

---

# Un mal nommé machisme : Masculinités et colonialité dans la représentation nahua de la violence intrafamiliale (Alto Balsas, Mexique)

Dominique Raby *Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán*

---

**Résumé :** La violence intrafamiliale est un défi de première importance pour les femmes autochtones organisées du Mexique. Pourtant, rares sont les études qui proposent une définition de la violence à partir des représentations locales. Dans une communauté nahua de la région du Alto Balsas (État de Guerrero) au Mexique, c'est en termes de masculinité que les femmes expliquent la violence intrafamiliale. À l'aide des modèles de R. W. Connell et de l'anthropologie structurale, l'analyse montre comment une double masculinité, l'une associée au bien vivre et l'autre un machismo « nahuatisé », s'inscrit à l'intersection des hiérarchies de genre et d'ethnie, dans leur rapport complexe à la colonialité. Ces représentations opposées, à « valeur différentielle » (Héritier), ont des implications contrastées en termes de violence intrafamiliale. Prendre en compte la distinction établie par les Nahuas entre ces deux masculinités permettrait de penser des programmes de lutte contre la violence dans un esprit de décolonisation.

**Mots-clés :** masculinités autochtones, violence intrafamiliale, machisme, Nahuas, Mexique

**Abstract:** Domestic violence is an issue of prime importance for organized Indigenous women in Mexico. Notwithstanding, there are virtually no studies that propose a definition of domestic violence based in local representations. This article shows how women in a Nahua community of the Alto Balsas region (State of Guerrero, Mexico) explain domestic violence in terms of masculinities. Inspired by R. W. Connell's model of masculinities and by structural anthropology, the analysis suggests that a double masculinity, one associated with "Good Living" and the other a "nahuatized" machismo, must be understood at the intersection of gender and ethnical hierarchies, in their complex relations with coloniality. These opposed representations, that show a "differential value" (Héritier), have contrasted implications in terms of domestic violence. Taking into account the distinction that Nahuas establish between these two masculinities would allow for designing programs against gendered violence from a decolonial perspective.

**Keywords:** Indigenous Masculinities, domestic violence, machismo, Nahuas, Mexico

---

La violence intrafamiliale est un défi de première importance dans les communautés autochtones du Mexique.<sup>1</sup> Selon une enquête sur la santé et les droits des femmes autochtones (ENSADEMI) menée en 2007, entre 16 et 41% des femmes interrogées, selon la région, avaient souffert de violence conjugale (tous types confondus) l'année précédant l'enquête, et l'incidence réelle pourrait être plus élevée (González Montes et Valdez Santiago 2008, 448).<sup>2</sup> Une enquête nationale sur les relations familiales montre que chez les femmes autochtones en couple, l'incidence de la violence physique (26%) et sexuelle (13%) de la part du conjoint serait plus élevée que chez les non-Autochtones (18% et 8% respectivement; ENDIREH 2013, 39). Face à cette situation, les femmes autochtones organisées (c'est-à-dire militant pour les droits des femmes autochtones au sein d'organisations régionales ou internationales) doivent relever des défis particuliers. Ainsi, il est important pour ces dernières que la lutte contre la violence soit menée dans le respect de leur culture et de leur identité et, dans la mesure du possible, en collaboration avec les hommes de leurs communautés (Duarte Bastian 2007 ; Speed et al. 2006). Cette collaboration s'inscrit dans le politique, puisque les femmes luttent au côté des hommes pour le respect de leurs droits en tant que Peuples Premiers. Mais elle déborde largement ce cadre, car les sociétés autochtones mexicaines sont fondées sur la réciprocité des rôles féminin et masculin dans la vie quotidienne, réciprocité qui reflète le principe de dualité et de complémentarité cosmiques des genres. L'une des préoccupations principales des femmes autochtones organisées est justement la contradiction entre la violence contre les femmes qui sévit dans les communautés, et ces axes fondamentaux de la pensée et du bien vivre ensemble (buen vivir) autochtone (Duarte Bastian 2007 ; Sieder et Macleod 2009 pour une réflexion similaire au Guatemala). Tout en rejetant l'essentialisme et l'idéalisation des traditions autochtones actuelles ou précoloniales de nature patriarcale, ces femmes organisées souhaitent la prise

en considération des principales valeurs autochtones dans l'élaboration des programmes de lutte contre la violence.<sup>3</sup> Dans une perspective décoloniale, c'est-à-dire en cherchant à ne pas reproduire au sein du féminisme une relation de type coloniale entre femmes d'origines distinctes (Mohanty 2003), il est primordial de respecter et de soutenir ce cheminement des femmes autochtones. L'étude qui suit s'attache donc à comprendre ces contradictions entre violence et bien vivre dans un contexte précis, celui d'une communauté de la région nahua de l'Alto Balsas, dans l'État de Guerrero. Cette réflexion se fait également à partir d'un angle particulier: celui des savoirs traditionnels des femmes de la communauté. En effet, face à l'accumulation de violences – familiale, étatique ou criminelle – et en la quasi-absence de services ou de ressources extérieures, les femmes nahuas ont développé depuis des siècles des savoirs et des pratiques qui leur permettent de penser ces violences et de lutter contre elles. Dans la présente étude, je me concentrerai sur un aspect fondamental, puisqu'il est à la base du modèle explicatif nahua de la violence intrafamiliale: la masculinité, c'est-à-dire les représentations et les pratiques associées culturellement au fait d'être un homme. En fait, il faudrait plutôt dire les masculinités nahuas car au bien vivre et à la violence sont associés deux types contrastés de masculinité. L'une est celle du citoyen et père de famille nahua « normatif », c'est-à-dire le modèle hégémonique et idéal local; tandis que l'ensemble des comportements masculins considérés comme contraires à cet idéal sont désignés par le terme *machismo* (en espagnol). Ce dernier (utilisé surtout par les femmes) ne correspond pas pour autant à son acceptation dans le monde mestizo hispanophone:<sup>4</sup> il s'est « nahuatisé » de manière à s'articuler de façon précise et originale avec la masculinité idéale et avec d'autres concepts et représentations locaux comme la violence, l'amour et le respect, ou la réciprocité et l'entraide.

Dans ce qui suit, je décrirai tout d'abord la masculinité normative nahua, et son inscription dans le bien vivre ensemble. Puis je présenterai le modèle de R. W. Connell (1995 ; Connell et Messerschmidt 2005), inspiré du concept gramscien d'hégémonie, et l'état actuel des recherches sur les masculinités autochtones. L'analyse abordera alors le machisme, et les masculinités nahuas telles qu'elles sont représentées et vécues par les femmes nahuas, ainsi que ses transformations coloniales. Le concept de « valence différentielle » (Héritier 1996) permettra de mieux situer ces savoirs dans les représentations culturelles nahuas et leur appréhension de l'hégémonie mestiza. Cette analyse pourra être utile à la mise en place, par des femmes nahuas de l'Alto Balsas, de programmes de sensibilisation et d'aide qui

s'adresseraient tant aux femmes qu'aux hommes, dans une région où les premiers pas vers la création d'une association de femmes autochtones datent d'il y a quelques mois à peine. C'est dans cet esprit collaboratif, à la fois féministe et décolonial, que s'inscrit cette analyse.

## Masculinité hégémonique nahua et bien vivre ensemble

La masculinité normative (« traditionnelle », idéale ou hégémonique) de la région de l'Alto Balsas présente sensiblement les mêmes caractéristiques générales que celles identifiées par James Taggart (1997) dans la région nahua de la Sierra Norte de Puebla (à partir de témoignages d'hommes). Elle s'inscrit dans les valeurs familiales et communautaires de l'Alto Balsas décrites par Catharine Good (2005). L'homme (*tlakatl*), le mari (*ueuentsin*), le père (*tatli*) et le citoyen (*tequitlakatl*, littéralement, « homme qui travaille ») idéal est avant tout un bon travailleur qui aime (*tlasojtla*) et respecte (*tlakaita*) son épouse (à laquelle il est fidèle), et éduque ses enfants de manière responsable.<sup>5</sup> Lui et son épouse participent activement à l'entraide familiale et aux réseaux de réciprocité communautaires. De la femme idéale, on attend aussi qu'elle soit travaillante et fidèle, tout en acceptant un rapport différent à l'autorité. Le travail forme la base de la vie familiale et des rôles des deux sexes: traditionnellement, l'homme cultive le maïs (ou aujourd'hui, fournit l'argent nécessaire à la famille) et s'occupe des travaux de construction et des bêtes de somme, tandis que la femme prépare le maïs et la nourriture, en plus de s'occuper de la maison, des enfants en bas âge et des animaux domestiques – elle contribue également à l'économie familiale en produisant de l'artisanat. Les deux rôles sont considérés d'égale importance et chaque membre du couple peut « commander / envoyer » (*titlani*) l'autre pour qu'il en exécute les tâches, dans un esprit de réciprocité. Ainsi Estrella, une aînée dans la soixantaine, décrit en ces termes l'homme qui est « un bon être humain » (*gente*): « il commande doucement à son épouse [. . .], il l'aime [. . .], il lui parle gentiment ». Le terme « commander » est cependant plus souvent utilisé au masculin: l'homme occupe, en effet, une position hiérarchique dominante dans la famille, accompagnée de certaines prérogatives dans les domaines politique, économique et sexuel. Ainsi, il est le représentant de la famille dans le cadre des responsabilités civico-religieuses et de l'usufruit des terres communales. Comme dans tout système patriarcal, le contrôle de la sexualité des femmes est primordial: le mari a donc autorité sur les mouvements de son épouse.

