

Université de Montréal

Organisations sociales indiennes, « médiateurs culturels »
et processus identitaires : le cas de la *Maya Vinic* et de *Las Abejas*

Par
Marie-Noëlle Roy
Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Sciences (M. Sc.)
en Anthropologie

Avril 2005

©, Marie-Noëlle Roy, 2005



GN

4

U54

2005.

V.038

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Organisations sociales indiennes, « médiateurs culturels »
et processus identitaires : le cas de la *Maya Vinic* et de *Las Abejas*

présenté par :

Marie-Noëlle Roy

a été évalué par :

Pierre Beucage
Marie-Pierre Bousquet
Jorge Pantaleón

Sommaire

Ce mémoire de maîtrise porte sur la formation et la fragmentation organisationnelle de deux mouvements amérindiens mexicains modernes, *Las Abejas* et *Maya Vinic*, ainsi que sur les processus identitaires des autochtones composant ces mouvements. Au cours de ce travail, je tente de démontrer, à l'aide de ces cas concrets, comment les discours identitaires officiels des mouvements modernes ne correspondent pas forcément aux identités des autochtones composant ces mouvements. Premièrement, je veux montrer que les processus identitaires des Amérindiens sont beaucoup plus complexes que ce que laissent présager les discours « indianistes ». De fait, diverses influences externes influencent les identités en formation entraînant de nos jours des identités de plus en plus multiformes et non plus, comme l'annonce Batalla (1987), une même identité indienne « profonde ». Deuxièmement, les ruptures entre les discours identitaires des organisations et les discours réels des Amérindiens vont me permettre de mettre en question le rôle de l'Église progressiste (de la théologie de la libération) au sein des mouvements autochtones. Cet acteur externe, qui semble à certains simplement une « aide » pour les autochtones (par ex. Norget, 1997, 2001), révèle, dans mon analyse de cas, qu'il possède un pouvoir idéologique qui semble s'exprimer depuis longtemps dans la région. Troisièmement, les relations de pouvoir qu'alimente cette Église vont m'amener à remettre en question l'identité promulguée par les discours identitaires amérindiens. Cette identité semble dès lors se dessiner comme une « ré-invention de la tradition » par l'Église progressiste afin de canaliser une partie du nouveau mouvement autochtone dans ses propres objectifs institutionnels. Bref, l'analyse et la perception de plusieurs penseurs néo-marxistes et post-colonialistes seront ici remises en question.

Les discours de l'organisation civile *Las Abejas* et de la coopérative *Maya Vinic* s'insèrent dans le mouvement qui prend désormais le nom du « nouveau mouvement autochtone » dans lequel les acteurs tiennent des discours indianistes. Dans ce mémoire, j'ai tenté de dégager les discours officiels des organisations étudiées, mais aussi les discours des membres des mouvements, militants ou pas. À partir des entrevues et des observations effectuées au cours de mon terrain au Chiapas, j'ai ensuite fait une analyse

qualitative en essayant de voir les points communs et les ruptures entre les divers niveaux de discours. Les contradictions et les ruptures se dessinant peu à peu entre les discours officiels et informels ont permis de constater que bien qu'à première vue, les membres des deux mouvements du Chiapas semblaient confirmer ce que Tavanti (2003) dénomme une « identité synchrétique de résistance », l'analyse plus poussée a plutôt permis de confirmer l'imposition d'une telle identité. En effet, on constate que les points communs perceptibles particulièrement dans les discours des autochtones dans la Pastorale autochtone et dans *Las Abejas* deviennent beaucoup moins nombreux lorsqu'on interroge des Amérindiens avec des responsabilités moindres ou inexistantes dans ces organisations. À l'extrême, on retrouve des autochtones avec des discours complètement à l'opposé et critiquant même les discours identitaires de *Las Abejas*.

Les ruptures avec les discours officiels de Las Abejas sont apparents dans la deuxième organisation, *Maya Vinic*, qui dès sa troisième étape de formation, prend une tangente différente de la ligne tracée par la Pastorale. Avec son option productiviste, *Maya Vinic* permet à plusieurs autochtones déjà fatigués de lutter politiquement depuis dix ans, sans résultats concrets, d'opter pour un développement plus individuel et plus économique. Le discours militant identitaire est dès lors abandonné par plusieurs amérindiens au profit d'un discours plus modéré qui permet le dialogue politique. Enfin, la troisième étape de transition consiste en une modernisation par mobilité sociale ascendante où les gens ont la possibilité d'opter pour un mode de vie de plus en plus éloigné de la vie paysanne. Dans les discours de telles personnes, la lutte politique perd progressivement son sens puisqu'on parle encore de situation de survie des membres. Tranchant avec les analyses de plusieurs intellectuels militants qui s'intéressent au Chiapas et qui considèrent le nouveau mouvement autochtone comme une sphère où s'active la résistance, mon analyse permet plutôt de questionner le rôle que détient l'Église progressiste auprès des autochtones mexicains tout en remettant en perspective le rôle des intellectuels-militants qui, souvent aveuglés par leurs idéaux, ne réussissent pas à donner une image valable des identités et des luttes en cours.

Mots clés : Ethnologie, Coopératives; Indianisme; Commerce équitable; Mexique, Tzotzils; Théologie de la libération.

Abstract

This thesis is about the organisational formation and fragmentation of two modern Mexican Indian movements, *Las Abejas* and *Maya Vinic*, as well as the identity processes of the natives composing those movements. Throughout this paper, I will demonstrate, with a case study, how the Indian identity discourses of the modern movements do not really correspond to the identities of the natives forming those organizations. First, I want to demonstrate that the identity processes of the Chiapas Maya Indians are a lot more complicated than what is shown in the « indianist » discourses. In fact, many external influences have impacts on the identities in formation, creating, today, multiform identities and no longer, as Batalla (1987) announced it, one “deep” Indian identity. Second, the ruptures between the organization’s official identity discourses and the grassroots’ discourses will allow me to question the role of the progressive Church (of liberation theology) within the Indian movements. That external actor which seems of some help to indigenous peoples for Norget (1997, 2001), reveals, in my case study, an ideological power that has expressed itself for a long time in the region. Third, the power relations fed by this Church will allow me to re-question the identities promulgated by the Indian identity discourses. In fact, those identities seem to be a re-invention of the progressive Church in order to channel part of this new native movement for their own institutional benefits. Thus, the analysis and the perception of many neo-Marxist and post-Colonialist thinkers will be questioned here.

The discourses of the civil organization *Las Abejas* and the co-operative *Maya Vinic* fit in the movement that now bears the name of the « new indigenous movement » in which the actors use « indianist » discourses. In this thesis, I try to show the official discourses of the organizations studied, but also the discourses of the members of the movements, having leading roles or not in the organizations. With the different discourses gathered throughout fieldwork in Chiapas, I did a qualitative analysis trying to see the common points and ruptures between those discourses. The contradictions and ruptures that slowly appear between the official and informal discourses show that, even though at first sight the members of the two Chiapas’ movements confirm what Tavanti

(2003) names a « syncretic identity of resistance », the profound analysis rather confirms the imposition of this identity. In fact, we discover that the common points perceptible in the discourses of the natives present and active in the Indian Pastoral and in *Las Abejas* are much fewer when we question natives having less or no responsibilities in those organizations. At the limit, we find Indians with discourses completely at the opposite and even criticizing the indianite discourses of *Las Abejas*.

