc de différents milieux : rural, urbain, local et international ; mais gardent un lien avec leur communauté d'origine. Dans les années 80 à 83, la violente répression militaire pousse les populations indiennes à s'organiser et aiguise leur conscience d'avoir une identité politique maya. A la fin des années 80, de petites organisations sans grands moyens ouvrent des bureaux et commencent à développer des activités de formation. Une ouverture politique vers une transition démocratique permet alors au mouvement de prendre de l'ampleur: il va revendiquer la reconnaissance des droits indiens, les droits de plus de la moitié de la population guatémaltèque. Le nombre d'organisations augmente alors de plus en plus en se concentrant sur des thèmes rassembleurs tels que les revendications culturelles, l'éducation, la défense des droits collectifs et la lutte contre le racisme. Le mouvement s'élabore peu à peu en prenant de l'autonomie par rapport au mouvement révolutionnaire. Il se dénomme souvent mouvement maya en faisant référence à des racines communes fondant une unité de tous les indiens autour d'un passé valorisé qui légitime la lutte politique menée.

Comme définition du mouvement maya je retiendrai celle, élargie, proposée par Santigo Bastus et Manuela Camus. Il s'agit de "la mobilisation politique d'organisations, d'institutions, de groupes et personnes indiennes, qui au travers de leur propre action tentent de transformer la relation entre peuple indien et Etat nation guatémaltèque." [27] A ces organisations mayas se greffent des organisations populaires indiennes.

La signature de l'Accord sur l'Identité et les Droits des Peuples Indiens (AIDPI) en 1995 permet la reconnaissance du Guatemala comme une nation « multiculturelle, pluriethnique et multilinguisme », et une nouvelle ère semble alors s'ouvrir après un génocide qui a entraîné la militarisation des communautés, la mort de nombreux leaders et qui a renforcé la pauvreté. En marge de cet accord est créée la COPMAGUA, la Coordination des Organisations du Peuple Maya de Guatemala, qui constitue un espace de négociation directe avec le gouvernement à propos de la place des mayas dans la nation guatémaltèque et de la gestion des relations interethniques. Le processus de paix est très rassembleur pour le mouvement maya et permet un rapprochement avec le mouvement populaire et entre des organisations mayas très variées, ce qui enrichit les débats. La signature de l'accord sur les peuples indiens représente une formidable réussite mais beaucoup de revendications mayas sont écartées, comme la récupération de terres qui historiquement leur appartenaient ou la reconnaissance du droit et des autorités mayas. Manuela Camus et Santiago Bastus défendent l'idée que l'année 1999 marque un tournant dans le mouvement maya. En effet, cette année-là, lors d'une consultation populaire, les réformes de la constitution sont rejetées ce qui fragilise la société civile qui espérait beaucoup de ces

réformes en vue d'une meilleure application des accords de paix. De plus, le parti de Rios Montt gagne les élections à la fin de cette même année. Ces événements jettent un discrédit sur la COPMAGUA et provoquent sa dissolution en juin 2000. Aujourd'hui, le mouvement maya est dispersé, il a perdu de sa capacité d'action et d'influence, et son lien avec la réalité quotidienne de la population indienne s'est distendu. Mais il est parvenu à des avancées concrètes et, selon le mot de Kay B. Warren, il « a produit de nouvelles formes de pluriculturalisme et de multilinguisme, ainsi que de nouvelles combinaisons de classes et d'identités culturelles. » [28]

II) 3. Le développement des mouvements de femmes au Guatemala.

On ne peut évoquer la naissance du mouvement de femmes au Guatemala sans s'attarder d'abord sur la formation au niveau continental de ce même mouvement et de sa composante féministe. En effet, un contexte continental et international propice a favorisé l'émergence de mouvements de femmes et a permis son développement au Guatemala. De plus, de nombreuses similitudes rapprochent l'histoire des pays de l'Amérique Centrale et expliquent un développement semblable du mouvement de femmes dans cette région. Enfin, les mouvements d'Amérique Centrale se sont formés par le partage de connaissances, d'expériences et de points de vue lors des rencontres continentales, celles-ci ont influencé et diffusé les problématiques à l'ensemble de ces pays.

• Les mouvements de femmes en Amérique latine.

Les femmes ont toujours pris une part active dans l'histoire de l'Amérique latine mais elles sont toujours restées les éternelles oubliées d'une histoire orchestrée, dirigée et écrite par la population masculine. On imagine bien que l'histoire de la participation des femmes indiennes a d'autant plus de mal à se faire entendre. Les mouvements de femmes vont en effet se caractériser par un manque d'indépendance qui les reléguera souvent à se fondre dans des entités politiques qui les marginaliseront. Le rôle des mouvements de femmes va s'avérer pourtant très important dans de nombreux pays, alors qu'il restera moins visible dans d'autres. L'hétérogénéité est grande entre les pays d'Amérique latine mais également au sein d'un même pays. On peut quand même distinguer des points communs dont la distinction entre les mouvements féministes et les mouvements de femmes que nous analyserons par la suite.

Un autre point commun des mouvements de femmes en Amérique latine est d'avoir connu une histoire politique et sociale assez semblable ponctuée par de nombreuses dictatures et l'échec des gouvernements « national populistes » qui marqua souvent l'entrée dans la violence avant une installation progressive de régimes démocratiques. Malgré ces quelques points communs, ce sont surtout les différences qui nous semblent dominer aujourd'hui, au point que parler des mouvements de femmes en Amérique latine paraît peu pertinent. C'est là le plus grand reproche que l'on peut faire aux nombreuses études anglo saxonnes sur le sujet qui généralisent souvent à partir des cas des pays les plus européens comme le Chili ou l'Argentine. Elles tendent à passer sous silence le critère ethnique, qui permettrait pourtant une étude plus subtile et réaliste dans des pays à forte population indienne comme le Pérou, la Bolivie, ou bien sûr le Guatemala. L'écart entre la situation d'une femme indienne en milieu rural, qui prend à peine conscience de soi et qui commence à envisager un épanouissement plus personnel sans forcément remettre globalement en question le système de domination, et celle d'une femme ladina en milieu urbain investie dans des associations féministes, mérite d'être prise en compte.