Il peut également la punir en cas de « mauvais comportement », soit principalement en cas d'adultère ou de

refus de travailler, considérés comme des bris du respect et de la réciprocité qui définissent le couple. Il s'agit ici d'une violence rarement exercée (un seul cas est parvenu à ma connaissance) et considérée par les Nahuas comme « légitime », c'est-à-dire comme une forme de discipline et non de violence.<sup>6</sup> Cette prérogative masculine fait partie d'un ensemble disciplinaire plus étendu, aux règles précises. Le droit disciplinaire suit les axes de l'âge et du genre, et si une épouse ne peut punir directement son mari – elle doit faire appel à la génération précédente ou à la justice communautaire –, une mère peut et doit discipliner son fils adulte et marié (avec qui elle cohabite traditionnellement dans ce contexte patrilocal). Dans tous les cas portés à ma connaissance de cette discipline maternelle, il s'agissait de violence conjugale, c'est-à-dire également d'un bris de réciprocité et de respect, mais de la part de l'homme. Le châtement consiste en coups donnés avec une corde devant l'autel familial, les divinités étant partie prenante du rétablissement de l'ordre social et cosmique rompu par la faute.

Le bien vivre ensemble (*kualli nemilistli* « bonne vie » ou *vida* « vie ») signifie donc, en ce qui concerne le couple, s'aimer et se respecter grâce au travail effectué en complémentarité. Les deux parents doivent enseigner ces principes à leur fils et la mère doit lui inculquer tout particulièrement le respect dû aux femmes. Le bien vivre, c'est le rejet de toute violence conjugale et intrafamiliale, ou plus exactement d'une violence « illégitime », c'est-à-dire qui ne dépend pas du système de discipline et des prérogatives masculines. Mais les femmes contestent, en fait, cette violence disciplinaire masculine à travers les récits traditionnels (Raby 2012a), et les jeunes plus ouvertement. Ainsi pour Euloquia, une jeune femme dans la vingtaine, la violence légitime va à l'encontre d'une valeur nahua fondamentale comme l'amour. Commentant un récit traditionnel où le protagoniste veut faire usage de violence légitime, elle affirme : « il n'est pas bon que l'homme frappe son épouse car il ne fait qu'empirer les choses : comme il l'aime, c'est sa propre âme qu'il fait souffrir ». Violence légitime et bien vivre sont donc pour elle contradictoires.

Lorsque je demandais à des femmes de la communauté quelles étaient, selon elles, les causes de cette violence intrafamiliale (illégitime) dont j'entendais parler quotidiennement, les réponses m'ont longtemps laissée perplexe : « c'est qu'il y a beaucoup de machismo ici » ou « les hommes sont comme ça ici ». Comment comprendre ces affirmations, alors que tous s'accordent, dans les grandes lignes, sur les représentations et les pratiques qui régissent une masculinité nahua normative non violente ? Pour expliquer la violence d'un individu, généralement associée à l'alcoolisme, les femmes mettent

en cause de façon très articulée l'éducation des parents, un statut socio-économique élevé, l'héritage biologique du père ou le caractère donné à la naissance – soit des facteurs culturels, structurels, génétiques et spirituels. Mais parallèlement aux caractéristiques individuelles, comment expliquer la configuration spécifique et récurrente de ces comportements déviants, à la fois opposés à la norme et intégrés à la condition masculine ?

## Le modèle de R. W. Connell

Depuis les années 1990, la notion de masculinité a connu un intérêt croissant, grâce aux études pionnières de R.W. Connell (1995 ; Connell et Messerschmidt 2005). Le modèle de Connell repose sur le concept de « masculinité hégémonique », élaboré à partir de la notion gramscienne d'hégémonie et indissociable des rapports de pouvoir entre hommes et femmes, et entre groupes d'hommes. La masculinité hégémonique est la forme exaltée et admirée socialement d'être un homme, qui correspond au pouvoir institutionnel collectif et garantit la domination masculine. Elle se maintient plus par l'ascendance et l'acceptation culturelle que par des formes directes de violence, même si la force et le pouvoir institutionnel sous-tendent l'hégémonie (Connell et Messerschmidt 2005, 832–833 et 846). La domination fonde et génère la violence contre les femmes et les groupes d'hommes subordonnés, et chacun s'y sent autorisé. Cette masculinité pensée de façon gramscienne est plus qu'une simple structure de contrôle social : elle est dynamique historiquement. Elle est donc matière à discussion au sein de la société et, grâce à la résistance contre-hégémonique (féministe, LGBT, etc.), elle peut être remplacée par une autre masculinité.<sup>7</sup>

En réalité, peu d'hommes incarnent ce modèle difficilement réalisable et traversé de contradictions. Pour penser la masculinité des hommes qui ne répondent pas aux critères de cette norme, tout en acceptant le projet hégémonique, Connell propose le concept de « masculinité complice ». En effet, la majorité des hommes sont engagés dans des relations significatives et émotionnelles avec des femmes (en tant que fils, frère, époux, etc.), à l'intérieur desquelles ils ne se comportent pas nécessairement selon la norme hégémonique. Cependant, ne pas remettre en cause directement cette norme leur procure un « dividende patriarcal » : autorité, prestige, ressources financières, etc.

La masculinité hégémonique (et complice) se définit par ses rapports de domination sur d'autres groupes d'hommes. Ainsi, la « masculinité subordonnée » comprend principalement les homosexuels, expulsés de la masculinité hégémonique. La « masculinité marginalisée », quant à elle, permet de conceptualiser l'intersection

avec des structures autres que celles de genre et de sexualité: race, ethnie, classe, etc. Le terme « marginalisation » rend donc compte des relations complexes et changeantes entre les masculinités des classes ou des ethnies dominantes et subordonnées, dans un contexte en général national. Pour exister socialement, la « masculinité marginalisée » demande une « autorisation » de la part de la masculinité hégémonique. On verra plus loin qu'appliquer ce modèle à l'Amérique latine implique une transformation du rapport à la violence. Mais de façon générale, en contexte colonial, les masculinités autochtones s'inscrivent dans les masculinités marginales, et les hommes autochtones non-hétérosexuels souffrent d'une double discrimination.

### Masculinités autochtones en Amériques

Le champ des études des masculinités autochtones ne s'est développé que tout récemment (Innes et Anderson 2015). Celles abordant les masculinités autochtones latino-américaines restent rares (Aguirre-Sulem 2015) et recouvrent principalement deux thématiques. D'une part, la représentation de la masculinité autochtone par la société dominante: les hommes autochtones sont considérés « féminins » ou « puérils », seule forme « autorisée » de masculinité, issue des rapports de colonisation (Said 1979; Lomnitz-Adler 1992; Labrecque 2005a). D'autre part, les masculinités émergentes en contexte urbain ou d'immigration: principalement LGBT (Núñez Noriega 2011; Mirandé 2016), membres de gang (Magazine 2004) ou migrants (Aguirre-Sulem 2015).