The ruptures with the official discourses seem to happen, for our case, because of the second organization, *Maya Vinic*, which from its third formation stage takes a different way from the one decided by the Pastoral. With its option for being a productive organization, *Maya Vinic* allows many natives already tired of fighting politically for ten years with no concrete results, to opt for an individual and economical development. The militant identity discourse is then abandoned by many Indians to the profit of a more moderate discourse that permits political dialogue. Finally, the last transition after the militant modernization and the individual and economical modernization consists in the modernization by social mobility where people have possibility of opting for a way of life far from the peasant life. In such discourses, the political fight loses increasingly its sense because we still talk of survival of the members. My conclusions differ from the analysis of many intellectuals who are interested in Chiapas and who consider the new Indian movement as a sphere where resistances are active. My analysis rather permits to question the role that the progressive Church has with the Mexican natives as well as the role of many militant intellectuals who, often blinded by their ideals, do not project an authentic image of actual identities and struggles.

Key words: Ethnology; Cooperatives; Indianism; Fair-Trade system; México, Tzotzils; Liberation theology.

Table des matières	Pages
Dédicace	xii
Remerciements	xiii
Avant-propos.....	xiv
INTRODUCTION : cadre théorique et méthodologie	1
I. Concepts théoriques	
A) Ethnies et ethnicités	3
B) Indiens et indianités	4
C) Culture	6
D) Identités.....	7
E) Mouvements sociaux et organisation sociales.....	8
F) « Société civile ».....	9
G) Conclusion sur l'appareil conceptuel.....	11
II. L'anthropologie mexicaine et ses discours sur l'indianité	12
A) Positivismisme et culturalisme	13
B) Retour de l'historicisme et courant néo-marxiste	15
C) Courant indianiste : sa critique, sa vision	18
D) Conclusion : Discours et identités	21
III. Méthodologie.....	23
IV. Plan de travail	33
CHAPITRE 1 : Un parcours historique des discours et pratiques ayant influé l'indianité mexicaine.....	35
1.1. Le Mexique	
1.1.1. Les États-Unis Mexicains : brève présentation	
1.1.1.1. La géographie.....	37
1.1.1.2. La politique	37
1.1.1.3. L'économie	38
1.1.1.4. Culture et société.....	39
1.1.2. L'histoire du Mexique : discours et pratiques de libéraux modernisateurs	
1.1.2.1. L'indigénisme	40
1.1.2.2. Le nationalisme.....	41
1.1.2.3. Les gouvernements post-révolutionnaires et l'indigénisme	44

1.1.2.4. À la recherche d'un nouveau modèle : interventionnisme et néo-libéralisme.....	45
1.1.1.2.5. Conclusion	49
1.2. Une indianité qui se réveille : nouveaux discours, nouvelles pratiques	
1.2.1 Le nouveau mouvement autochtone et ses discours	50
1.2.2. L'Église progressiste : pratiques et discours de libération et d'indianité	
1.2.2.1. La Théologie de la libération	53
1.2.2.2. La Théologie autochtone	55
1.2.2.3. Les liens entre la Théologie de la libération et la Théologie indienne	56
1.3. Conclusion	58
 CHAPITRE 2 : Le Chiapas, les Hautes Terres et les autochtones.....	59
2.1. État, macro-région et micro-région	
2.1.1. Le Chiapas	60
2.1.2. Les Hautes Terres	62
2.1.3. Vie sociale et cosmogonie tzotziles	67
2.1.4. La micro-région	71
2.1.4.1. San Pedro Chenalhó.....	71
2.1.4.2. San Pablo Chalchihuitán.....	77
2.1.4.3. Santa Catarina Pantelhó	77
2.2. Brève histoire de la région.....	80
2.2.1. Avant la conquête	80
2.2.2. La colonisation et les luttes de pouvoir.....	81
2.2.3. Les Ouvertures politiques et religieuses	84
2.2.3.1. Le prosélytisme pentecôtiste.....	84
2.2.3.2. L'Église catholique au Chiapas	85
2.2.3.3. Le surgissement du mouvement autochtone	89
2.2.3.4. Le développement des organisations sociales.....	91
2.2.3.5. Scissions et alliances.....	94
2.2.3.6. Janvier 1994 : le soulèvement de l'EZLN	96
2.3. Conclusion	97

CHAPITRE 3 : Formations et fragmentations organisationnelles dans les Hautes Terres98

3.1. La naissance de *Chanul Pom*

- 3.1.1. La naissance d'une nouvelle organisation sociale :
l'union fait la force.....99
- 3.1.2. Divisions et recompositions sociales :
l'impact du soulèvement zapatiste103
- 3.1.3. La violence et ses masques106
- 3.1.4. Les « retours sans justice » et l'arrivée d'Amyrilac115
- 3.1.5. Les structures organisationnelles d'Amyrilac et de *Las Abejas*120

3.2. La création d'un projet économique à *Las Abejas* : l'Union de producteurs *Maya Vinic*

- 3.2.1. La naissance de *Maya Vinic*.....126
- 3.2.2. Processus de formation et structures organisationnelles.....128

3.3. Conclusion132

CHAPITRE 4 : Discours et imaginaires actuels dans les Hautes Terres : points communs et ruptures134

4.1. Mouvements sociaux et identités : du traditionnel au politique.....135

- Conclusion137

4.2. L'identité *abejas* et *Maya Vinic* : la base commune138

- 4.2.1. Le discours victimisant et le capital politique des martyrs140
- 4.2.2. Continuité et changements culturels142
- 4.2.3. L'identité *Maya Vinic* : Discours agro-écologique et capital symbolique.....145
 - 4.2.3.1. La Terre Mère145
 - 4.2.3.2. L'idéalisation d'une tradition.....150
 - 4.2.3.3. L'union sociale.....152

- 4.2.4. *Las Abejas* : le gouvernement comme antithèse pour la définition de soi.....153
- 4.2.5. La base commune aux deux organisations : conclusion157

4.3. Ruptures et transitions158

- 4.3.1. Première rupture : modernisation militante et modernisation individuelle160
- 4.3.2. Deuxième rupture : *Maya Vinic* : intérêts économiques ou lutte politique?...162

4.3.3. Troisième rupture : Conflits religieux, migrations et identités	
4.3.3.1. Les discours et la réalité.....	166
4.3.3.2. Conclusion	170
4.3.4. Quatrième rupture : Compromis politiques et abandon du radicalisme	171
4.3.5. Conclusion. Lentes transitions : changements du sens de la lutte	173
CHAPITRE 5 : L'Église progressiste comme productrice de sens, constructrice d'espaces et détentrice de formes de contrôle	178
5.1. Reproductions et impositions d'idéologies.....	180
5.2. « Nostalgie impérialiste» et dirigeants communautaires.....	185
5.3. Relations avec l'État et perte de membres	189
5.4. L'invention d'une tradition.....	191
5.5. Conclusion	196
CONCLUSION	198
BIBLIOGRAPHIE.....	204
ANNEXES	
Annexe 1 : Questionnaire utilisé lors des entrevues aux autochtones	i
Annexe 2 : Questionnaire utilisé lors des entrevues au conseiller et au prêtre.....	iv

Liste des figures	Pages
Carte 1 : Le Mexique, le Chiapas et les Hautes Terres	61
Carte 2 : Le Chiapas et ses régions	63
Carte 3 : Les groupes autochtones et leurs localisations au Chiapas	66
Carte 4 : Municipalités des Hautes Terres	72
Carte 5 : Municipalité de Chenalhó, Chiapas	73
Carte 6 : Municipalité de Chalchihuitán, Chiapas	78
Carte 7 : Municipalité de Pantelhó, Chiapas	79
Carte 8 : Diocèse de San Cristóbal de las Casas	87
Carte 9 : Présence de <i>Las Abejas</i> dans la municipalité de Chenalhó	104
Carte 10 : Déplacement de <i>Las Abejas</i>	109
Carte 11 : Les trois Acteals	112
Carte 12 : Présence militaire dans la municipalité de Chenalhó	113
Carte 13 : Présence paramilitaire dans la municipalité de Chenalhó	114
Tableau : Schéma Pastorale-Amyrilac- <i>Las Abejas</i>	123

Je dédie ce mémoire à Legorreta Díaz qui subit, depuis quelques années, les contre-coups de ses recherches pour avoir osé dire la vérité. Merci d'avoir pris ce risque. J'espère qu'un jour le milieu académique reconnaîtra tes recherches comme il se doit.