Jane S. Jaquette [29]distingue quatre facteurs d'explication de l'apparition des femmes vers le milieu et la fin des années 70 dans la sphère politique. Le premier facteur découle selon elle de la crise pétrolière qui s'est déclenchée au début des années 70 et qui a entraîné une grave crise économique. Les femmes se sont alors organisées pour combler les carences d'un Etat incapable de subvenir aux besoins de la population. Ces femmes venaient de milieux populaires urbains et leurs critiques de l'action du gouvernement surgissaient pour répondre à des besoins pratiques et immédiats liés à des questions de survie. Leur colère est ensuite apparue au grand jour durant les différentes dictatures qu'ont connu la plupart des pays d'Amérique latine. Elles protestaient alors en tant que mères pour dénoncer la disparition de leurs proches et réclamer leur retour. Un troisième facteur fut l'influence exercée par les féministes sur les mouvements de femmes. La conférence internationale de l'année des femmes à Mexico

en 1975 permit de diffuser l'analyse de genre. Des réseaux se mirent alors en place et une vitalité nouvelle emplit les différentes organisations. Des groupes de réflexion se mirent en place, généralement animés par des femmes issues de la classe moyenne.

Les femmes jouèrent un grand rôle dans la transition démocratique en unissant leurs organisations autour de la défense des droits de l'homme. Elles luttèrent en tant que citoyennes pour bâtir un pays plus respectueux des droits et afin d'éradiquer toutes formes de violences, aussi bien étatiques, que familiales. Elles furent souvent appuyées par l'Eglise mais elles préférèrent souvent s'éloigner de ce carcan moral qui persistait à les maintenir dans des rôles jugés trop traditionnels. Elles réussirent à représenter une opposition possible dans un contexte de division politique extrême entre une gauche révolutionnaire et une droite répressive et libérale au service des puissants. Ce qu'elles proposaient en effet n'était pas une opposition frontale contre le gouvernement, mais une politique de participation en utilisant leur rôle dans le domaine du privé pour envahir l'espace public. Elles représentaient « la voix de la morale » et des valeurs positives associées au respect, à la tendresse, à la générosité, au désintéressement, à l'altruisme…

Leurs actions vont avoir en plus des effets sur la conception qu'elles ont d'elles-mêmes. Elles vont acquérir une plus grande estime et confiance en soi et prendre conscience du rôle qu'elles ont à jouer pour rendre la société plus égalitaire. La coopération entre toutes les femmes indépendamment de leur classe pour lutter contre la violence, leur a dévoilé leur appartenance à une identité nouvelle au nom de laquelle elles peuvent s'organiser et s'affirmer. Cette identité est alors juste un support de base pour une organisation collective qui affirme leur droit à s'exprimer et leur capacité à faire de la politique différemment des hommes, à définir une autre façon d'être citoyenne. Ces femmes tentent de rester à l'extérieur des partis pour conserver une unité, une solidarité, elles choisissent la société civile pour se faire entendre et faire vivre leur mouvement sans qu'il soit englobé par des groupes aux intérêts distincts.

Un tournant a lieu dans les années 80 avec l'influence de plus en plus forte de l'idée d'une lutte des classes et de la nécessité d'un soulèvement révolutionnaire comme solution à l'oppression de classe. Les mouvements de femmes se sont alors généralement placés de façon volontaire sous la tutelle de groupes politico-militaires afin de servir une cause jugée prioritaire. Ils ont souvent fait passer leurs problématiques spécifiques au second plan, en perdant du même coup leur autonomie. Beaucoup de femmes se sont opposées à cette dépendance idéologique et se sont battues pour faire reconnaître l'importance de combattre des inégalités sexuées qui transcendent les inégalités de classes.

A cette division s'en ajoute une autre issue des objectifs distincts proclamés d'une part par les féministes, et d'autre part par les mouvements de femmes. Ces deux divisions caractérisent les mouvements de femmes et leur composante féministe en Amérique latine et aux Caraïbes.

En Europe, les termes de mouvements de femmes et de mouvements féministes s'utilisent indifféremment sans que cela réveille des tensions ou des débats. Ce n'est pas du tout le cas en Amérique latine où "elles recouvrent deux réalités différentes dont la démarcation constitue un enjeu politique considérable à l'échelle continentale" [30], comme le souligne Jules Falquet. Cette dernière distingue les deux mouvements selon leurs objectifs politiques respectifs. Un mouvement de femmes est défini par le sexe de ses participantes mais ses objets de lutte peuvent être très variables ; tandis qu'un mouvement féministe « s'intéresse au premier chef à la transformation des rapports sociaux de sexe, autrement dit : à l'oppression des femmes et à leur libération. » [31]Jules Falquet ajoute deux autre critères permettant de caractériser un mouvement féministe: celui-ci doit être autonome, c'est-à-dire décider lui-même de ses objectifs, et s'organiser autour de trois grands thèmes de revendication que sont la violence faite aux femmes, la maternité libre et volontaire et la libre option sexuelle. Dans les deux cas, ce sont bien des femmes qui s'organisent dans une lutte commune, mais les mouvements de femmes n'adhèrent pas forcément aux revendications féministes.

Cette séparation est importante en Amérique latine du fait que beaucoup de femmes ont participé à des mouvements populaires ou ont rejoint des luttes politico-militaires, non pas en fonction d'un critère de sexe, mais d'un critère de classe. Les guérillas d'inspiration marxiste-léniniste qui éclatent dans toute l'Amérique latine ne remettent pas en question les rapports sociaux de sexe car leur perspective est celle

d'une union sacrée de tous contre l'oppresseur de classe. Pendant les parenthèses de luttes armées, les femmes oublient la domination dont elles font l'objet car cette question est subordonnée à une autre qui concentre toutes les énergies et tous les espoirs. Concilier lutte de classe et libération des femmes est perçu comme une dimension secondaire, voire comme une trahison envers la révolution.