Que la majorité des études sur les masculinités autochtones latino-américaines traitent de leur représentation par la société dominante ou de pratiques en contexte urbain n'est pas pour surprendre, puisque le modèle de Connell a été pensé depuis et pour la société occidentale. Pourtant, comme le souligne Núñez Noriega (2011, 24), il est nécessaire, pour comprendre de manière plus approfondie les nouvelles pratiques autochtones, d'en savoir plus sur les formes traditionnelles de masculinités. Or seuls quelques travaux abordent directement les masculinités traditionnelles et leurs transformations (citons Taggart 1997; López Moya 2010; Aguirre-Sulem 2015; Mirandé 2016), quoique le corpus augmente rapidement. Ces études (qu'elles soient directement influencées par Connell ou non) apportent donc des informations précieuses. Mais les contradictions et les tensions inhérentes à la masculinité autochtone y sont généralement conceptualisées en termes d'acculturation (sauf Taggart 1997), c'est-à-dire en considérant le degré de familiarité de l'individu avec la société dominante, et la façon dont il reproduit ses discours et pratiques hégémoniques. L'étude de Ramírez Sánchez et de ses collègues (2016)

est exemplaire à cet égard. Les auteurs identifient trois masculinités qui émergeraient d'entrevues réalisées auprès de jeunes autochtones: traditionnelle, hybride et moderne. Cette « masculinité moderne » amalgame des influences aussi diverses et contradictoires que la « domination masculine », l'entrée des femmes sur le marché du travail ou le comportement de célébrités. Une telle nomenclature basée sur l'acculturation semble donc contreproductive en ce qui concerne la compréhension de la violence intrafamiliale, dont la prévalence est diversement influencée par ces caractéristiques. Les travaux récents issus du monde anglo-saxon (Critical Indigenous Studies) proposent une piste plus intéressante pour comprendre les liens entre masculinité, violence contre les femmes et colonisation (Hokowhitu 2008; Morgensen 2015): ces études identifient précisément les influences coloniales (éducation, cadre légal, etc.) ayant transformé historiquement la masculinité autochtone. Mais d'un même souffle, elles considèrent cette masculinité autochtone précoloniale comme inclusive et non violente – une conception qui relèverait, selon Hokowhitu, d'un essentialisme stratégique (dans le sens de Spivak). En effet, une telle conception permet de fonder le processus de décolonisation indispensable à la lutte contre la violence intrafamiliale dans les communautés. Mais la question des influences coloniales peut difficilement être traitée de cette façon au Mexique. D'une part, cinq cents ans de colonisation et d'évangélisation (menant au syncrétisme religieux) ont transformé de façon quasi inextricable la masculinité autochtone « traditionnelle », et l'histoire de cette transformation est donc beaucoup plus conjecturale. D'autre part, on sait que les sociétés préhispaniques étaient fondamentalement patriarcales, et les femmes autochtones organisées du Mexique peuvent donc difficilement adopter une vision idéalisée des rapports de sexe précoloniaux. Les études autochtones canadiennes commencent d'ailleurs à reconnaître certaines formes de violence masculine précoloniale, ainsi que l'utilité de les prendre en compte pour penser la lutte contre la violence envers les femmes (Snyder et al. 2015).

En somme, les travaux actuels sur les masculinités traditionnelles, qu'ils traitent d'acculturation (Amérique latine) ou d'imposition de formes coloniales (modèle anglo-saxon), privilégient une dimension analytique chronologique. Pour comprendre la masculinité nahua, il semble plus productif de considérer en un premier temps la dimension synchronique du modèle de Connell, de façon à bien saisir l'interaction simultanée de plusieurs masculinités au sein d'une même société. Dans une étude récente, celle-ci montre comment les masculinités colonisatrices – le Mexique étant un exemple classique – relèvent d'un ordre de genre qui est indissociable de la violence.

Atteindre l'hégémonie requiert alors certaines stratégies et « le colonialisme est une scène qui accueille des projets collectifs multiples, de la part des colonisés comme des colonisateurs », projets dont la violence est souvent partie prenante (Connell 2015, 5). Je présenterai donc dans ce qui suit l'état actuel des « projets » que sont le machisme et la configuration des masculinités nahuas (tensions entre masculinité normative et machismo). Ceci ne signifie pas que le machisme d'origine coloniale soit le seul facteur expliquant la violence contre les femmes au Mexique. Celle-ci est le propre de tout système patriarcal, colonial ou non, et la violence contre les femmes autochtones celui de toute société coloniale. Mais le machisme est un facteur prépondérant dans la configuration mexicaine de la violence et, puisque tant les Nahuas que les féministes mexicaines l'ont reconnu comme tel, je me concentrerai ici sur cette masculinité. Pour la clarté de l'exposé, j'utiliserai les termes « machisme » pour désigner la masculinité mestiza et machismo pour la version nahua.

### **Le machisme: un concept mouvant et multiforme**

Le machisme, tel qu'on le connaît dans le Mexique mestizo, trouve son origine dans les masculinités hégémoniques des régions circum-méditerranéennes, plus particulièrement de l'Espagne. Comme le souligne Fuller (1998), à partir des cas de l'Andalousie et de la Grèce, cette masculinité méditerranéenne se caractérise par un comportement de séduction et d'agression, liée au concept d'honneur: l'homme doit démontrer sa capacité à séduire les femmes, tout en défendant son honneur et celui de sa famille, qui dépend du comportement sexuel des femmes sous son autorité (sœurs, filles, épouse, etc.). Selon Taggart (1997), ce comportement masculin de séduction s'oppose donc à celui des femmes en général, qui doivent rester chastes. De sorte que l'honneur de la femme – sa « pudeur » (Abu-Lughod 1986) – entre en contradiction avec l'honneur de l'homme. Cette situation génère de fortes tensions entre les hommes et entre les sexes. Cependant, cette masculinité circum-méditerranéenne suit un processus de transformation lié à l'âge et au statut social de l'individu (Fuller 1998). Dans sa jeunesse, on attend de l'homme qu'il suive un modèle extrême où l'agression, la violence, la consommation d'alcool, le jeu et la séduction prédominent. Une fois marié, la principale responsabilité de l'homme devient la protection de sa famille, et les comportements d'agression et de séduction, tout en restant présents, cèdent le pas au rôle de père responsable et pourvoyeur. Finalement, l'homme âgé se doit d'être un sage dont on recherche les conseils. Cette présentation un peu schématique du machisme circum-méditerranéen demanderait bien sûr

à être nuancée, mais elle sera suffisante ici pour aborder les versions mexicaine et nahua de cette masculinité.

Importé avec la conquête, le machisme tel qu'il s'est développé au Mexique se différencie néanmoins de son homologue circum-méditerranéen en certains aspects.<sup>8</sup> Le machisme mexicain se rapproche principalement du modèle propre à la jeunesse, c'est-à-dire agression-séduction-alcool et relègue au second plan celui de la paternité responsable. Ainsi, les résidants d'un quartier populaire de Mexico, dans les années 1990, s'accordent sur une définition des pratiques machistes (sans toutefois s'entendre sur la valeur à leur attribuer): elles consistent principalement en l'abus physique envers les femmes, particulièrement l'épouse, et à avoir des enfants de plusieurs femmes sans subvenir à leurs besoins (Gutmann 1996). Selon l'hypothèse bien connue d'Octavio Paz (1959), c'est le mépris envers la femme autochtone abusée qui, en une sorte de reproduction intergénérationnelle de la violence associée au couple primordial, empêche l'homme de se constituer en père responsable de l'enfant métis. Le machisme mexicain serait donc ancré dans l'histoire coloniale, à l'intersection des hiérarchies de genre et d'ethnie; puis il s'est consolidé au cours de l'histoire comme représentation hégémonique, en ce que Connell nomme des « stratégies ». Ainsi, à partir de la révolution de 1910, l'identité masculine nationale – et mestiza (voir note 4) – se serait construite à partir du « guerrier » qui a mené à bien cette révolution d'une grande violence. Contrairement, la représentation du machisme est également tributaire du cinéma de l'âge d'or mexicain (1930–1960), qui magnifie la figure du père de famille responsable et aimant, quoique soucieux de son honneur (Gutmann 1996).

Cette masculinité hégémonique s'est également construite en opposition à la représentation de la masculinité marginalisée de l'homme autochtone, allant jusqu'à lui nier, on l'a vu, toute forme de réelle masculinité et le reléguant du côté de la faiblesse, de la puérilité et du féminin.<sup>9</sup> Selon Lomnitz-Adler (1992, 171), pour le *ranchero* (mestizo en milieu rural) l'« indien » est un être d'une autre nature, racialement inférieur, un enfant qui doit être dominé. Cette image de l'Autochtone pusillanime et obéissant (*indio manso*), se retrouve également, de façon à peine dissimulée, dans les pamphlets gouvernementaux destinés à attirer des maquiladoras étrangères dans l'État du Yucatan (Labrecque 2005a).<sup>10</sup> Ces pamphlets décrivent le travailleur yucatèque (homme ou femme, avec référence iconographique à son origine autochtone) comme docile, habile et peu coûteux, soit des « qualités » considérées comme féminines. Une représentation que les hommes yucatèques concernés considèrent dégradante.