Remerciements

Ce mémoire est l'aboutissement de discussions que j'entretiens avec plusieurs personnes depuis déjà quelques années. Je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Pierre Beaucage, pour les nombreux échanges que nous partageons depuis un moment et qui m'ont grandement éclairée dans mon cheminement. Dans le domaine du Commerce équitable, plusieurs personnes m'ont permis d'approfondir mes pensées. Je remercie profondément Sévane Tamar Kordahi d'avoir enrichi sans cesse mes réflexions sur le sujet et de m'avoir poussé à continuer mes analyses critiques dans une approche constructiviste. Je remercie aussi Monika Firl qui, au cours des dernières années, m'a permis d'entrer en contact avec des acteurs clés du milieu.

Beaucoup d'ami(e)s et de proches m'ont accompagné dans le long cheminement de réflexion menant à ce mémoire. Je tiens à remercier mon amie Isabelle Ruelland pour tous ces débats enflammés qui nous auront permis à toutes deux, de pousser plus loin notre « intégrité ». Je remercie Vincent Julien pour m'avoir soutenue humainement dans les moments plus difficiles. Enfin, merci à ma mère pour ses appuis techniques et à mes deux parents pour leurs encouragements incessants.

Pour terminer, ce mémoire n'aurait pas été possible sans la collaboration de maintes personnes au Mexique. Tout d'abord, je tiens à remercier tous les membres de l'organisation civile *Las Abejas* et, plus particulièrement, les membres de la coopérative *Maya Vinic* pour m'avoir accueillie parmi les leurs. Ces derniers m'ont ouvert les portes de leurs maisons et pour certains, leur cœur encore très souffrant. Je tiens à leur dire merci pour ces beaux échanges et particulièrement à Leonardo, Alfredo, Eduviges et Elma.

J'aimerais finalement souligner que cette recherche a été rendue possible grâce à l'appui financier du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL) et grâce à une bourse du Fonds québécois sur la nature et les technologies (anciennement le FCAR).

Avant-propos

Mon intérêt pour les autochtones du Mexique m'est venu à travers mon militantisme pour ce que l'on appelle le Commerce équitable. Au début de mes études universitaires, je faisais du bénévolat pour le Commerce équitable avec le GRIP (Groupe de recherche d'intérêt public) de Concordia et avec Équiterre (Organisation écologique). Quelques mois plus tard, j'ai commencé à travailler pour un « importateur-distributeur-torréfacteur-commerçant » du Commerce équitable à Montréal. Ces expériences se sont révélées cruciales quant à la croissance de mon intérêt pour ce commerce alternatif et pour les producteurs paysans qui en constituent le premier maillon.

Le Commerce équitable prend forme à partir des années 1960 en Europe. En plein cœur de la mouvance militante néo-marxiste de l'époque, des consommateurs des pays des Nord¹ réfléchissent à une manière de participer à un commerce économique plus juste. La solution leur parvient en quelque sorte des pays des Sud : essouffées par la forme que prend le développement international depuis sa mise en place à la fin de la deuxième guerre mondiale, des populations des pays des Sud décident de s'organiser par eux-mêmes. À l'époque, on assiste à la mise en place de plusieurs coopératives de producteurs dans divers pays du globe. L'idée des consommateurs des Nord est alors d'établir un pont entre ces coopératives et des acteurs des Nord afin de permettre aux producteurs des Sud de vendre leurs produits à un prix plus juste. Des « magasins du monde » naissent alors en Europe afin de prendre en main ce travail. À partir de ce moment, le Commerce équitable se développe de manière fulgurante. Au Québec, le Commerce équitable se répand à partir de 1996.

L'idée fondatrice du Commerce équitable est de permettre aux producteurs des pays des Sud un prix juste pour les produits qu'ils transforment et vendent. En diminuant les intermédiaires entre ces producteurs et les consommateurs des pays des Nord, ce

¹ Aucun terme n'est approprié pour désigner les pays plus pauvres économiquement et ceux plus riches. J'utiliserai ici la forme plurielle des (les) Sud / des (les) Nord en me référant à la diversité politique et économique de chacun des termes.

commerce permet un rapprochement entre les acteurs et conséquemment, les bénéfices sont plus grands pour les producteurs.

Depuis la création du Commerce équitable, chaque pays nordique y participant s'est doté d'un organisme de certification qui s'occupe de vérifier si les critères de ce système sont respectés. Au Canada, par exemple, Transfair Canada a cette fonction. En 1997, les organismes de certification nationaux ont mis en place un organisme international, situé en Allemagne, qui les chapeaute tous : Fairtrade labelling organisation international (FLO-I). Les critères du Commerce équitable sont le commerce direct; un juste prix; un engagement à long terme; le droit au crédit; la gestion démocratique; l'information au public; la protection de l'environnement et le développement communautaire.

Ma découverte de la réalité des coopératives de producteurs qui s'insèrent dans le système du Commerce équitable débute en l'an 2000. Équiterre, avait alors des liens avec l'*Unión de comunidades indígenas de la región del Istmo* (UCIRI), située dans l'État d'Oaxaca, au Mexique. En l'an 2000, je suis envoyée, avec d'autres stagiaires, par Équiterre et le Carrefour canadien international (CCI) pour étudier le fonctionnement d'un autre modèle de coopérative, toujours dans l'État de Oaxaca, le *Consejo estatal de productores de café de Oaxaca* (CEPCO). Les trois mois à partager le quotidien d'autochtones de Oaxaca tout en étudiant le fonctionnement du CEPCO m'envoûtent réellement : je découvre alors que ce que je préfère dans ce commerce alternatif, c'est de partager la vie des paysans et de tenter de cerner les relations ayant cours au cœur des coopératives. Avec cette expérience, d'autres stages dans ce pays (dans les États de Puebla, de Guerrero et du Chiapas²) et les études que je poursuis en anthropologie, je finis par me spécialiser dans ce champ. Les coopératives de producteurs du Mexique deviennent mon intérêt principal en anthropologie.

² Un des stages a eu lieu dans le milieu de l'artisanat équitable. Pendant trois mois, j'ai visité divers groupes de femmes travaillant l'artisanat et, avec une coéquipière, nous avons établi un réseau de contacts entre des coopératives mexicaines, des exportateurs mexicains, des importateurs canadiens et des boutiques du Québec. Le projet n'a finalement pas pu fonctionner étant donné les coûts exorbitants des produits qui arrivaient en bout de ligne au Canada.