Cette brève description très générale du développement du mouvement de femmes et du féminisme en Amérique latine permet de mettre à jour leurs enjeux et leurs contradictions. Elle révèle la diversité des acteurs impliqués qui, bien que tous de sexe féminin, défendent des identités distinctes selon des objectifs propres. Certaines femmes construisent ainsi politiquement leur identité de mère ou de responsable de l'unité familiale selon une vision traditionnelle et dans le but de défendre leur survie. D'autres proposent des changements profonds ancrés dans la notion de genre qui renvoie à « une construction sociale et culturelle de la différence des sexes » [32] et à des rapports de pouvoir entre les sexes. Derrière l'opposition entre mouvements de femmes et féministes se cache parfois l'idée d'un antagonisme entre classes et entre pays industrialisés et pays dits « en voie de développement ». La pensée féministe serait la pensée des femmes des pays riches, inadaptée à la réalité latino américaine, et ces dernières tenteraient de l'imposer comme une nouvelle forme d'impérialisme dans un contexte de globalisation. Elle serait aussi la pensée des femmes des classes dominantes éduquées, bien éloignée de celle des femmes des milieux populaires qui cumulent souvent une appartenance ethnique en Amérique centrale. La division de classes dans certains pays d'Amérique latine ne peut en effet se comprendre si on ne l'articule pas avec celle de race. La composition ethnique de chaque pays joue donc une grande influence sur l'histoire des mouvements de femmes. L'histoire globale de ces mouvements en Amérique latine doit donc être nuancée et spécifiée; elle dépend aussi en grande partie du degré d'avancée démocratique dans chaque pays, qui laisse une plus ou moins grande place à l'expression politique des femmes.

• Les mouvements de femmes au Guatemala.

Le mouvement de femmes au Guatemala prend vie et commence à s'organiser dans la deuxième moitié des années 80 en réaction au conflit armé et à la répression qui touchent les femmes et leur entourage, ainsi que pour faire face aux problèmes économiques qui leur sont liés. Cette naissance du mouvement de femmes est facilitée par une relative ouverture au niveau politique au moment du coup d'Etat du général Oscar H. Mejia Victores, qui fait suite à la dictature ultra répressive mise en place par Rios Montt. Ce nouveau gouvernement change de stratégie, il se veut plus civil que militaire et entrouvre un espace de participation et de négociation. Il organise en 1986 des élections libres et démocratiques bien que la répression continue de manière plus subtile. Les femmes s'engouffrent alors dans les mouvements sociaux, généralement portées par une volonté de transformation structurelle de la société censée résoudre toutes les inégalités sociales. D'autres femmes féministes, souvent professionnelles et universitaires, se mobilisent également mais de façon individuelle et plus autonome. Les premiers groupes de femmes qui se forment visent principalement la défense et le respect des droits de l'Homme. Ainsi apparaissent le GAM (Grupo de Apoyo Mutuo) et CONAVIGUA (Coordinadora Nacional de Vuidas Guatemaltecas). D'autres collectifs de femmes font leur apparition vers 1986 en cherchant à construire « une identité propre, capable d'émettre des propositions face à l'Etat et aux autres secteurs sociaux, à partir de sa propre expérience et du quotidien, qui se présentent comme des Centres d'appui et des Organisations de femmes. » [33]Ces groupes « luttent pour la survie, contre la violence, et pour de meilleures conditions de vie » [34]. Le Groupe Féminin pour l'amélioration familiale (GRFEPROMEFAM), le Comité de Femmes FESTRAS-UITA Guatemala (COMFUITAG), le Groupe Guatémaltèque de Femmes (GGM) et Tierra Viva sont les collectifs qui émergent à cette époque et se regroupent au sein de la coordination la plus importante, la Coordination du Mouvement de Femmes Guatémaltèques (COAMUGUA). D'autres organisations lui feront suite comme le Conseil de Femmes Mayas. Durant le processus de négociation de la paix, un espace de consultation est créé pour fortifier la société civile en lui permettant d'exprimer ses propositions et de discuter avec les trois acteurs impliqués : l'Etat, l'armée et l'UNRG. L'Assemblée civile qui est fondée sera vite investie par le mouvement de femmes qui élabore de multiples propositions dans tous les domaines, aussi bien au niveau juridique, social, qu'économique. Le secteur des femmes propose ainsi une réforme constitutionnelle, l'accès à la terre et au crédit pour les femmes, des mesures en faveur d'une plus grande participation et représentation, des avancées significatives concernant l'accès à la santé, à l'éducation,... Les femmes de l'Assemblée civile militent

aussi globalement pour la démilitarisation et un renforcement du dialogue entre acteurs dans le but de développer une société plus respectueuse des droits de l'homme.

Au moment de sa formation, le mouvement de femmes reste très dépendant des organisations traditionnelles de gauche, qui se caractérisent par leurs revendications globales et leur organisation verticale et autoritaire subordonnant les aspirations spécifiques des femmes. Le mouvement est alors éclaté et n'a pas d'identité propre, il se dissout dans des organisations diverses et segmentées. Sa capacité d'imposer ses demandes est faible car il n'existe pas une organisation structurée capable d'articuler et de contenir les différentes tendances et espaces, et de s'accorder sur un axe clair de revendications. Le mouvement en est alors à ses balbutiements, les grandes théories et stratégies féministes se révèlent aux guatémaltèques lors de grandes conférences internationales comme la première rencontre de femmes centro-américaines pour la paix. Une division commence à se creuser entre les femmes de la capitale qui, bien que moins nombreuses, accaparent une grande partie des espaces de coordination et de participation politique, et les femmes rurales qui sont les plus organisées mais restent peu visibles.

Cette première période dans la vie du mouvement de femmes guatémaltèque est, selon Ana Leticia Aguilar, caractérisée par la volonté de « sortir le féminisme de la "clandestinité", commencer à parler ouvertement de quelques revendications féministes et construire une identité comme Mouvement spécifique de femmes, et pas seulement comme des espaces organisés de femmes dans le mouvement populaire. » [35]Elle date l'achèvement de cette période à la préparation de la première rencontre centro-américaine de femmes "Histoire de genre, une nouvelle femme, un nouveau pouvoir", qui permet le rassemblement de femmes de tous les secteurs et impose les idées féministes à l'intérieur du mouvement. Des femmes décident alors de s'organiser en tant que féministes dans des groupes revendiquant cette appartenance ou de manière individuelle, tandis que d'autres en subissent seulement l'influence sans adopter totalement cette affiliation. Des débats sont ouverts concernant l'autonomie, les préférences sexuelles, les droits reproductifs et les priorités à donner au mouvement. Parallèlement à l'effervescence suscitée par ces échanges continentaux, les événements internes au Guatemala continuent d'orienter les actions du mouvement de femmes. Le mouvement parvient à imposer le thème du genre et les demandes propres aux femmes dans le domaine politique traditionnel mais également dans les Accords de paix. Cette seconde période est également dominée par toutes les mobilisations et le regroupement des femmes autour d'un objectif unique: la préparation de la IVe Conférence sur la femme des Nations Unies qui entraînera la formation du Comité Beijing-Guatemala. Ce comité fut très actif et fécond, notamment en terme de productions théoriques et de capacités de négociation.