La masculinité mexicaine hégémonique est présente en profond changement, grâce entre autres aux lois fédérales pour l'égalité des sexes et contre la violence, promulguées en 2006 et 2007, sans que de ce processus n'émerge encore une nouvelle masculinité hégémonique identifiable. Le machisme est en perte continue de prestige chez les hommes, principalement chez les jeunes, mais une enquête menée en 2007 (ENVINOV 2008) sur la violence chez les jeunes couples montre que les pratiques de violence physique et d'abus sont loin d'être éradiquées chez les jeunes hommes. Selon l'enquête nationale sur les relations familiales (ENDIREH) menée en 2016 auprès des femmes,<sup>11</sup> si les principes associés au machisme semblent en net recul de façon générale, et plus encore chez les jeunes, les femmes rurales tendent à les accepter en plus grand nombre. L'État de Guerrero en particulier, largement rural (42%) et non-autochtone (85%), premier au pays pour l'indice de marginalisation en 2015<sup>12</sup> et dans les premiers pour le taux de féminicide depuis 1985 (Echarri Cánovas 2016, 14–156), est encore, selon les résultats de l'enquête ENDIREH, profondément ancré dans les pratiques machistes.

### **Masculinité nahua hégémonique, machismo et machisme**

Dans la communauté nahua, l'ensemble des comportements masculins compris sous le terme machismo, tous contraires au bien vivre, s'apparente au machisme tout en s'en différenciant tant en termes de contenu que de valeur. Il ne m'est pas possible de savoir si le terme même de machismo a été introduit récemment, par exemple lors de réunions d'information réunissant les femmes qui reçoivent de l'aide gouvernementale à travers le programme Prospera. Ce qui est sûr, c'est que la reconnaissance de l'ensemble des comportements que recouvre le terme est ancienne, puisque cet ensemble apparaît, comme on le verra, dans des récits traditionnels où il est articulé de façon étroite et cohérente avec divers aspects du bien vivre. Les traits considérés dans la définition nahua du machismo sont les suivants: alcoolisme, violence physique et verbale envers l'épouse et les enfants, jalousie excessive, irresponsabilité (en particulier, ne pas travailler), le fait de fréquenter plusieurs femmes et, de façon moins marquée, le goût pour les jeux de hasard et les fêtes.<sup>13</sup> Se comporter ainsi, c'est être « mauvais » (xkualli o malotik) et « fou » (lokotik), et si l'homme est violent continuellement et même sobre, c'est-à-dire avec toute sa conscience, il est dit « conflictuel / cruel / dangereux » (tlauelle). Il est aussi orgueilleux (noueymati) comme un mestizo, entre autres parce qu'il croit qu'il vaut plus que son épouse et ne respecte pas la relation de réciprocité entre les sexes, basée sur le travail de même

valeur. Enfin, l'homme violent n'est pas un adulte accompli et il est plutôt considéré comme un enfant: comme lui, il se « fâche » (kualani) continuellement et sans raison valable. La version nahua du machismo fait donc l'économie des contradictions inhérentes au machisme mestizo pour n'en conserver que les aspects qui paraissent les plus négatifs. Être pourvoyeur et responsable est ainsi attribué par les Nahuas à leur propre masculinité hégémonique et ne fait pas partie de la définition locale du machismo.

La masculinité nahua normative et le machisme mestizo de l'État de Guerrero sont bien des masculinités hégémoniques patriarcales, qui préconisent toutes deux la supériorité masculine et le contrôle du comportement des femmes. Mais au-delà des ressemblances entre masculinités hégémoniques, il est important d'en souligner les formes distinctes en contexte local (communauté ethnographique) et régional. Car dans toute stratégie de changement et de lutte contre la violence en contexte postcolonial, il est essentiel, d'une part, de valoriser la masculinité hégémonique locale pour promouvoir l'auto-estime face à la discrimination et d'autre part, de prendre en compte les savoirs autochtones sur la masculinité, entre autres pour éviter l'imposition de programmes inadaptés (Connell et Messerschmidt 2005, 849–851 ; Connell 2015, 13).

Et les contrastes sont ici nombreux: je m'en tiendrai à la question de la violence. Comme le souligne Taggart (1997), dans le complexe d'origine circum-méditerranéenne, les sexes s'opposent, tandis que dans la cosmovision et la société nahua, ils se complètent par la réciprocité fondée sur la dualité cosmique. Dans le machisme mestizo, l'homme n'a pas à se justifier de sa violence et de sa consommation d'alcool. Dans l'Alto Balsas, l'homme nahua violent doit lui se justifier: il tente donc de le faire en prenant prétexte d'un supposé bris de réciprocité de la part de l'épouse (qui permet la violence légitime). Comme l'explique Estrella, l'homme tlauelle insulte et frappe sa femme parce qu'elle n'a préparé qu'un pauvre repas qu'il juge indigne de lui: « il veut manger de la viande [comme un mestizo], même s'il passe son temps à boire, mais où donc son épouse trouverait l'argent nécessaire? ». La faute du tlauelle est double car d'une part, il ne remplit pas son rôle de pourvoyeur et d'autre part, il accuse à tort son épouse. Cette tactique masculine d'accusation est décriée par toutes. Ainsi, Delfina à propos de son gendre: « Ce “mauvais” dit que [ma fille] ne lui prépare pas à manger, mais il l'a séduite à 13 ans, comment saurait-elle cuisiner? ».

C'est pourquoi les femmes insistent sur ce qu'est la véritable réciprocité et un rapport équilibré à la consommation d'alcool. Estrella souligne comment l'homme bon, même en état d'ébriété, aime et respecte son épouse:

« Il s'assoit, il attend [patiemment qu'elle ait terminé de préparer] son repas, il ne lui fait rien [de mal] ». En retour, son épouse « qui l'aime, va le chercher [là où il boit, souvent par obligation rituelle] pour le ramener à la maison ». Lorsqu'une mère discipline (verbalement et physiquement) son fils qui a été violent en état d'ébriété, elle fait aussi référence à son manque de jugement (tlamachistli) et de compréhension de la réciprocité. Lucia (dans la cinquantaine), comme bien d'autres, tance ainsi son fils: « Ton épouse ne t'a pas commandé d'aller boire, que je sache! Et toi, tu viens la frapper » [i.e. ton épouse te commande d'aller travailler: c'est toi le fautif, pas elle]. La masculinité hégémonique nahua demande donc de l'homme un contrôle continu de toute forme d'agressivité et de sa consommation d'alcool. C'est pourquoi l'agressivité, qualité de la masculinité machiste, est ici au contraire associée à l'irresponsabilité et à la puérité.

C'est cet ordre de genre basé sur la réciprocité (et la dualité) que Segato (2011, 25) nomme « patriarcat de basse intensité » et qu'il est important, dans une perspective féministe et décoloniale, de distinguer du patriarcat basé sur la violence imposé par la colonisation. Car l'homme violent sait que son prétexte est fallacieux et pour maintenir son machismo, il lui faut être implicitement « complice » de l'hégémonie mestiza, encore bien présente dans le Guerrero mestizo et rural. En s'appuyant sur le prestige de la culture dominante, il en reçoit certains dividendes patriarcaux: c'est ce qui lui permet d'affirmer qu'il est dans son droit, malgré la réprobation sociale dont il fait l'objet.<sup>14</sup> Les femmes, cependant, ne reçoivent aucun dividende de cet état de fait. Elles sont donc les plus catégoriques dans la dépréciation et la délégitimation du machismo, d'une part parce qu'elles sont les premières à en souffrir, d'autre part parce qu'elles sont considérées les « gardiennes de la tradition » et les principales éducatrices des jeunes. On voit donc qu'il est essentiel de prendre en considération leur point de vue.

### **Une double masculinité à « valence différentielle »**

Prendre en compte les savoirs autochtones sur la masculinité demande également à les replacer dans l'ensemble plus large des représentations culturelles et c'est ici que l'expérience de l'anthropologie structurale devient particulièrement utile. En effet, l'opposition masculinité hégémonique-machismo (ou « homme bon » et « homme mauvais ») est une binarité conceptuelle qui permet de classer des individus en regard de la violence intrafamiliale et non à partir d'une identité sexuelle, ethnique ou de classe. C'est certainement Françoise Héritier qui a montré le plus clairement comment la représentation des sexes sous forme binaire est liée à un système de valeur

qui sous-tend les rapports de pouvoir. Ce qu'elle nomme la « valence différentielle des sexes », c'est l'attribution à chaque sexe de qualités et de symboles (par exemple, puérité et adultat) qui peuvent s'intervertir d'une société à l'autre, mais qui sont dotés d'une valeur dont le pôle négatif serait systématiquement associé au féminin, fondant ainsi la domination masculine (Héritier 1996, 15–29). Pourtant, la valence différentielle m'apparaît d'autant plus productive qu'on peut la détacher de l'idée d'une domination masculine universelle (loin de faire consensus aujourd'hui), pour la concevoir plutôt en termes d'hégémonie et de contre-hégémonies. C'est-à-dire que des groupes subordonnés – les femmes bien sûr, mais aussi les hommes en contexte de colonisation – peuvent subvertir cette valence dans un contre-discours et des pratiques qui sont en soi une forme locale de résistance culturelle (voir Abu-Lughod 1986 ; Ortner 1990 ; Raby 2012a) ; une résistance qui pourrait, par ailleurs, être porteuse de changement (Connell 2015). C'est très exactement ce que font les Nahuas, dans ce qu'on pourrait appeler leur « valence différentielle des masculinités »: la puérité, qualité négative qui est attribuée à leur masculinité par le colonisateur, devient pour eux associée à celle de ce colonisateur, qu'elle soit incarnée par les mestizos ou par des hommes nahuas qui se comportent comme eux.