En alliant mes expériences de terrain au Mexique et dans le Commerce équitable avec les connaissances théoriques que j'acquiers, je me mets à démystifier le concept souvent flou des coopératives. Avec mon expérience de la coopérative CEPCO, je découvre que les coopératives mexicaines sont souvent peu représentatives des autochtones. CEPCO, une des plus grosses coopératives au pays, est dirigée par une clique d'intellectuels marxistes qui, après la destitution de l'organisme d'État mexicain dans le domaine du café (*L'Instituto mexicano del café* ; l'Institut mexicain du café ; l'INMECAFÉ) en 1989, décide de mettre en place son propre mouvement. Les autochtones me semblent alors des pions dans cet organisme.

Avec mes expériences dans les États de Puebla, du Guerrero et du Chiapas deux ans plus tard, je découvre la vraie diversité des coopératives mexicaines. Certaines se révèlent très proches du gouvernement et les autochtones semblent alors également des pions entre les mains des fonctionnaires métis. Pour les marxistes comme pour les fonctionnaires, ce qui compte avant tout, ce sont leurs idées sur le développement, alimentant chacun des mouvements, au détriment de ce que pensent et veulent les autochtones. Or, d'autres coopératives semblent montrer les caractéristiques auxquelles tout militant du Commerce équitable s'attend : une réelle coopérative, gérés par des autochtones et au service de ces derniers. C'est au Guerrero et au Chiapas qu'on trouve ces coopératives plus représentatives des autochtones, où, en même temps, des revendications à tendance culturelle occupent une place importante. Avec les deux pieds dans un mouvement de plus en plus progressiste et critique par rapport à la ligne officielle du Commerce équitable, mouvement dénommé « Commerce engagé »³, je

³ Le milieu du Commerce équitable est composé d'acteurs divers et de différentes idéologies. Depuis quelques années, un pan de ce mouvement, indéniablement plus progressiste et puriste que la majorité des gens oeuvrant dans le Commerce équitable, s'est divisé en ce que je nomme ici le Commerce engagé. Bien qu'il n'y ait jusqu'à maintenant aucun nom officiel pour distinguer ce mouvement de la norme, je me permets d'utiliser un terme qu'un acteur de ce mouvement utilise. Les acteurs au sein du Commerce engagé critiquent la forme que prend actuellement le Commerce équitable, ce système favorisant souvent des coopératives et des acteurs qui ne suivent pas les critères établis. Par exemple, pour le cas mexicain, les critiques principales dénoncent le fait que la majorité des coopératives accréditées par FLO-I soient souvent des coopératives clientélistes, gérées par des métis et où les avantages et décisions ne se retrouvent pas dans les mains des autochtones. Plusieurs acteurs des pays du Nord se considérant davantage comme participant au Commerce engagé refusent désormais l'accréditation des organismes de certification équitable car ils considèrent que ces derniers ne choisissent pas méticuleusement les acteurs en jeu dans les Sud comme dans les Nord. Ainsi, ces organismes du Commerce engagé continuent de

discrédite alors toute coopérative qui ne semble pas représentative des Amérindiens en faisant partie. Plusieurs de ces coopératives semblent alors s'insérer dans le mouvement dénommé indianiste⁴. Ce mouvement, qui permet les revendications culturelles des autochtones, semble alors dirigé par ces derniers et non par des métis externes. Avec les militants du Commerce engagé, nous tentons alors de faire la promotion de telles coopératives moins connues dans le milieu du Commerce équitable et plus représentatives, il nous semble alors, de celui-ci.

C'est avec cette conception de ce que devraient être les coopératives indianistes, que je me prépare alors à entamer mes recherches pour l'obtention de ma maîtrise en anthropologie. Je cherche alors un mouvement peu connu et que je voulais, bien sûr, représentatif, c'est-à-dire exempt de « conseillers » métis dans son organisation. Mes brèves recherches qui s'étaient déroulées au Chiapas en 2002 m'avaient fait connaître le *MutVitz* (« Mont de l'oiseau »), la coopérative des zapatistes, souvent présentée comme le modèle par excellence d'un mouvement autochtone autonome puisqu'il semblait dirigé par les autochtones mêmes.

L'implication de l'Église progressiste au sein des mouvements indianistes, particulièrement au Chiapas, est, depuis longtemps, grandement valorisée autant par des militants que par des intellectuels. Le succès d'UCIRI, publicisé comme un mouvement autochtone appuyé par cette Église de gauche, et les nouvelles des luttes que mène Monseigneur Ruiz en plein cœur de la crise chiapanèque, ne peuvent que transmettre une belle image de l'Église progressiste. C'est dès lors que je décide d'étudier le processus

travailler avec des coopératives de producteurs et de vendre leurs produits dans les pays des Nord, mais en fondant leur crédibilité sur les liens de confiance avec les consommateurs au lieu de laisser ce travail entre les mains des organismes de certification. Les différences majeures entre les acteurs du Commerce engagé et ceux du Commerce équitable sont que les premiers sont de petits acteurs et veulent demeurer petits afin de conserver l'importance du lien avec les consommateurs et les producteurs ; ils travaillent uniquement avec des coopératives représentatives des producteurs ; ils payent généralement un prix supérieur au prix de base officiel qu'ils jugent minable ; ils ont des contacts constants avec les coopératives ; etc. *Cooperative Coffees* est l'exemple par excellence d'un acteur de ce commerce alternatif. Cet organisme sera décrit dans la méthodologie.

⁴ Mouvement idéologique et politique, l'« indianisme » représente la voix des autochtones. Sans être nécessairement représenté par des Amérindiens, ce mouvement œuvre pour la reconnaissance et, parfois, la libération des autochtones. Voir l'introduction théorique pour plus d'explication.

coopératif du seul type d'organisation encore inconnue à mes yeux : une coopérative indianiste, appuyée par le travail de cette Église progressiste.

Avec mes contacts divers dans le Commerce équitable et engagé, je cherche alors la coopérative qui me convient le mieux, c'est à dire une coopérative qui me semble représentative et qui est relativement jeune. Je pensais que cette dernière particularité pourrait ainsi me permettre de m'insérer de manière approfondie dans le fonctionnement de la coopérative. C'est grâce à une amie, Claudine, qui avait travaillé pendant plus de sept ans au Chiapas avec diverses coopératives et qui avait aidé une autre coopérative autochtone, *Maya Vinic* (« l'Homme maya »), à prendre forme, que je prends finalement contact avec cette dernière coopérative⁵.

Plus de six mois avant mon stage, je communiquais déjà de manière régulière avec les membres de *Maya Vinic*, ce qui, m'a permis d'établir une certaine relation de confiance avant même mon arrivée au pays. Lors de mon arrivée dans la région, le rôle qu'on me confia alors dans l'organisation, dû à des événements imprévus (j'y reviendrai dans la méthodologie), me permit d'approfondir davantage mes relations avec les membres et d'ainsi obtenir une vision interne des relations sociales qui y avaient cours. C'est grâce à cette proximité avec les gens et mon incorporation au sein de l'organisation que j'ai pu cerner réellement les dynamiques organisationnelle et identitaire qui avaient cours.

⁵ Claudine est une états-unienne qui a oeuvré au Chiapas pour une ONG des États-Unis. Son rôle était alors d'aider à la mise en place de coopératives de café. Elle a participé à la formation de la coopérative des zapatistes, *MutVitz*, puis, a contribué à la mise en place de *Maya Vinic*. Il y a environ trois ans, elle a amené la formation d'une coopérative d'importateurs aux États-Unis et au Canada, *Cooperative Coffees*, et elle est désormais la coordonnatrice de ce projet. Dans les discours des autochtones de la région, Claudine est demeurée comme leur mère et ils l'affectionnent particulièrement. Étant donné que *Cooperative Coffees* importe actuellement du café de *Maya Vinic*, Claudine a encore de nombreux contacts avec la coopérative.