Enfin une troisième période se détache dans l'évolution du mouvement, qui correspondrait à son renforcement, et à sa reconnaissance. Le mouvement de femmes existe alors de manière autonome par rapport aux autres mouvements populaires et se développe en renforçant son rôle dans la vérification du respect des Accords de paix et des accords internationaux passés par l'Etat, et en multipliant les espaces de participation. L'expérience accumulée par le mouvement lui permet d'être très réactif et de s'adapter pour conserver sa dynamique. Les femmes participent de plus en plus dans des projets de développement mis en place par des ONGs ou par des programmes gouvernementaux. Aujourd'hui, on pourrait distinguer une quatrième période d'institutionnalisation du mouvement et de perte de vitesse dont je serai amenée à reparler ultérieurement.

---

Retour au sommaire du chapitre

***III) Les femmes indiennes aujourd'hui au Guatemala.***

III)1. Une triple oppression.

Les recherches portant sur l'intersection entre trois types d'oppression, de sexe, de classe et ethnique, ne se sont réellement développées au Guatemala qu'à partir des années 90. Elles se sont efforcées de démontrer que l'exclusion des femmes indiennes de toutes les sphères de la vie sociale, économique, politique et culturelle du pays, n'est pas naturelle mais provient d'une construction historique et sociale de la différence sexuée et de la différence culturelle impliquant une hiérarchisation des individus. Les trois catégories d'oppression se recoupent et se renforcent : « [Les femmes indiennes] participent aux conditions d'exploitation économique et culturelle auxquelles sont soumis leurs peuples, mais voient ces situations aggravées par leur condition de genre subordonné. » [36] Elles pâtissent d'une oppression ethnique qui touche toute la population indienne, et qui se traduit par un racisme qui imprègne toutes les relations sociales et qui est relayé par les secteurs de pouvoir. A cela s'ajoute une oppression de sexe qui complique davantage leur situation car elle implique des inégalités de genre communes à toutes les femmes. Enfin, les femmes indiennes composent le groupe le plus pauvre car elles appartiennent à la classe sociale la plus exploitée. Ainsi, elles sont issues pour la plupart du monde rural qui regroupe une population composée principalement de petits paysans pauvres. Elles vivent en majorité dans des communautés qui conservent un certain nombre de traditions et coutumes machistes qui valorisent peu la femme, le tout dans un pays qui continue à les marginaliser en ne leur donnant pas accès à une citoyenneté pleine et à un développement équitable : « Tout semble indiquer que les indiennes se trouvent moins bien protégées que les hommes face à la société non indienne, car elles transitent (sont à la frontière) entre une culture patriarcale qui les soumet et les protège, et une autre, également patriarcale, qui les rejette à cause de leur origine ethnique sans leur offrir la surprotection que, en tant que femmes, elles rencontrent dans leurs cultures d'origine.» [37] Toutes ces discriminations ne s'exercent pas toujours en même temps, cela dépend en grande partie du contexte. Ainsi, une femme indienne pauvre peut être discriminée par une femme ladina également de classe défavorisée, et cela pour son origine ethnique sans que la solidarité de sexe ou de classe n'interviennent. De même, une femme indienne aisée pourra mépriser et rejeter une indienne pauvre. Cela fragmente bien des catégories présentées comme homogènes. Pour saisir ces différentes oppressions, il faut privilégier un regard transversal qui complexifie et déconstruit les catégories figées.

Afin de comprendre ces discriminations, Ana Silvia Monzon propose de réutiliser les notions de condition et situation. Elle indique que « la première se réfère « à un ensemble de caractéristiques historiques qui marquent, dans une société donnée, ce que c'est d'être femme ou homme, au-delà de la volonté des personnes », tandis que la seconde, renvoie aux structures sociales concrètes, à la place que femmes et hommes occupent dans celles-ci et à leur appartenance ethnique, ainsi qu'à des variables plus spécifiques comme l'âge, la religion, le niveau d'éducation, l'état de santé, et l'accès à d'autres ressources vitales. » [38] Ces définitions permettent de contempler l'ensemble des secteurs dans lesquels interviennent ces discriminations et d'en poser toutes les conséquences.

Le premier effet de ces oppressions que je soulignerai est l'exclusion des femmes indiennes des services basiques. Ces services basiques qui comprennent l'électricité, l'approvisionnement en eau, le transport et les communications, les réseaux sanitaires sont déficients et révèlent l'exclusion dont souffre la population indienne, notamment dans les zones rurales. Cela provoque des problèmes d'hygiène et l'apparition de maladie, en plus d'une perte de temps et d'énergie énorme.

Les femmes indiennes sont également écartées très tôt du système éducatif. Le rapport national de développement humain des Nations Unies de 2005 calcule que 47.2 % des femmes indiennes de la population active n'ont aucune formation scolaire. Le taux d'analphabétisme était de 71% pour les femmes indiennes en 2002. Les filles sont traditionnellement destinées à exercer des activités domestiques et reproductives, et leur éducation scolaire est considérée comme un investissement à perte. De plus, l'école est parfois dépréciée et effraie, car elle est accusée de transmettre une culture ladino aux enfants. En général dès l'adolescence, les jeunes filles sont retirées de l'école pour être mariées et pour les préserver de rencontres avec l'autre sexe. Par ailleurs, le monolinguisme constitue un autre motif de non scolarisation des femmes. Cependant, l'idée de l'importance d'éduquer les filles se diffuse et des femmes indiennes professionnelles font leur apparition, notamment dans les ONGs, les administrations publiques et les centres de recherche. Au niveau de l'insertion professionnelle, la majorité de ces femmes réalise un travail de femme au foyer, qui n'est pas reconnu ni rémunéré dans leur communauté et dans

l'ensemble de la société. Les activités agricoles auxquelles elles participent sont souvent incluses dans le domaine du travail domestique. Quand elles exercent une profession, c'est souvent en qualité de domestique, dans le commerce ou dans le secteur du service, mais elles reçoivent un salaire très faible. Beaucoup pratiquent une activité professionnelle informelle qui reste invisible, mais qui apporte des ressources non négligeables au foyer (activité artisanale, vente dans la rue,…). De plus en plus souvent, elles émigrent en ville afin de subvenir aux manques de la famille, et se heurtent à des conditions de vie et de travail difficiles et à un certain isolement, loin des solidarités communautaires. Toute la vie des femmes est donc rythmée par les tâches qu'elles accumulent quotidiennement, et cela tout au long de leur vie, puisqu'elles sont chargées de gérer le foyer et de faire face à des problèmes de survie. Elles doivent souvent affronter seules ces problèmes du fait de l'abandon du mari, de son irresponsabilité ou de son absence temporaire.