Comme toute valence différentielle, celle-ci apparaît très clairement dans certains récits traditionnels, contés tant par les hommes que par les femmes nahuas. L'homme responsable, pourvoyeur, respectueux de la femme et ayant confiance en elle est récompensé, tandis que l'homme violent, orgueilleux ou adultère est puni de mort par Dieu ou des esprits, dans certains cas féminins. Dans ces récits, l'homme soucieux du bien vivre respecte les entités associées au féminin, comme l'esprit de la rivière et celui du maïs, en accord avec la complémentarité des sexes et la dualité cosmologique.<sup>15</sup> L'homme mauvais, quant à lui, gaspille ou monnaie ces ressources, un comportement qui est associé dans les récits au manque de respect et à la violence envers les femmes. Un autre récit est plus explicite encore sur la dimension ethnique de l'opposition des masculinités. Il montre comment le futur saint patron de la communauté aimait les fêtes, l'alcool, les corridas et séduire les femmes, jusqu'à ce qu'il s'aperçoive que son propre frère, le diable, profitait de ces comportements masculins pour encourager les conflits et l'agressivité entre hommes. Sa prise de conscience le mène à sauver ses « enfants », les hommes nahuas, de cette emprise, et après un violent combat où il triomphe de son frère, il change son propre comportement et entre dans l'église du village où il se transforme en saint patron. Ce récit fondateur montre clairement l'existence de deux masculinités (incarnées par le Diable et le saint patron),

et le profond enracinement des comportements associés au machismo, mais également la nécessité et la possibilité de les dépasser. Et puisque le Diable est, dans la cosmologie de l'Alto Balsas, représenté comme un riche mestizo (maître de l'argent et du monde souterrain), le récit souligne la nature à la fois coloniale, non-nahua et amoralité du machismo – les hommes « riches » sont d'ailleurs réputés être plus violents.<sup>16</sup> Il fonde ainsi la valence différentielle des masculinités, en attribuant une valeur négative aux éléments associés à ce pôle: agressivité, alcoolisme, consumérisme, irrespect de l'environnement, etc.

Pourtant, ce pôle négatif est également intégré, puisque comme dans toute opposition binaire, il ne peut se penser sans son contraire. Lévi-Strauss, dans une rare étude sur la pensée autochtone mésoaméricaine préhispanique, montre comment celle-ci, contrairement à la pensée occidentale, possède d'emblée un espace pour intégrer l'Autre – une réflexion qui coïncide avec la réflexion actuelle sur les principes d'inclusivité et d'hospitalité dans les sociétés autochtones. Cet espace, pour les Aztèques, est symbolisé par des jumeaux divins masculins opposés, dont l'un (le plus positif, bien que Lévi-Strauss ne considère pas cette valence), Quetzalcoatl, au retour en terre mexicaine annoncé, fut brièvement associé au conquérant (Lévi-Strauss 1991). Dans la communauté actuelle, ces jumeaux cosmiques sont le saint patron, père de la communauté et le Diable. Cinq cents ans après la Conquête, cet Autre est donc diabolisé (en une inversion historique de la valence) mais intégré comme une force pérenne. La pensée autochtone a ainsi « nahuatisé » le machisme comme masculinité de l'Autre. Cette capacité inclusive se traduit par une tolérance que l'on retrouve à l'œuvre dans tous les domaines de la vie nahua. Ainsi, si la tolérance envers une masculinité violente comme le machismo pose des défis énormes, il reste qu'il n'y a pas de masculinité « expulsée », comme le préconise le modèle de Connell pour la société occidentale.<sup>17</sup>

Les caractéristiques contemporaines de la double masculinité nahua seraient donc issues de la pensée préhispanique et des transformations coloniales. Peut-être peut-on se risquer maintenant, malgré le caractère conjectural que prend ici une telle reconstruction historique, à une analyse de l'influence de la colonisation sur la relation entre masculinité hégémonique nahua et violence.

### **La violence légitime de l'époux, un héritage colonial?**

Une opposition entre comportements bons et mauvais chez les hommes (comme chez les femmes) nahuas, se retrouve dans les codex préhispaniques et les descriptions coloniales de la société nahua préhispanique. Selon le Codex de Florence (Sahagún 2012, Livre X), rédigé

au XVI<sup>e</sup> siècle en versions nahuatl et espagnole, sous la direction du moine franciscain Bernardino de Sahagún, l'homme « bon » est travailleur, vaillant (bon guerrier, paysan ou prêtre), un coordonnateur efficace du travail des autres (dans le domaine familial et social), chargé de la discipline, mais aussi un être aimé et aimant, respectueux des femmes (ou tout au moins des femmes mariées).<sup>18</sup> Quant aux caractéristiques des hommes « mauvais », leur ressemblance avec le machisme est d'emblée frappante. Ils sont décrits comme joueurs, buveurs, excessivement jaloux, libidineux, orgueilleux, agressifs, irresponsables, paresseux ou encore sorciers malveillants. On disait d'eux qu'ils « erraient en vain comme un animal sauvage », c'est-à-dire qu'ils étaient considérés comme des êtres qui ne participent pas entièrement au social, comme le fait l'idée actuelle de puérilité et l'association avec le diable.

Si par la suite la société nahua coloniale a amalgamé le machisme, masculinité hégémonique de la société colonisatrice, avec ses propres comportements masculins réprouvés, c'est aussi parce que les enseignements de l'Église catholique abondaient en ce sens. Pour nuancer la notion quelque peu monolithique de masculinité hégémonique, Connell et Messerschmidt (2005) ont souligné l'importance de distinguer différents secteurs d'influence parfois contradictoires – comme le sont ici l'Église et la tradition circum-méditerranéenne. On peut penser que suite à l'évangélisation, grosso modo, les caractéristiques préhispaniques « mauvaises » sont devenues des « péchés », tandis que les « bonnes » étaient retenues dans la nouvelle masculinité hégémonique nahua. Du moins, celles qui coïncidaient avec la morale chrétienne et les impératifs colonisateurs, ce qui excluait les valeurs guerrières et la prêtrise, si importantes pour les Aztèques. Du côté des péchés, l'alcoolisme et le concubinage, en particulier, ont été fustigés dans d'innombrables exemples, ces récits moraux servant d'exemples pour l'évangélisation – mais le concubinage était aussi associé à la polygamie des élites préhispaniques (Dehouve 2004). Aujourd'hui, l'association du machismo avec le péché – comme le montre bien son lien avec le Diable – explique que cette forme de masculinité se conçoit, pour de nombreux hommes nahuas, comme une tentation constante.

Cependant, il y a tout au moins une caractéristique du machisme (partagée, en fait, par de nombreuses sociétés européennes) qui s'est sans doute transférée à la masculinité nahua hégémonique: c'est l'usage de la violence légitime en tant que prérogative de l'époux. En effet, le droit de l'époux à châtier sa femme de façon « modérée » et « raisonnable » était une extension de la patria potestas, par coutume ou par loi, dans de nombreux pays occidentaux et leurs colonies. Dans le Bas-Canada, par exemple, le droit du mari à châtier son



épouse disparaît du Code Civil avec la réforme de 1866, mais continue à être exercé dans la vie quotidienne et pris en compte dans les procès pour violence conjugale jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Cliche 1995, 19–25). Las Siete Partidas (1988), compilation de lois espagnoles du XV<sup>e</sup> siècle en vigueur dans les colonies, ne mentionne pas directement un tel droit, mais stipule que la femme coupable d'adultère avec un homme juif ou « maure », « sera remise au pouvoir de son mari, pour qu'il la brûle, ou la libère, ou fasse d'elle ce que bon lui semblera » (Séptima partida, Titulo 25, ley 10, ma traduction; Titulo 24, ley 9). Selon Stern (1995), la prérogative du châtement « modéré » était communément utilisée par le mari en Nouvelle-Espagne au XVIII<sup>e</sup> siècle, et la flagellation en était la forme habituelle en milieu familial.