Introduction : cadre théorique et méthodologie

Au cours des vingt dernières années, on assiste, un peu partout dans le monde, à l'émergence de maints mouvements autochtones. Ces mouvements, ayant des objectifs autant politiques, économiques que culturels, sont souvent porteurs de discours nouveaux où les acteurs en question redéfinissent eux-mêmes leur indianité. Pour les divers États-nations modernes, cela implique l'amorce de dialogues ou de conflits avec les groupes concernés. Pour les intellectuels et spécialistes des « questions indiennes », il importe désormais de tenir compte des identifications des groupes étudiés en plus de revoir certaines définitions ethnocentriques et décontextualisées de ces groupes.

Dans le cadre de ce mémoire, je m'attarderai à l'analyse d'un de ces mouvements autochtones contemporains du Mexique, ainsi qu'aux identités des autochtones formant cette organisation. Afin d'étudier le mouvement choisi et les identités en cours, je devrai examiner les discours énoncés par les autochtones membres de l'organisation et par les acteurs externes travaillant avec le mouvement. Les discours, qu'ils soient officiels ou non, témoignent de représentations qui prennent un sens pour les Amérindiens et/ou pour l'organisation. Ces représentations aident ainsi à cerner les identités en cours. Bien entendu, selon la provenance des discours, les représentations varient considérablement, pouvant même aller jusqu'à s'opposer au sein d'un même groupe ou mouvement. Il est ainsi possible de prévoir que, selon les rapports de force dans une société donnée, l'imposition de représentations d'un groupe sur un autre peut s'effectuer avec plus ou moins de vigueur.

Les diverses études de mouvements autochtones contemporains du Mexique, lorsqu'elles s'attardent aux discours et aux représentations en cours, se penchent plutôt sur les représentations propres à un mouvement donné en comparaison aux représentations hégémoniques aux niveaux national et international (Norget, 1997; Nigh, 1997), que l'on définit comme les êtres métis qui sont prêts à suivre la modernisation de l'État. En ce sens, pour les auteurs de telles études, les discours identitaires amérindiens énoncés par les acteurs des mouvements autochtones contemporains témoignent de

nouvelles identités en cours, d' « identités de résistance » (Tavanti, 2003). Or, ces identités, révélées par ces nouveaux mouvements, correspondent-elles vraiment aux identités des autochtones composant ces organisations? Serait-il possible que l'imposition de représentations puisse également avoir lieu en oeuvrant au sein d'un mouvement autochtone? Voilà des questions qui se sont présentées au cours de ma recherche.

Dans ce mémoire, tout en m'attardant aux processus identitaires des Amérindiens au sens large, soit aux formations et recompositions identitaires des autochtones mexicains à travers l'histoire, je m'attarderai principalement aux transformations identitaires qu'ils vivent comme membres d'un mouvement autochtone contemporain. Pour ce faire, je devrai m'attarder non seulement aux discours officiels de l'organisation autochtone choisie et des organisations amérindiennes voisines, mais aussi, aux discours des membres. Grâce à un terrain de quatre mois au cœur de ce mouvement, j'ai pu récolter maintes données qui m'aideront alors à comparer les discours officiels des discours informels.

Mais tout d'abord, avant d'explorer le mouvement choisi et les processus identitaires des autochtones qui le forment, je dois, dans ce chapitre, me situer face aux concepts utilisés dans des études qui traitent des organisations et des identités des autochtones mexicains. Ainsi, en premier lieu, je définirai certains concepts qui seront utilisés tout au cours du mémoire. Cette étape est essentielle étant donné que plusieurs de ces concepts ont pris des sens différents selon la période et les auteurs qui les utilisent. En deuxième lieu, maints auteurs ont, à travers l'histoire, tenté de définir les autochtones mésoaméricains et les identités en cours. En anthropologie, plusieurs écoles s'y sont penchées, chacune avec ses propres outils d'analyse. Avant de me lancer dans ma propre étude de cas, il importe donc, en un deuxième temps, d'explorer brièvement les études qui se sont faites en la matière afin de récolter les outils utiles à mon analyse. En dernier lieu, dans ma méthodologie, je dresserai les principales caractéristiques de ma recherche de terrain au Mexique. Ces dernières, en plus de situer le milieu dans lequel j'ai séjourné, permettront aux lecteurs de cerner la vision que les participants avaient de moi,

facteur qui influence les données recueillies. Bref, par ce parcours en trois temps, je dresserai les bases théoriques desquelles j'ai débuté cette recherche et l'écriture de ce mémoire.

I. Concepts théoriques

A. Ethnies et ethnicités

Lorsqu'ils synthétisèrent leurs recherches (généralement effectuées après la colonisation), les anthropologues définirent les diverses « ethnies » du monde, désignant par ce mot des ensembles linguistiques, culturels et territoriaux de tailles fort variables. Au vingtième siècle, « l'ethnie », dérivée du grec *ethnos*, est d'abord peu distinguée d'autres concepts comme la « tribu », la « race », le « peuple ». Progressivement, on en vient à lui donner une couleur culturelle : il s'agit d'un groupe possédant une langue commune et partageant le même ensemble de normes et de croyances. De fait, son émergence répond surtout aux exigences d'encadrement administratif et intellectuel de la colonisation : cette terminologie permet de mettre à sa place les populations conquises et de les enfermer dans des définitions territoriales et culturelles univoques (Amselle et M'Bokolo, 1985).

La vision d'une humanité enfermée d'entités discrètes, les ethnies, étudiées par des spécialistes, les ethnologues ou anthropologues, domine la discipline anthropologique jusqu'aux travaux de Barth en 1969. Ce dernier tente alors de montrer que l'ethnie est avant tout une catégorie dont la continuité dépend du maintien d'une frontière et donc, d'une codification donnée des différences culturelles entre groupes voisins (Barth, 1969). En même temps, les anthropologues se rendent compte que l'ethnie renvoie souvent à des processus de domination politique, économique et idéologique d'un groupe sur un autre.

Au Mexique, comme dans beaucoup de pays latino-américains, l'ethnicité émerge dans les discours de diverses organisations locales et régionales au cours des années

1980. Comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce chapitre, la conscience ethnique prend alors le relais de la conscience paysanne. Dans ce mémoire, le terme « ethnicité » sera employé non dans son sens théorique traditionnel, soit l'identification à un groupe ethnique qui accepte une origine commune, vit dans un territoire défini et parle la même langue (Cámara Barbachano, 1990 : 70), mais plutôt comme une catégorie en constant processus d'auto-construction par ses membres (Mires, 1991 : 19), qui sont aussi influencés par les acteurs externes. Cette définition implique que je ne conçois pas les ethnies comme des unités socio-culturelles spécifiques, mais plutôt comme des perceptions de ces unités, comme des traits d'identification partagés par les membres d'un groupe ethnique donné (*Ibid.* : 18) par rapport aux groupes extérieurs. Bien qu'ils peuvent être également partagés, à des degrés divers, avec ces groupes extérieurs.