Ces oppressions transparaissent au travers de la violence dont souffrent les femmes. Le type de violence le plus commun est la violence intrafamiliale qui est extrêmement diffusée et peu combattue. Les femmes sont souvent jugées responsables du comportement violent de leur compagnon de par leur peu de docilité. Les moyens manquent pour dénoncer ce type de violence qui submerge souvent la femme de honte et qui reste socialement bien accepté. Il arrive aussi que le mari soit condamné et qu'il soit incarcéré ou condamné à payer une amende, mais cela représente un préjudice financier énorme pour la famille et entraîne des retombées négatives pour l'épouse qui paie souvent la caution à la place de son époux. Cette violence intrafamiliale fait partie des actes de violence physique qui abondent contre les femmes indiennes et que l'on peut illustrer par le nombre de féminicides entre 2000 et 2004 qui s'élève à 1501, les victimes étant principalement pauvres et métisses. Un autre type de violence que l'on trouve surtout au sein des familles, sont les agressions sexuelles. Les femmes indiennes sont davantage vulnérables à ces violences car elles disposent de peu de protections et de moyens de défense. Les normes morales présentent les relations sexuelles, même forcées, comme un droit légitime du mari et elles sont peu dénoncées, encore moins punies.

La marginalisation des femmes indiennes à l'intérieur de la société se matérialise également par un accès limité aux services de santé. Des unités de santé officient en milieu rural mais elles proposent des soins minimums et pas toujours de qualité. Une fois encore, la barrière culturelle, le racisme, l'éloignement géographique et le coût de ces services empêchent ces femmes d'y avoir recours. Une médecine traditionnelle culturellement adaptée à la population indienne répond parallèlement aux demandes de santé et comble en partie les manques, mais elle n'est pas toujours suffisante et efficace. Ainsi, les *comadronas* ont traditionnellement en charge l'attention aux accouchements mais elles disposent de peu de connaissances et ne peuvent faire face à des complications graves. Des formations leur sont pourtant désormais dispensées pour préserver la proximité de ce service ajusté aux demandes de la population indienne, tout en améliorant sa qualité. En ce qui concerne la santé reproductive, les femmes ne sont pas libres de disposer de leur corps. Elles connaissent peu et n'ont souvent pas accès au contrôle de la natalité, qui n'est du reste que peu accepté pour diverses raisons, notamment culturelles, religieuses, par ignorance ou machisme. Elles craignent aussi les pratiques d'administration de contraceptifs systématiques ou de stérilisations massives contraintes qui furent longtemps pratiquées. Elles donnent jour tout au long de leur vie à des enfants qui connaissent un taux de mortalité infantile alarmant.

Enfin, il me reste à traiter un dernier grand domaine d'exclusion des femmes, celui de la participation sociale et politique, auquel je consacrerai le prochain chapitre puisqu'il correspond plus spécifiquement à notre sujet de recherche.

III) 2. Une hausse globale de la participation politique à nuancer.

Il existe peu de données sur la participation des femmes indiennes exclusivement puisqu'elles se diluent dans des études générales sur les femmes. Je donnerai donc un aperçu des espaces de participation politiques conquis par les femmes en soulignant la particularité du cas des femmes indiennes. J'adopterai ici une décision large du concept de participation politique en m'intéressant à l'incorporation des femmes indiennes non seulement dans les espaces de pouvoir étatiques, mais aussi dans l'ensemble de la société civile. Leur inclusion s'accentue depuis le milieu des années 80 et elles acquièrent de la visibilité dans

tous les secteurs, économique, éducatif, culturel et politique.

Les femmes guatémaltèques de plus de 18 ans n'ont obtenu le droit de vote pour la première fois, y compris les analphabètes, qu'en 1965. La participation citoyenne des femmes explose au grand jour en 1974, quand elles défilent contre une fraude électorale, et s'accentue dès 1976 grâce à l'ouverture laissée par le gouvernement incapable de faire face seul à la gestion de la crise humanitaire provoquée par un cyclone. Les femmes commencent simultanément à conquérir le monde académique. La signature des Accords de paix en 1996 concède aux femmes un rôle en tant qu'actrices du développement dans une société pluriculturelle et génère des opportunités de participation politique inégalées. Les femmes parviennent à imposer leur présence et leurs demandes dans le processus de paix, et un secteur des femmes est créé dans l'Assemblée de la Société Civile. Par la suite, le Forum National de la Femme est mis en place, « un espace important de dialogue et la participation pour les femmes […], qui donna lieu à une grande organisation au niveau des municipalités y compris des villages, réussissant de cette façon à une ample couverture nationale avec l'intégration de femmes de tout le pays. » [39]Ce forum s'est ouvert aux femmes indiennes qui ont pu discuter de leurs propres problématiques avec des femmes ladinas. Elles ont réussi à construire une réflexion et à formuler des propositions plus profondes et concrètes contenues dans le Plan d'Equité. Les demandes au moment des Accords de paix restent les mêmes : les femmes luttent toujours pour obtenir plus d'espaces de participation et pour des améliorations de leurs conditions économiques, mais à cela s'ajoute selon Braullia Thillet de Solorzano [40] une volonté de s'insérer dans tous les espaces de la société dont elles étaient exclues et de conquérir des postes de pouvoir. Les femmes font désormais leur apparition à tous les niveaux, leur présence dans la vie politique étant facilitée par une trilogie de lois : la loi de décentralisation qui délègue une partie des compétences du gouvernement central au profit de la société civile, le code municipal, et la Loi de Conseils de Développement Urbain et Rural.