Un tel droit du mari n'apparaît pas dans la description des coutumes préhispaniques. Ainsi, le Codex Mendoza (Berdan et Rieff Anawalt 1992, vol. III, fol. 59–60), produit vers 1541, décrit de façon détaillée les châtements physiques des enfants, des adolescents et des adultes des deux sexes, mais ne mentionne pas de châtement de l'épouse par le mari. Les filles sont toujours punies par leur mère, jamais par le père, et les châtements réservés aux filles semblent en général un peu moins sévères que ceux des garçons. Dans un discours traditionnel des parents nobles à leur fille adolescente, rapporté par le Codex de Florence (Sahagún 2012, 93–103, Livre VI), le père avertit sa fille que si elle ne travaille pas bien, on pourra la réprimander dans sa belle-famille. Les protagonistes ne sont pas nommés, mais les interactions invoquées se situent entre membres de la génération supérieure, qui ont arrangé le mariage: critiques et invectives atteindront les parents dans le monde des morts et la jeune femme, sans ses parents, sera sans protection. Le père mentionne ainsi les réprimandes (teauiztli) envers la jeune épouse et utilise la métaphore binaire (ou difrasismo) « bâton, pierre », (cuahuïtl tetl), laquelle peut désigner soit les remontrances soit les châtements. La version espagnole mentionne les disputes, les malédictions et les réprimandes, et traduit la métaphore littéralement par « on te maltraitera, on te frappera avec un bâton » (maltratarte han, apalearte han; Sahagún 1979, vol. II, fol. 78v-79). Dans le Livre X pourtant, cette même métaphore est traduite par de simples « réprimandes » (reprensiones) que la « bonne belle-fille » doit souffrir avec patience (ibid., vol. III, fol. 6). La mention même de belle-fille (et non d'épouse) laisse entendre encore une fois que le droit disciplinaire était entre les mains de la génération supérieure. Enfin, en cas d'adultère (qui valait la peine de mort à l'épouse et à son amant), le mari qui se faisait justice lui-même était également puni de mort par les juges. Nulle part dans ces textes il n'est

fait mention d'un droit disciplinaire du mari, et lorsque les responsables de châtements envers l'épouse sont identifiables, il s'agit soit des beaux-parents (réprimandes principalement), soit de la justice.

On peut penser que cette violence « légitime » envers la femme mariée a probablement pris des formes typiquement européennes après la Conquête, devenant une prérogative de l'époux (même en cas d'adultère) et consistant principalement en flagellation à l'aide d'une corde. Et ce même si les beaux-parents, et en particulier la belle-mère, ont encore aujourd'hui un rôle important dans l'instigation ou le contrôle de la violence. Si tel était le cas, si la violence légitime du mari, dans sa forme actuelle, est un héritage colonial, elle peut alors être doublement combattue de l'intérieur: parce que la faire disparaître des us et coutumes devient un acte de décolonisation (sans pour autant idéaliser le passé), et parce que sa présence même montre que la tradition est par essence en perpétuelle transformation. En effet, comme un membre du Conseil des Anciens de la communauté (entièrement composé d'hommes) m'expliquait: « la coutume peut changer, mais il faut qu'il y ait consensus à l'assemblée communautaire ». Et il ajoute: « en général, l'assemblée suit l'avis des femmes ».

### **En conclusion: implications pour les femmes nahuas et leur lutte contre la violence**

Les nouvelles lois mexicaines contre la violence, mentionnées plus haut, abordent la question des femmes autochtones dans quelques articles. De façon générale, il s'agit d'« éduquer et surveiller » (pour paraphraser la célèbre formule de Foucault): éduquer les femmes sur leurs droits, surveiller que ceux-ci ne soient pas mis en péril par les coutumes ancestrales. En ce qui a trait aux programmes de lutte contre la violence des organisations non gouvernementales (et non autochtones), la masculinité autochtone y est traitée comme un frein aux droits des femmes, et devant être modifiée.

Ces mesures sont certes louables et indispensables, mais elles ne prennent pas en compte qu'il existe également des aspects de la masculinité autochtone normative qui peuvent être positifs et que, dans le cas de l'Alto Balsas tout au moins, la majorité des comportements de violence proviennent en fait d'une masculinité marginalisée et réprouvée, nommée machismo. Bien entendu, la confusion est explicable, puisque dans le discours même des Nahuas, il n'est pas toujours facile de distinguer les deux masculinités, dû à la tolérance ou au sentiment d'impuissance qui caractérise la relation au machismo. Il est également aisé de confondre violence légitime et illégitime.

Mais la confusion qu'opèrent les institutions et les programmes entre masculinité hégémonique (normative) et marginalisée (machismo) a des coûts élevés. D'une part, elle empêche l'implémentation de programmes réellement décolonisés. On ne peut en effet aborder les deux types de violence de la même façon. L'une, la « légitime », doit être éliminée grâce à une réflexion sur le dynamisme inhérent à la tradition et sa décolonisation. Les valeurs positives associées à la masculinité normative, comme la réciprocité, le respect et l'amour (évoqué par Euloquia) peuvent se repenser aujourd'hui en se conformant à l'égalité de genre. L'autre, la violence « illégitime », est terriblement résistante, car à la fois mimétisme de la culture mestiza prestigieuse, acceptation de ses dividendes et tentation de l'interdit, elle est « protégée » par des valeurs nahuas positives comme la tolérance et l'inclusivité. Mais elle peut être attaquée à partir d'arguments propres à la culture nahua, en particulier telle qu'elle est transmise par les femmes: c'est un abus, un comportement qui va à l'encontre des valeurs fondamentales d'amour et de respect propres au bien vivre. On pourrait également appuyer le rôle traditionnel de l'éducation parentale, des mères comme des pères, dans la construction d'une masculinité non violente chez les adolescents, et le rôle protecteur de la belle-mère.

D'autre part, cette confusion entre masculinité hégémonique et machismo favorise la reproduction des relations de pouvoir, puisqu'elle invisibilise les aspects positifs de la masculinité normative nahua, essentiels dans une vision décoloniale du changement. Pourtant, la masculinité hégémonique nahua est traitée comme si elle était entièrement néfaste et cause principale des problèmes de violence. Bien entendu, l'existence de la violence légitime permet en pratique négociations et abus. Éliminer ce droit coutumier est donc le premier pas nécessaire dans la lutte contre la violence, mais il faut reconnaître que sur le plan conceptuel, les Nahuas font un effort constant pour distinguer leur masculinité de celle qu'il considère étrangère (colonisatrice), fautive et violente, le machismo. Un traitement plus précis et adéquat des masculinités dans la lutte contre la violence permettrait d'aider les femmes nahuas, sans reproduire des relations de type colonial envers les hommes. C'est-à-dire travailler avec les hommes pour l'équité de genre et l'éradication de la violence, comme le désirent et le revendiquent depuis déjà plusieurs décennies les femmes autochtones organisées.

**Dominique Raby**, *Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán*. Courriel : [dominiqueraby@colmich.edu.mx](mailto:dominiqueraby@colmich.edu.mx).