B. Indiens et indianités

L'« Indien », de manière similaire à l'« ethnie », est une invention erronée des colonisateurs qui, lors des premières colonisations, croyaient être débarqués dans les Indes. À cette époque, et pendant les siècles suivants où les colonisateurs règnent dans le Nouveau-Monde, l'« Indien » englobe tous les autochtones (Morin, 1982 : 3). Comme produit des relations sociales instaurées, l'« Indien » est alors défini par la négation : il est le non-européen dans ces terres et il est chargé de maints attributs négatifs. Puis, à travers les siècles, divers acteurs sociaux et politiques tentent de le redéfinir, entraînant une panoplie de sens différents que j'aborderai plus particulièrement dans la deuxième partie de ce chapitre.

Pour moi, l'« Indien » n'est pas le membre d'une communauté définie qui parle une langue autochtone, mais plutôt l'être reconnu comme Indien par lui-même et par les autres. Comme pour l'ethnicité, il ne s'agit donc pas ici d'un ensemble clos, mais plutôt d'une identification selon un « nous » et des « autres ».

Au Mexique, les termes relatifs à l'Indien (*indio*, *indígena*) prennent une importance équivalente aux termes relatifs à l'ethnie. De fait, les termes « indigénisme »

et « indianiste » sont utilisés couramment dans les études mésoaméricaines. Le terme « indigénisme » fait référence aux discours et pratiques élaborés par les non-Amérindiens face à la question indienne (Beaucage, 1995 : 15). On peut donc s'attendre ici, tout comme pour les discours ethnistes, à ce que le terme soit rattaché à des processus de domination politique, économique et idéologique. Le courant indigéniste a pris forme à la fin du 19^{ième} siècle à des moments où les pays concernés étaient souvent dirigés par des régimes libéraux influencés par le positivisme (Rivière, G., 2000 : 371). De manière générale, dans les Amériques, l'indigénisme, élaboré par les non-autochtones qui faisaient la promotion de l'intégration des populations minoritaires à la nation à travers leur occidentalisation, s'est vu de plus en plus combattu par des groupes dits « indianistes ». Le courant « indianiste » fait référence aux discours faits sur les Indiens et aux pratiques qui en découlent, mais cette fois, énoncés par des autochtones eux-mêmes. Les nouveaux mouvements autochtones des années 1980 s'insèrent dans ce courant de l'indianisme. Tout comme pour l'ethnicité, on prévoit donc, avec cette idéologie, des définitions nouvelles de l'indianité par les acteurs mêmes, définitions entrant en contradiction avec les discours indigénistes officiels. Comme le dit Bonfil Batalla (1990), la vision indianiste est aussi utilisée par les non-Indiens. Il s'agit alors d'opter pour « une perspective indienne » (Bonfil Batalla, 1990 : 192) dans l'analyse des phénomènes sociaux.

L'indianité, tout comme l'Indien, a été considérée par les intellectuels indianistes comme une identification contre-hégémonique face aux identifications hégémoniques indigénistes. En comparant les Indiens aux colonisateurs et libéraux modernisateurs, plusieurs indianistes décrivent ces populations et leur vision du monde avec des notions romantiques :

« ... [l'indianisme] se base sur la vision cosmique de la vie et du monde qui pour l'Indien signifie équilibre et harmonie entre les divers éléments de la nature, de laquelle lui-même est partie intégrante » (Barre, 1983 : 185).

Or, bien que plusieurs regroupements amérindiens utilisent parfois ces notions romantiques de l'indianité et de l'Indien, la réalité indienne contemporaine n'est pas un

univers aussi pur et intégré que le laisse présager la citation ci-haut. Cette idéalisation des cultures autochtones sera discutée plus loin dans le mémoire.

Pour ma part, je préfère définir l'indianité à l'aide du terme « Indien pour soi » (*Indio para sí*) de Bonfil Batalla (1990 : 200)¹. L'Indien pour soi, nous dit-il, s'exprime par la pratique de sa culture et sa conscience immédiate incorpore la notion de différence (avec le non-Indien). Il s'exprime à travers sa conscience ethnique. L'indianité est donc le moment où s'exerce cette conscience de « l'Indien pour soi » (*Ibid.* : 201).

Enfin, tout comme avec l'ethnie et l'ethnicité, l'Indien et l'indianité sont des catégories mouvantes qui se définissent selon les diverses positions des autochtones dans différentes périodes historiques et pays (Mires, 1991 : 17). Il ne s'agit donc pas d'« indianités millénaires », mais plutôt de constructions modernes de ce que c'est qu'« être Indien », influencées par les divers acteurs externes et ce, à partir de l'héritage antérieur. Dans ce mémoire, je considérerai que l'indianité prend le sens que les acteurs en présence lui donnent.

C. Culture

Issu du terme latin *cultura*, le mot culture prend deux sens distincts en anthropologie. Le premier, élaboré par les penseurs des Lumières au 18^e siècle, oppose la nature à la culture, cette dernière étant « l'ensemble des connaissances acquises par les sociétés aux différentes étapes de leur développement » (Galaty J. et J. Leavitt, 2000 : 193). Le deuxième, élaboré par les penseurs du Romantisme (et particulièrement l'école allemande), au 19^e siècle, définit la culture comme « une configuration particulière de croyances, de formes sociales et de traits matériels » (*Ibid.*). La première conception suppose donc la possible comparaison universelle des sociétés alors que la deuxième construit chaque culture comme un univers autonome. L'anthropologie culturelle nord-américaine a longtemps étudié les cultures en elles-mêmes, jusqu'à la remise en question

¹ Bonfil Batalla s'inspire ici de la distinction de Marx entre « classe en soi » (elle existe) et « classe pour soi » (elle est capable d'agir en fonction de ses intérêts).

de cette conception essentialiste par divers courants, particulièrement au cours des années 1980.

Dans ce mémoire, j'utiliserai le terme « culture » en me référant à la définition classique du terme, soit l'ensemble de croyances et de comportements que les gens acquièrent en tant que membres d'une société (Kottak, 1998 : 25). Dans cet ensemble, on note donc la langue, les coutumes, les habitudes de vie, l'organisation sociale, les valeurs, les formes de conduite, etc.

D. Identités

Outre les concepts d' « indianité » et de « culture », j'utiliserai également celui d'identité puisqu'il implique plusieurs autres facettes :

« Je pense que la notion d'identités collectives peut être utile pour situer les bases de ces mouvements; identités et non seulement ethnicité, car à côté de l'identité ethnique, et en dialectique constante avec elle, on retrouve d'autres dimensions fondamentales d'identité (comme celles de classes et de genres) ainsi que d'autres niveaux d'identités fondés sur des critères similaires à l'identité ethnique (identités nationales, régionales et communautaires, par exemple)... » (Beucage, 1998, In Martínez, 2001 : 44).

En ce sens, l'analyse des identités en cours me permettra d'observer non seulement les phénomènes ethniques et socioculturels, mais aussi les phénomènes économiques, religieux, de genre, etc. De plus, le terme « identité » nous approche d'une anthropologie « dynamique », soit d'une anthropologie qui ose définir non des catégories closes, mais des ensembles dynamiques et mouvants, tels des « signifiants flottants » :

« ...La notion [d'identité] peut être utile dans la mesure où elle implique la nécessité de tenir compte de la perception qu'ont les acteurs sociaux eux-mêmes des facteurs économiques, politiques et culturels les affectant... Leur construction [de Soi et de l'Autre] est un processus éminemment relatif, où l'Autre intervient sans cesse : parce que toute identification implique forcément une démarcation, et parce que les pratiques de l'Autre (économiques, politiques, symboliques) viennent sans cesse modifier, intentionnellement ou pas, le contexte de cette construction. » (*Ibid.*).