En ce qui concerne les femmes indiennes, leur participation a surtout augmenté au niveau communal. L'insertion des femmes indiennes dans les gouvernements communaux est primordiale car ceux-ci, de par leur proximité et leur lien direct avec la population, peuvent réaliser des actions en adéquation avec les besoins et les problèmes réels des citoyens ; c'est le premier échelon d'ancrage de la démocratie. L'implication politique des femmes indiennes passe surtout par leur accession à des postes à responsabilités à l'intérieur de leur communauté. Certaines femmes réussissent depuis peu à être élues maire auxiliaire. D'après le Code municipal, un maire auxiliaire est un délégué du gouvernement municipal qui se tient sous l'autorité du maire municipal, mais dans la pratique il représente plutôt la communauté qu'il est chargé d'organiser. Il est élu par l'assemblée communautaire et il est l'un des dirigeants traditionnels des communautés indiennes reconnu et accepté par tous. En l'an 2000, la première femme maire auxiliaire fut élue à San Juan Chamelco et ouvrit la voie à d'autres femmes indiennes. La participation des femmes indiennes perce aussi dans une autre instance fondée à partir de la Loi de Conseils de Développement Urbain et Rural; il s'agit du conseil communautaire de développement qui se donne pour objectif d'augmenter la participation et la représentation des peuples marginalisés. De nombreuses femmes se sont formées et organisées, souvent avec l'aide d'associations ou d'organisations non gouvernementales, afin d'investir ces espaces et d'assurer le développement des communautés. A l'échelon municipal, les femmes indiennes demeurent quasi absentes du fait de la résistance des autorités municipales et de leur faible organisation. Les conseils de développement municipal sont peu efficients et dans les gouvernements municipaux, les femmes se heurtent à l'hostilité des partis politiques qui ne les intègrent souvent que dans le but de gagner de l'électorat et jamais en tête de liste de candidats. Ainsi, en 2002, sur les 313 municipalités du Guatemala, seule une femme indienne fut portée au poste de maire. Il est pourtant primordial de souligner ici l'existence des comités civiques, malgré leur faible impact, car ils tendent à court-circuiter les partis politiques traditionnels souvent excluant en autorisant les femmes indiennes à se réunir en comité pour proposer des candidats. La loi électorale et de partis politiques donne en effet licence pour la constitution d'un parti politique à condition de réunir 50 citoyens sachant lire et écrire.

Dans certaines communautés, l'existence de conseils locaux formés d'autorités locales est une coutume qui survit au temps. Ces conseils sont en général composés des anciens ou de membres de la communauté qui se sont démarqués par leur sagesse et les services rendus au collectif. Ils sont principalement

responsables de la résolution des conflits, de la préservation de l'harmonie dans la communauté, et de conseiller et orienter les maires auxiliaires et les membres des comités civiques. Seules quelques femmes âgées sont acceptées dans ces conseils et elles ne les dirigent pas. Néanmoins, les mentalités commencent à changer et les femmes sont de plus en plus reconnues pour leur capacité à gérer la communauté. Elles se glissent aussi dans les comités civiques où elles sont élues pour organiser des travaux sur les infrastructures afin d'améliorer les conditions de vie de la commune en comblant les déficiences de l'Etat. Mais les femmes indiennes restent surtout appréciées et acceptées pour leur implication dans le domaine de la santé comme comadronas ou promotrices de santé communautaire. Elles jouent aussi un rôle traditionnel dans les confréries, mais seulement dans la partie logistique qui implique la préparation alimentaire et le service.

Au niveau national, la participation des femmes indiennes est presque nulle. Celles-ci obtiennent des postes publics, mais subalternes ou sans grande incidence, par exemple comme secrétaires. On les recrute surtout dans des structures ou des programmes gouvernementaux qui leur sont consacrés. Elles sont tout simplement absentes de l'organisme exécutif. Ainsi, une seule femme indienne a obtenu un poste ministériel depuis la création de l'Etat guatémaltèque. Aucun indien n'a reçu de poste au niveau départemental. Les partis politiques constituent la voix unique d'accès à des postes de pouvoir d'envergure nationale, or ils servent souvent des individus et des intérêts particuliers. En 2003, au Congrès de la République, une seule femme indienne était députée sur un total de 158 députés.

La participation des femmes indiennes en tant qu'électrices ne donne pas de note plus positive, elles votent moins que les hommes indiens et se méfient de la politique qu'elles jugent inutile et corrompue. Beaucoup de femmes dans les communautés rurales n'ont même pas de papiers d'identité.

On peut noter l'importance de la présence des femmes, et dans une moindre mesure des femmes indiennes, dans le secteur coopératif qui leur permet d'accéder au secteur productif en passant outre le problème d'obtention d'un crédit. En revanche, dans les syndicats elles restent invisibles.

Les femmes indiennes sont cependant bien présentes et dynamiques dans les différentes organisations civiles de défense de leurs droits. Celles qui possèdent un bon niveau d'étude rejoignent des espaces mixtes centrés sur les demandes ethniques, ou des groupes de femmes travaillant sur la question du genre. Une autre partie de ce secteur, composé par des femmes plus modestes et moins bien formées, s'organise pour la défense des droits de l'homme et des groupes qui ont souffert du conflit armé, en usant une approche plus pragmatique. Les ONG et grands organismes internationaux les emploient beaucoup, au risque de diminuer leur participation dans d'autres secteurs. Les femmes indiennes compensent ainsi le peu d'intérêt de l'Etat vis-à-vis de leurs demandes par une incursion dans les sphères internationales où elles sont invitées à partager leurs expériences, et où elles trouvent un relais à leurs revendications.

Enfin, elles font une percée dans le domaine de l'art, leur artisanat commence entre autre à être valorisé comme tel. On pourrait encore se pencher sur d'autres secteurs comme celui de la religion où les femmes s'investissent à grande échelle bien que de façon assez conservatrice.

III) 3. Un droit développé mais peu appliqué.

Le complet développement des femmes indiennes dans la société guatémaltèque requiert comme condition préalable l'élaboration d'un droit juste et égalitaire qui promeuve leur participation et qui permette l'amélioration de leurs conditions de vie. Les premières luttes menées se sont donc concentrées sur des actions de pression du gouvernement afin qu'il réforme en profondeur le système juridique. En réalité, il n'existe que très peu de lois destinées spécifiquement aux femmes indiennes, mais ces dernières sont incluses dans des lois générales touchant aux femmes et aux peuples indiens. La constitution de 1985 avait déjà ouvert la voie en incluant les principes d'égalité et de liberté des droits de l'homme, et en amorçant une timide reconnaissance culturelle des indiens, mais ce sont véritablement les Accords de paix, signés sous la pression internationale qui vont initier des avancées juridiques décisives.