## Notes

- 1 Cet article est la version actualisée et entièrement remaniée d'un texte publié en espagnol en 2015, « "Es que aquí hay mucho machismo". Representación de las masculinidades como modelo explicativo nahua de la violencia intrafamiliar en el Alto Balsas, Guerrero » [« "C'est qu'ici il y a beaucoup de machisme". Représentation des masculinités comme modèle explicatif nahua de la violence intrafamiliale dans la région de l'Alto Balsas, État de Guerrero »]. In C. Good Eshelman et D. Raby (dir.), 2015, *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas [Être Nahuas aujourd'hui. Regards anthropologiques sur les représentations, les concepts et les pratiques]*, p. 195-222. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- 2 Pour diverses raisons, les chiffres résultant des enquêtes et des recensements au Mexique sont sujets à caution et indiquent principalement des tendances.
- 3 Certaines préfèrent cependant adopter un féminisme plus « occidental » et considèrent que l'équité de genre ne peut être atteinte à partir des traditions autochtones, mais plutôt grâce aux nouvelles lois mexicaines contre la violence et le féminicide (voir plus loin). Par « tradition », j'entends ici l'ensemble dynamique des savoirs et des « us et coutumes » transmis intergénérationnellement, cette transmission donnant lieu à des négociations et à des transformations. Quant au bien vivre, il peut être défini (tant dans son acceptation pan-latino-américaine que dans ses déclinaisons locales) comme la conception d'un bien être collectif basé sur des relations d'entraide et de réciprocité, qui englobe des entités humaines, animales et environnementales.
- 4 Le terme mestizo (féminin: mestiza) renvoie à la représentation étatique du citoyen mexicain prototypique comme métis d'ascendance européenne et autochtone, depuis la révolution de 1910 jusqu'à l'amendement constitutionnel de 1992, qui redéfinit la nation comme pluriculturelle. Nahuatl désigne la langue et Nahua est le gentilece. Le Nahuatl, parlé par les anciens Aztèques, est aujourd'hui la langue autochtone comprenant le plus grand nombre de locuteurs au pays (1,7 millions selon le recensement de 2015). L'orthographe des mots en nahuatl varie selon qu'il s'agit de la variante contemporaine de l'État de Guerrero ou du nahuatl dit « classique » du XVI<sup>e</sup> siècle.
- 5 La communauté est considérée dans la région, qui en comprend une trentaine, comme peuplée mais « traditionnelle ». Les informations de cet article proviennent d'entrevues, ainsi que de conversations et de pratiques que j'ai pu observer dans la communauté où je travaille sur la tradition orale, les récits traditionnels et la violence intrafamiliale depuis maintenant plus de quinze ans — et où j'ai établi des liens à long terme avec plusieurs familles. J'ai enregistré 11 entrevues sur la violence intrafamiliale, en 2008, dont 9 en nahuatl, avec 9 femmes et 2 hommes de la communauté (une des femmes est d'une communauté voisine), et j'ai effectué 4 autres entrevues en 2011-2012 (en nahuatl, 4 femmes et 2 hommes, certaines en suivi d'analyse). J'ai également mené des entrevues sur le sujet en 2007 avec des leaders autochtones (2 hommes et 2 femmes, non cités ici). Toutes les citations de cet article ont été traduites du nahuatl, langue que je parle couramment, à partir

de transcriptions effectuées avec l'aide d'une assistante de la communauté. L'âge des informateurs (en comptant les commentaires et discussions informelles) varie entre 18 et environ 80 ans.

- 6 Sur ces questions et sur l'ensemble des « us et coutume » contre la violence, voir [Raby 2012b](#). J'emprunte la notion de violence « légitime » et « illégitime » à Walter Benjamin (2012), en l'adaptant à la violence intrafamiliale.
- 7 Connell n'est, certes, pas le seul à avoir adapté le concept d'hégémonie à l'étude du genre, suite à l'impasse dans laquelle se trouvait la réflexion féministe marxiste (voir [Ortner 1990](#)). Le transfert d'un concept lié à la dynamique des classes sociales vers l'étude du genre implique un certain nombre de problèmes et de distorsions que je ne discuterai pas ici pour des raisons d'espace.
- 8 Le terme « machisme » s'est imposé en premier lieu pour décrire la masculinité mexicaine, puis s'est étendu à l'ensemble de l'Amérique latine ([Fuller 1998](#): 258).
- 9 On peut observer aujourd'hui une certaine idéalisation, par exemple dans les mouvements néo-indiens, mais il s'agit plutôt de la représentation d'une masculinité préhispanique.
- 10 Les maquiladoras sont des « entreprises de corporations transnationales et nationales qui se consacrent principalement à l'assemblage de composantes importées de l'extérieur du pays et dont le produit fini ou semi-fini est destiné à l'exportation; elles bénéficient d'un régime d'exemptions fiscales qui leur permet d'importer des intrants sans payer d'impôts et d'exporter les produits en ne payant des droits que sur la valeur ajoutée dans le pays. » ([Labrecque 2005b](#): 5).
- 11 Résultats disponibles sur le site de l'enquête Encuesta Nacional, <http://www.beta.inegi.org.mx>
- 12 Chiffres disponibles sur le site de l'INEGI (Institut de statistique et de géographie), [www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx).
- 13 La sorcellerie malveillante, exercée tant par les hommes que par les femmes, ne fait pas partie de la définition nahua du machismo et je n'en discuterai donc pas ici.
- 14 Sans identifier de double masculinité, [Hokowhitu \(2015\)](#): 87) souligne également le dividende patriarcal de la masculinité maori d'influence coloniale, sorte d'imitation du colonisateur, dans le sens de [Bhabha \(1994\)](#).
- 15 Voir également [Taggart \(1997\)](#) et [Raby \(2018\)](#). Sur les récits qui traitent des rapports entre l'adultère féminin et la violence légitime, voir [Raby 2012a](#).
- 16 La représentation du non-Autochtone comme un être malveillant (diable, ou prédateur comme le coyote) qui peut être trompé ou vaincu n'est pas exclusive à la région (voir [Beaucage et Taller de Tradición Oral 2015](#)).
- 17 Il semble y avoir, dans la communauté de l'Alto Balsas où je travaille, une certaine tolérance envers l'homosexualité, tant masculine que féminine. Sur l'idée d'inclusivité sexuelle en Amérique du Nord voir l'étude classique de [Saladin d'Anglure \(1986\)](#) sur le « troisième sexe » ou encore le mouvement décolonial de revendication d'une identité bispirituelle (Two-Spirit). Pour un exemple de « troisième sexe » mexicain, voir [Mirandé 2016](#).
- 18 L'organisation en « bon » et « mauvais » (qualli, aqualli) personnages a été imposée par Sahagún, et recouvre des valeurs en général préhispaniques, parfois coloniales. Je m'en tiens ici aux valeurs attestées préhispaniques.

## Références

- Abu-Lughod, Lila, 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, University of California Press.
- Aguirre-Sulem, Evelyn Puga, 2015. « From Elders' Wisdom to Brave Migrants: Transformation and Conflict in the Performance of Indigenous Mexican Masculinities », *Men and Masculinities*, 18 (1): 30–54. <https://doi.org/10.1177/1097184X14555278>.
- Beaucage, Pierre et Taller de Tradición Oral, 2015. « Tlacuaches y coyotes en la Sierra Norte de Puebla: Las representaciones y el proceso social nahua » [« Sarigues et coyotes dans la Sierra Norte de Puebla: Les représentations et le procès social nahua »]. In C. Good Eshelman et D. Raby, (dir.), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas [Être Nahuas aujourd'hui. Regards anthropologiques sur les représentations, les concepts et les pratiques]*, p. 225–247. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Benjamin, Walter, [1921] 2012. *Critique de la violence*. Paris, Payot.
- Berdan, Frances F. et Patricia Rieff Anawalt, (dir.), 1992. *The Codex Mendoza*, 4 volumes, Édition en fac-similé, Berkeley, University of California Press.
- Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*. Londres, New York, Routledge.
- Cliche, Marie-Aimée, 1995. « Les procès en séparation de corps dans la région de Montréal, 1795–1879 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 49(1): 3–33. <https://doi.org/10.7202/305398ar>
- Connell, R. W., 1995. *Masculinities*. Berkeley, University of California Press.
- , 2015. « Hégémonie, masculinité, colonialité », *Genre, sexualité & société*, 13, Printemps 2015. <https://journals.openedition.org/gss/3429>
- Connell, R. W., et James W. Messerschmidt, 2005. « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », *Gender & Society*, 19 (6): 829–859. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>.
- Dehouve, Danièle, 2004. *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- Duarte Bastian, Ángela Ixkic, (dir.), 2007. *Memorias del encuentro taller. Compartiendo experiencias : Aportes y retos de las mujeres indígenas en las luchas de sus pueblos [Mémoires de la rencontre-atelier. Partage d'expériences: Apports et défis des femmes autochtones dans les luttes de leurs peuples]*. Mexico, CIESAS.
- Echarri Cánovas, Carlos Javier, 2016. *La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias 1985–2014 [La violence féminicide au Mexique, estimations et tendances 1985–2014]*. Mexico, SEGOB, INMUJERES et ONU Mujeres.
- ENDIREH, 2013. *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2011: Panorama de violencia contra las mujeres en los Estados Unidos Mexicanos [Enquête nationale sur la dynamique des relations dans les foyers 2011: Panorama de la violence contre les femmes dans les États Unis du Mexique]*. Mexico, INEGI.
- ENVINOV, 2008. *Encuesta Nacional de Violencia en las Relaciones de Noviazgo 2007: Resumen ejecutivo [Enquête nationale sur la violence dans les relations prémaritales 2007: Résumé analytique]*. Mexico, Instituto Mexicano de la Juventud.