L'identité, nous dit Mato (1994) dérive du terme latin « idem » qui signifie « le même » et qui fait nécessairement allusion au « différent » ou « à l'autre » (Mato, 1994 : 15). La question de l'identité entraîne donc une relation à l'autre dans la construction et la conscience de cette identité. Bref, je m'attarderai à ce que Gallissot (1987) nomme les « rapports relationnels », c'est-à-dire que je tenterai de comprendre la manière que les autochtones se décrivent en relations et confrontations avec les autres qui les entourent. Ceci implique donc des points de vue subjectifs sur leur identité, des systèmes de relations et représentations qui incluent, bien entendu, des rapports de pouvoir omniprésents dans toutes relations sociales.

Bref, tout au cours de ce mémoire, nous ne tiendrons pas seulement compte de la culture ou de l'ethnie choisie, mais nous considérerons surtout la conscience des ressemblances et différences identitaires que les Amérindiens ont d'eux-mêmes par rapport aux autres, telle qu'elle se manifeste dans les discours. Ainsi, l'identité ethnique sera la perception qu'ont les autochtones de leurs différences culturelles. Les gens appartenant à un groupe ethnique ont donc en commun certains principes, croyances, valeurs, habitudes et coutumes qu'ils tirent de leurs antécédents communs, quoique transformés au cours de l'histoire. Les Amérindiens qui peuplent la région où se situe le mouvement choisi s'identifient à un groupe ethnique tzotzil. Parfois, ce sentiment d'appartenance peut correspondre aux catégorisations ethniques des linguistes et des ethnologues. À d'autres moments, les sentiments ethniques peuvent traverser et même, contredire les constructions anthropologiques et administratives. Ce qui est clair c'est qu'il n'y a pas de phénomène ethnique sans phénomène interethnique (Beaucage, 1994 : 153). Ce sont donc les frontières aux autres qui nous dévoileront les identités en cours.

E. Mouvements sociaux et organisations sociales

Les mouvements sociaux et les organisations sociales font référence à des groupes sociaux composés d'individus divers qui se sont rassemblés afin de mener à terme des luttes sociales. Historiquement parlant, tous les siècles ont eu leurs groupes sociaux qui ont tenté d'apporter des changements dans la structure sociale ou dans les idées de

l'époque en cours. Les mouvements sociaux, en interaction avec d'autres organisations et avec la société dans son ensemble, ont leurs discours officiels où ils énoncent et affichent leurs couleurs. Dans le présent mémoire, je parlerai d'organisations sociales comme des mouvements sociaux et non au sens anthropologique classique de l'organisation sociale d'une société.

F. "Société civile"

La « société civile » est un terme qui connaît un regain de popularité en Amérique latine autant dans les sciences humaines qu'au sein des groupes politiques. Gramsci est un des grands intellectuels qui ont contribué à la définition de la « société civile ». Il la définit comme l'espace idéologico-culturel où les classes sociales se battent pour l'hégémonie (Piotte, 1970 : 123). C'est ainsi au niveau de l'idéologie qu'a lieu, selon Gramsci, la prise de conscience (le prolétariat prend conscience de soi) et la transformation de la réalité (des conditions matérielles). Mais la société civile n'est pas qu'idéologie; elle n'est donc pas uniquement la justification d'un pouvoir politique et économique déjà constitué comme le pense Marx. Au contraire, la société politique (État, partis), aux mains des groupes dominants, et la société civile, qui comprend aussi bien l'économie que les idées, s'opposent dans la pensée de Gramsci. Pour ce dernier, c'est la société civile dans son ensemble, et non seulement la base économique, qui déterminera la société politique. Nous pourrions donc affirmer que pour Gramsci, la marge de manœuvre de cette société civile est beaucoup plus vaste que pour Marx. Bref, elle regroupe, pour lui, l'ensemble des acteurs, bourgeois ou non, disposant d'une capacité d'influence sur le plan idéologique et politique (*Ibid.* : 127). Toutefois, la société civile ne se forme que dans la mesure où la société politique et les grands appareils comme l'Église lui laissent un espace pour s'épanouir : les dictatures ne permettent que le développement de sociétés civiles rachitiques et embryonnaires. Dans la même veine, lorsque l'appareil d'État est omniprésent, comme dans le Mexique post-révolutionnaire, la société civile a peu d'espace.

Or, depuis la fin de la Guerre Froide, avec la mise en place d'un nouvel ordre économique mondial et d'un mouvement de résistance tout autant mondial à ce dernier, le terme s'est modifié. Pour un penseur contemporain tel que Touraine le sens de la société civile a pris un nouveau virage :

« ...[elle] se définit aujourd'hui en termes culturels plus qu'économiques comme au 18^e siècle... Elle est défensive plus que négociatrice ; elle est surtout plus éthique que politique car elle résiste à une invasion et à une manipulation plus qu'elle n'entreprend des conquêtes... » (Touraine, 1997 : 361).

La société civile serait, selon Touraine, « cet espace où se forment des acteurs qui veulent être reconnus comme des sujets » (*Ibid.*). Bref, on pourrait définir le terme actuel comme

« L'ensemble des rapports interindividuels, des structures familiales, sociales, économiques, culturelles, religieuses, qui se déploient dans une société donnée en dehors du cadre et de l'intervention de l'État. » (Giroux, 2001, in <http://agora.qc.ca>).

Pour reprendre les termes du programme de développement des Nations-Unies, la société civile serait ainsi la sphère où les mouvements sociaux s'organisent (Van Rooy, 1998 : 19).

Pour Albertani (2000), la manière dont s'implante le capitalisme en Amérique latine n'a jamais favorisé la consolidation d'une vaste société civile. À partir de la colonisation, les relations sociales prennent un caractère autoritaire en Amérique. Par la suite, le pouvoir est monopolisé par des castes bureaucratiques et des organisations clientélistes. Ce seraient donc, selon cet auteur, la production des processus sociaux des dernières décennies qui auraient transformé les anciens sujets en citoyens modernes, lorsque ces derniers mettent en place des associations citoyennes en dehors des partis traditionnels (Albertani, 2000 : 4). Au Mexique, la société civile se renforce suite au tremblement de terre de 1985. À cette occasion, l'État se montre complètement dépassé par l'intervention populaire : en quelques jours naissent plus de 52 organisations civiles qui tentent de canaliser les efforts des secours (*Ibid.* : 6). Depuis cet événement, une série de mouvements indépendants surgit, réussissant à ouvrir un espace hors des partis traditionnels. S'étendant de la ville à la campagne, la société civile se gonfle suite à la

contre-célébration du 500^e anniversaire de la colonisation européenne, à laquelle participent de nombreuses organisations autochtones.