Ces Accords de paix ont débouché notamment sur la création d'un Forum National de la Femme, qui contrôla l'application des Accords pour toutes les clauses liées aux femmes, et qui ouvrit la porte à une

participation énergique de tous les secteurs de femmes. Dans ce contexte, il fut aussi décidé la création de la Defensoria de la Mujer Indigena qui, bien que manquant de ressources financières et restant dépendante de la Commission Présidentielle des Droits de l'Homme, représente un espace effectif de défense et de conseil juridique et social des femmes indiennes. Plusieurs accords ont été signés concernant la lutte contre la discrimination ethnique, mais le plus fondamental d'entre eux est l'Accord sur l'Identité et les Droits des Peuples Indiens qui reconnaît l'oppression historique et le traitement discriminant dont font l'objet les indiens. Il y est inscrit que les signataires « reconnaissent et respectent l'identité et les droits politiques, économiques, sociaux et culturels des peuples mayas, garifunas et xincas à l'intérieur de la Nation […].», la triple oppression dont souffrent spécifiquement les femmes est aussi mise en exergue. Malheureusement, ces Accords de paix ont été très peu appliqués et le chemin à parcourir reste encore très long avant qu'ils ne deviennent réalité.

L'Etat guatémaltèque a signé de très nombreuses conventions internationales destinées à lutter contre les discriminations et les violences dont souffrent les femmes Je ne les citerai pas toutes, je retiendrai seulement les plus importantes. La Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination contre la Femme fut ratifiée dès 1982 et a été insérée dans les Accords de paix. Elle vise à ce que « Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination contre les femmes dans la vie politique et publique du pays […] ». Cela concerne notamment le droit de vote aux élections publiques et à l'éligibilité, leur participation à des postes publics et à l'élaboration de mesures gouvernementales, ainsi qu'à des organisations et associations non gouvernementales. La Convention de Belém do Para de la Convention Interaméricaine va dans le même sens puisqu'elle fut adoptée par l'Assemblée de l'OEA, puis par le Guatemala en 1994, afin de «prévenir, sanctionner et éradiquer la violence contre la femme ». Ce texte invite les Etats à prendre des mesures pour garantir la dignité et la sécurité des femmes en distinguant trois formes de violence : la violence physique, psychologique et sexuelle. Enfin, le troisième accord international signé en 1996 par le Guatemala est la Convention 169 de l'OIT qui s'applique au secteur du travail en insistant sur l'égalité de salaire, la lutte contre le « plafond de verre » et la possibilité pour les femmes de s'intégrer à tous les secteurs sans être cantonnées à leur rôle reproductif. Cette convention aborde également la question du respect et de la participation des groupes ethniques, et les conditions de leur insertion dans le marché du travail. Elle s'adresse particulièrement aux femmes indiennes quand elle énonce que « Les peuples indiens et tribaux devront jouir pleinement des droits de l'homme et libertés fondamentales, sans obstacles ni discrimination. Les dispositions de cette Convention s'appliqueront sans discrimination aux hommes et aux femmes de ces peuples. » De plus, « les valeurs et pratiques sociales, culturelles, religieuses, spirituelles propres à ces peuples », ainsi que leurs « institutions » sont reconnus s'ils ne vont pas à l'encontre des droits de l'homme et des lois nationales.

On peut aussi noter l'impact de la Conférence Mondiale sur la Femme de Beijing en 1995 et de sa Plateforme d'Action sur le développement de la participation des femmes.

Mais entre la théorie et la pratique, on constate un fossé abyssal qui s'explique par différents facteurs. La principale critique que l'on peut formuler aux différents gouvernements du pays est son manque d'initiative, et d'entrain à tenir ses engagements. Cela transparaît à deux niveaux : dans le processus de conversion des conventions internationales en lois nationales d'une part, et dans leur application pratique d'autre part. En effet, les lois peinent à être adoptées et rédigées par l'Assemblée législative ou sont mutilées ; et l'Etat ne se donne pas les moyens de les faire connaître et appliquer. Ainsi, à partir de La Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination contre la Femme, de nombreuses lois et réformes ont été validées mais elles ne prennent par exemple pas en compte les employées domestiques et les femmes des maquiladoras, ou n'instaurent pas l'égalité pour l'obtention d'un prêt bancaire ou le droit à la propriété. De même, la Convention 169 est amputée puisqu'elle est réduite à une loi prenant en compte exclusivement la violence intrafamiliale. Les mouvements de femmes doivent continuer à faire pression et à se mobiliser pour augmenter leur capacité propositionnelle et améliorer le système juridique en faveur d'une plus grande égalité. Il reste encore beaucoup à faire comme le souligne le fait que la loi qui autorise le violeur à échapper aux poursuites s'il épouse sa victime soit toujours en vigueur !

Une autre carence du droit guatémaltèque est de ne pas être accessible aux femmes indiennes. En effet, ces femmes connaissent peu leurs droits et éprouvent des difficultés à les faire reconnaître car de nombreuses barrières s'érigent face à elles : l'éloignement géographique, la langue, le racisme, le coût de la défense en sont un échantillon. Mais le plus grand obstacle est que ce droit s'avère peu adapté aux particularités culturelles des mayas et à leurs nécessités. Un autre système juridique traditionnel, dit droit coutumier, survit donc parallèlement au système officiel pour combler ses failles. Ce droit indien permet surtout aux femmes indiennes de régler de petits conflits comme des mésententes familiales. Il se base sur les croyances communes pour chercher avant tout le consensus, la résolution du conflit à l'amiable afin de rétablir l'harmonie dans la communauté. Mais, s'il a l'avantage de proposer aux femmes indiennes une protection juridique accessible, il se fonde sur une représentation patriarcale des rôles sexués discriminante vis-à-vis des femmes, et refuse souvent d'inclure ces dernières dans les autorités indiennes aptes à rendre la loi. Ce droit n'est donc pas toujours égalitaire, et les autorités coutumières conseillent souvent aux femmes de retourner auprès du mari violent, en faisant preuve de compréhension, pour que le noyau familial n'explose pas.