- Fuller, Norma, 1998. « Reflexiones sobre el machismo en América Latina » [« Réflexions sur le machisme en Amérique latine »]. In T. Valdés et J. Olavarria, (dir.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina [Masculinités et équité des genres en Amérique latine]*, p. 258–266. Santiago, FLACSO-Chile.
- González Montes, Soledad et Rosario Valdez Santiago, 2008. « Violencia hacia las mujeres en ocho regiones indígenas de México: Notas metodológicas en torno a la Encuesta Nacional sobre Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI), 2007 » [« Violence envers les femmes dans huit régions autochtones du Mexique: Notes méthodologiques à propos de l'Enquête nationale sur la santé et les droits des femmes autochtones (ENSADEMI), 2007 »], *Estudios Sociológicos*, 26 (2) : 435–450.
- Good, Catharine, 2005. « “Trabajando juntos como uno”: Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona » [« “Travailler ensemble comme un seul”: Concepts nahuas de groupe domestique et de personne »]. In David Robichaux (dir.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas [Famille et parenté au Mexique et en Mésoamérique: regards anthropologiques]*, p. 275–294. Mexico, Universidad Iberoamericana.
- Gutmann, Matthew C., 1996. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley, University of California Press.
- Héritier, Françoise, 1996. *Masculin-féminin: La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.
- Hokowhitu, Brendan, 2008. « The Death of Koro Paka: “Traditional” Maori Patriarchy », *The Contemporary Pacific*, 20 (1): 115–41. <https://doi.org/10.1353/cp.2008.0000>.
- , 2015. « Taxonomies of Indigeneity: Indigenous Heterosexual Patriarchal Masculinity ». In R. A. Innes et K. Anderson, (dir.), *Indigenous Men and Masculinities: Legacies, Identities, Regeneration*, p. 80–95. Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Innes, Robert A. et Kim Anderson, 2015. « Introduction: Who’s Walking with Our brothers? ». In R. A. Innes et K. Anderson, (dir.), *Indigenous Men and Masculinities: Legacies, Identities, Regeneration*, p. 3–17. Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Labrecque, Marie France, 2005a. « Miradas feministas sobre algunas masculinidades en México: Los casos de Yucatán y de Ciudad Juárez » [« Regards féministes sur quelques masculinités au Mexique: Les cas du Yucatán et de Ciudad Juárez »]. In R. Andrieu Sanz et C. Mozo González (dir.), *Antropología feminista y/o del género: Legitimidad, poder y usos políticos [Anthropologie féministe et / ou de genre: Légitimité, pouvoir et usages politiques]*, p. 113–130. Sevilla, Fundación El Monte.
- , 2005b. *Être Maya et travailler dans une maquiladora. État, identité, genre et génération au Yucatan, Mexique*. Québec, Presses de l’Université Laval.
- Las Siete partidas*, 1988 [1491]. Edition en fac-similé, introduction de Gonzalo Martínéz Díez, Valladolid, Lex Nova.
- Lévi-Strauss, Claude, 1991. *Histoire de Lymx*. Paris, Plon.
- Lomnitz-Adler, Claudio, 1992. *Exits From the Labyrinth*. Berkeley, University of California.
- López Moya, Martín de la Cruz, 2010. *Hacerse Hombres Cabales: Masculinidad entre Tojolabales [Devenir un homme accompli. Masculinité chez les Tojolabals]*. Mexico, CIESAS.
- Magazine, Roger, 2004. « Both Husbands and Banda (Gang) Members: Conceptualizing Marital Conflict and Instability among Young Rural Migrants in Mexico City », *Men and Masculinities*, 7 (2) : 144–165. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1097184X03257521>.
- Mirandé, Alfredo, 2016. « Hombres Mujeres: An Indigenous Third Gender », *Men and Masculinities*, 19 (4): 384–409. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1097184X15602746>
- Mohanty, Chandra Talpade, 2003. « “Under Western Eyes” Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles », *Signs*, 28 (2): 499–535. <https://doi.org/10.1086/342914>.
- Morgensen, Scott L., 2015. « Cutting to the Roots of Colonial Masculinity ». In R. A. Innes et K. Anderson (dir.), *Indigenous Men and Masculinities: Legacies, Identities, Regeneration*, p. 38–61. Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Núñez Noriega, Guillermo, 2011. « Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: Una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología » [« Hommes autochtones, diversité sexuelle et vulnérabilité au VIH-sida: Une exploration sur les difficultés académiques dans l’étude d’un thème émergent en anthropologie »], *Desacatos*, 35 : 13–28. <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/318>.
- Ortner, Sherry B., 1990. « Gender Hegemonies », *Cultural Critique*, 14: 35–80. <https://doi.org/10.2307/1354292>.
- Paz, Octavio, [1950] 1959. *Le labyrinthe de la solitude*. Paris, Fayard.
- Raby, Dominique, 2012a. « Sur les ailes du vautour. Genre, violence et “résistance” dans un récit nahua de voyage à Chiknâujtipan, le monde des morts (Mexique) », *Journal de la Société des Américanistes*, 98 (2): 167–197.
- , 2012b. « “No dejes que te anden abusando”. Costumbres y prácticas nahuas contra la violencia intrafamiliar » [« “Ne permets pas qu’on abuse de toi”. Coutumes et pratiques nahuas contre la violence intrafamiliale »], *Estudios Sociológicos XXX (88)*: 199–231.
- , 2015. « “Es que aquí hay mucho machismo” Representación de las masculinidades como modelo explicativo nahua de la violencia intrafamiliar en el Alto Balsas, Guerrero » [« “C’est qu’ici il y a beaucoup de machisme”. Représentation des masculinités comme modèle explicatif nahua de la violence intrafamiliale dans la région de l’Alto Balsas, État de Guerrero »]. In C. Good Eshelman et D. Raby, (dir.), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas [Être Nahuas aujourd’hui. Regards anthropologiques sur les représentations, les concepts et les pratiques]*, p. 195–222. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- , 2018. « Nuestra Madre sufre y llora. Violencia intrafamiliar y Buen Vivir desde la relación con el maíz en una comunidad nahua de Guerrero, México » [« Notre Mère souffre et pleure. Violence intrafamiliale et Buen Vivir en regard de la relation avec le maïs dans une communauté nahua de l’État de Guerrero, Mexique »], *Relaciones*

- Estudios de Historia y Sociedad* 39 (155). <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v39i155.288>. <http://www.revistarelaciones.com/index.php/relaciones/article/view/REHS15503>.
- Ramírez Sánchez, David Francisco, Servando Gutiérrez Ramírez, Clara Elena Valladares Sánchez et Adriana Gutiérrez Ramírez, 2016. « Referentes masculinos y opiniones acerca de la paternidad en jóvenes indígenas y no indígenas de la región Otomí-Tepehua, Hidalgo—México: ¿ Reconfigurando un modelo hegemónico ? » [« Modèles masculins et opinions sur la paternité des jeunes autochtones et non autochtones de la région Otomí-Tepehua, Hidalgo—Mexique: Reconfiguration d'un modèle hégémonique ? »]. Actes de congrès de la Asociación Latinoamericana de Sociología 2015 [Association latino-américaine de sociologie 2015], San José, Costa Rica, Grupo de Trabajo-21 [Groupe de travail-21], <http://sociologia-alas.org/congreso-xxx/ponencias/>
- Sahagún, Fray Bernardino de, 1979. *Códice florentino* [Codex de Florence]. Édition en fac-similé, Mexico, Secretaría de Gobernación.
- , 2012. *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, translated from the Aztec into English with notes by Arthur J.O. Anderson & C. E. Dibble, 12 volumes, Salt Lake City, University of Utah Press.
- Said, Edward W., 1979. *Orientalism*. New York, Vintage Books.
- Saladin d'Anglure, Bernard, 1986. « Du fœtus au chamane: La construction d'un "troisième sexe" inuit », *Études Inuit Studies*, 10(1-2) : 25–113.
- Segato, Rita Laura, 2011. « Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial » [« Genre et colonialité: à la recherche de clés de lecture et d'un vocabulaire stratégique décolonial »]. In K. Bidaseca et V. Vazquez Laba, (dir.), *Feminismos y poscolonialidad* [Féminismes et Post-colonialité], p. 11–40. Buenos Aires, Godot.
- Sieder, Rachel et Morna Macleod, 2009. « Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala » [« Genre, droit et cosmovision maya au Guatemala »], *Desacatos*, 31 : 51–72. <https://doi.org/10.7202/1040974ar>.
- Snyder, Emily, Val Napoleon et John Borrows, 2015. « Gender and Violence: Drawing on Indigenous Legal Resources », *UBC Law Review*, 48 (2) : 593–654.
- Speed, Shannon, R. Aída Hernández Castillo et Lynn M. Stephen, 2006. *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin, University of Texas Press.
- Stern, Steve J., 1995. *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Taggart, James M., 1997. *The Bears and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*. Austin, University of Texas Press.