Retour au sommaire du chapitre.

Suite: Chapitre II - Regards et paroles de femmes indiennes sur la construction de soi.

Retour au sommaire général.

---

**Émilie Ronflard, *L'Émergence des femmes indiennes au Guatemala*,**
**mémoire de Master 2 de Sociologie sous la direction d'Yvon Le Bot, soutenu à l'EHESS en septembre 2006.**

En cas de reproduction, mentionner ces informations, la source (AlterInfos) et l'adresse précise de publication(http://www.alterinfos.org/spip.php?rubrique48).

---

## Notas

[1] Cuche Denys, La notion de culture dans les sciences sociales, Collection Repères, 1998, p84.

[2] Loc.cit.

[3] Weber, Economies et sociétés, Paris, Plon, 1970.

[4] Gros Christian, Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique latine. Paris, Ed. L'Harmattan, 1997.

[5] Bourdieu Pierre, L'identité et la représentation, Actes de la recherche en sciences sociales, n°35, 1980b, p.63-72.

[6] Hirata Helena, Laborie Françoise, Le Doaré Hélène, Senotier Danièle, Dictionnaire critique du féminisme, Paris, PUF, 2004.

[7] Martiniello Marco, L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines. PUF, Paris, 1995.

[8] Touraine Alain, Le Monde des Femmes, Paris, éditions Fayard, 2006, p151.

[9] Op.cit., p150.

[10] Antoinette Fouque, Il y a deux sexes - essai de féminologie, Paris, Gallimard, 2004.

[11] Kergoat Danièle, Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion, dans Les rapports sociaux de sexe, Paris, PUF, Actuel Marx, Numéro 30, 2001, p 85-100.

[12] Bereni, Laure, Les féministes françaises et la 'parité'. Permanences et renégociations des partitions héritées de la décennie 1970 , dans Cohen A., B. Lacroix et P. Riutort (dir.), Les formes de l'activité politique. Eléments d'analyse sociologique (18ème-20èmesiècles), Paris, PUF, 2006.

[13] Eleni Varikas, Le principe de la parité entre les sexes, Cahiers du Gedisst, Principes et enjeux de la parité , 1996, n°17, p. 44.

[14] Ilhem Marzouki, La subjectivité fait-elle le sujet féminin ? Article paru dans :Christiane Veauvy, Marguerite Rollinde, Mireille Azzoug (dir.), Les femmes entre violences et stratégies de liberté: Maghreb-Europe du sud. Editions Bouchene, 2004, p. 105-121

[15] Wieworka Michel, La différence, Paris, Ballard, 2000.

[16] Op.cit.

[17] Op.cit.

[18] Voir Zanotta Machado Lia, La place de la tradition dans la modernité latino-américaine: ethnicité et genre à travers le cas de Rigoberto Menchu. Cahiers du Cela-is n°3, Université libre de Bruxelles, 1994.

[19] Wieviorka Michel, La différence. Paris, Ed. Balland, 2000.

[20] Touraine Alain, La voix et le regard. Paris, éditions du Seuil, 1978.

[21] Centre lillois d'études et de recherches sociologiques et économiques, Villeneuce d'Ascq, laboratoire de sociologie du travail, de l'éducation et de l'emploi, Ethnicité et mobilisations sociales, l'Harmattan, Paris, 2001.

[22] Le Bot Yvon, La guerre en terre maya : communauté, violence et modernité au Guatemala, Paris, Ed. Karthala, 1992.

[23] Rapport de l'Unicef, Situation de la femme au Guatemala, IV, 1989, p 18.

[24] Oliveira Mercedes, Mujeres en los movimientos armados y la construcción de nuevas identidades. in Jacorzynski Witold (coordinateur), Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica. Mexico, CIESAS, 2002, p 82.

[25] Gros Chistian, Métissage et identité : la mosaïque des populations et les nouvelles demandes ethniques, in POUVOIRS, n° 98, 2001, p 147-159.

[26] Kay B. Warren, Pan-mayanismo y pluriculturalismo en Guatemala. Conférence sur le développement et la démocratie au Guatemala, Universidad del Valle, Guatemala, 1998.

[27] Bastos Santiago, Manuela Camus, Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala. Guatemala, FLACSO/CHOLSAMAJ, 2003, p18.

[28] Kay B. Warren, Pan-mayanismo y pluriculturalismo en Guatemala. Compte rendu d'une conférence sur le développement et la démocratie au Guatemala publiée sur internet, Universidad del Valle,

Guatemala, 1998.

[29] Jaquette Jane S., The women's movement in Latin America: participation and democracy. Boulder, Westview press, 1994.

[30] Falquet France, Femmes, projet révolutionnaire, guerre et démocratisation: l'apparition du mouvement de femmes et du féminisme au Salvador (70-94), thèse soutenue à l'IHEAL sous la direction de Gros C., 1997.

[31] Op.cit.

[32] Perrot Michelle, Identité, égalité, différence. Le regard de l'histoire in Ephesia. La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales. Paris, La découverte, 1995, p39-56.

[33] Ana Leticia Aguilar Theissen, Un movimiento de mujeres embrionario in Aguilar, Dole, Herrera, Montenegro, Camacho, Flores, Movimiento de mujeres en Centroamérica. Managua, Nicaragua, Programa regional La Corriente, 1997, p97.

[34] Op.cit., p 98.

[35] Ana Leticia Aguilar Theissen, Un movimiento de mujeres embrionario in Movimiento de mujeres en Centroamérica. Managua, programa regional La Corriente, 1997, p114.

[36] Hernández Teresita, Murguialday Clara, Mujeres indígenas, ayer y hoy. Aportes para la discusión desde una perspectiva de género. Madrid, Talasa Ediciones, 1992, p 90.

[37] Loc.cit.

[38] Ana Silvia Monzon, Mujeres indígenas: entre normas y derechos- una aproximación in Instituto de Estudios Interétnicos, Estado, pueblos indígenas y mujeres. De la represión a la convivencia política. Université San Carlos de Guatemala, revue Estudios Interétnicos, n°17, onzième année, octobre 2004, p 80.

[39] Braulia Thillet de Solorzano, Mujeres y percepciones políticas. Guatemala, Colleccion Estudios de genero, FLACSO, 2001, p 117.

[40] Loc.cit.