L'utilisation politique de la société civile au Mexique devient dès lors très grande et très diverse. Toutes les organisations qui s'opposent à l'État et au capitalisme tendent à s'identifier comme faisant partie de la société civile ou tout simplement, comme le disent aujourd'hui maints autochtones du Mexique, comme « étant la société civile » (« *Nosotros somos sociedad civil* »). Pour reprendre les termes d'Eber (2002), dans la municipalité où se développe le mouvement étudié dans ce mémoire, l'utilisation du terme « société civile » par les individus et les organisations sert à démontrer l'opposition à la domination du *Partido revolucionario institucional* (Parti révolutionnaire institutionnel; PRI) (Eber, 2002 : 322), ce parti ayant conservé le pouvoir pendant plus de 70 ans au pays. Ce faisant, le terme « société civile » est utilisé idéologiquement, et d'une façon particulièrement restrictive : il n'englobe que les membres des organisations sociales progressistes, à l'exclusion des partisans du gouvernement, parfois du parti de centre-gauche *Partido revolucionario democrático* (Parti révolutionnaire démocratique; PRD), et des protestants intégristes (*evangélicos*). Dans ce travail, nous utiliserons le concept dans son acception plus rigoureuse définie ci-dessus et non dans son sens plus courant et plus vaste.

G. Conclusion sur l'appareil conceptuel

Comme nous avons vu dans la première partie de cette introduction, les concepts peuvent avoir divers sens selon l'époque en cours et les auteurs qui les utilisent. Pour cette raison, la précision du sens de chacun des termes employés s'avérait nécessaire. Dans ce mémoire, alors que l'ethnicité fera référence à l'identification et au sentiment d'appartenance à un groupe ethnique par ses membres, l'indianité sera l'identification similaire par les membres d'un groupe autochtone. La culture, pour sa part, fera référence aux croyances et comportements partagés par les membres d'un groupe. Enfin, l'identité, point central de ce mémoire, permet d'incorporer des identifications autant

économiques, politiques que culturelles en plus de rendre évidente l'importance de la frontière à l'autre dans le processus de définition de soi.

Comme je l'aborderai plus loin dans ce mémoire, l'indianité, l'ethnicité et l'identité culturelle prennent une importance prépondérante dans les discours des mouvements autochtones contemporains du Mexique. À partir des années 1980, plusieurs regroupements amérindiens dénoncent les ethnocides vécus aux niveaux nationaux tout en demandant le respect face à leurs cultures. Ils disent désormais faire partie d'une « société civile mondiale », qui s'oppose à toutes formes de colonialisme et de domination. Maints intellectuels et spécialistes de la « question indienne » décident alors de suivre cette ligne de pensée : indigénistes dans les années 1940, ils deviennent indianistes dans les années 1980. Or, avant de faire ce virage, plusieurs d'entre eux étaient de fervents représentants de certaines écoles anthropologiques qui, par leurs discours, semblaient définir une identité aux autochtones sans les écouter lors de ces processus. Je me tournerai maintenant brièvement vers ces écoles de pensée anthropologique afin de parcourir les principales études qui ont été faites sur les Amérindiens mésoaméricains au cours du siècle dernier et ainsi explorer certains outils d'analyse qui pourraient m'être éventuellement utiles.

II. L'anthropologie mexicaine et ses discours sur l'indianité

Depuis la découverte du Nouveau-monde, les Amérindiens, les êtres natifs des terres américaines, ont été et demeurent l'objet de beaucoup de questionnements, de discours et de pratiques. Les autochtones du Sud du continent furent d'abord observés, définis et réorganisés par les colonisateurs, la majorité étant ensuite prise en charge par l'Église catholique et l'État colonial. Puis, après les indépendances, les gouvernements et leurs divers spécialistes, dont maints intellectuels, entreprirent la construction des États-nations modernes, ce qui amena la production de nouveaux discours sur l'indianité et l'imposition de nouvelles pratiques sur les objets de ces discours. Pendant tout ce temps, les Amérindiens ne furent pas consultés, ni écoutés. Ils demeurèrent les « Indiens des autres » (Friedlander, 1979).

En Mésoamérique, comme dans le reste du continent américain, l'anthropologie est la discipline par excellence qui produit, depuis sa création, les discours autorisés sur l'indianité. De fait, elle s'intéresse aux cultures mésoaméricaines depuis la formation même de l'anthropologie classique (Tylor, 1861). Tour à tour, les théories de l'anthropologie sociale et culturelle, le matérialisme historique et l'idéologie indianiste se croisent dans l'analyse des réalités et des identités des autochtones de cette région. Dans les pages suivantes, je me pencherai sur ces trois approches principales qui ont guidé les anthropologues dans leur analyse de l'indianité mexicaine.

A. Positivismes et culturalisme

Alors que les anthropologues du 19^e siècle s'attachent à reconstruire, à partir de l'ethnographie et de l'archéologie, le développement culturel, à partir des cultures inférieures en allant vers les supérieures, les culturalistes du 20^e siècle considèrent les autochtones comme porteurs, eux aussi, de cet ensemble fonctionnel et cohérent qu'est une culture. Dès le début du 20^e siècle, et culminant dans le fameux *Handbook of Middle American Indians* (Wanchope, dir., 1964), cette approche, qu'on peut qualifier d'essentialiste, définit une culture donnée par les relations matérielles et symboliques que ses membres entretiennent entre eux, avec leur environnement et avec l'au-delà (Beaucage et Norget, 2001 : 3). Les discours des culturalistes produisent clairement une vision fermée de ce que sont les autochtones : des gens prisonniers de leurs villages et de leurs traditions qui pourraient changer uniquement par le contact avec l'extérieur : c'est la « société traditionnelle » de Redfield (voir ci-après). Il y a pour eux un déterminisme dans l'histoire depuis la conquête : l'acculturation, provoquée par les flux de traits culturels apportés par les forces de la modernité, entraînerait à terme la disparition des sociétés et cultures indiennes et des sociétés paysannes en les menant vers une identité d'« agriculteur moderne ». L'autochtone dans sa communauté d'origine, richement décrit dans maintes ethnographies mésoaméricaines au cours du 20^e siècle, n'est donc qu'une étape, la première, avant sa lente transformation en un être moderne.

Un anthropologue comme Redfield (1941) participe à la construction de cette conception de l'autochtone qui domine pendant plusieurs décennies de ce siècle. Au cours de ses recherches au Mexique, il développe le concept de « petite communauté » à partir des années 1930. Pour cet anthropologue, la communauté présente alors l'homogénéité culturelle d'origine, la stabilité face à une société moderne frappée par la crise et les conflits sociaux. Étudiant les autochtones du Mexique central puis du Yucatán, Redfield adjoint à leur caractère d'« Indien » celui de paysan. De fait, un des premiers à s'intéresser aux études paysannes en Amérique latine, Redfield veut comprendre la nature générale des sociétés et des cultures et leurs différences (*Ibid.* : 357). Suivant un schème évolutionniste, il considère la société traditionnelle comme liée aux centres urbains par des flux de traits et de valeurs de la modernisation. Sa vision téléologique de l'histoire s'explique par son « folk-urban continuum » où le paysan est à mi-chemin de la suite « tribe-village-town-city ».

Tout comme Durkheim, qui annonçait le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique, ou de Tönnies, celui de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*, Redfield (1941) veut comprendre et expliquer les changements qui ont lieu dans le passage d'une communauté à une ville. Selon lui, l'isolement villageois et l'homogénéité culturelle des habitants, l'omniprésence du sacré et l'importance de la vie collective font place à la désorganisation de la culture, à la sécularisation et à l'individualisation. Pour cet anthropologue, la transformation d'une société homogène et isolée en une autre, hétérogène et en relation avec l'extérieur s'explique par la quantité et la diversité des interactions sociales. Plus concrètement, il explique cela par les diverses manières dont les éléments modernes et espagnols se sont diffusés (*Ibid.* : 359). Au début de ses études, dans la tradition de Tönnies et en accord avec l'atmosphère de crise des années 30, Redfield essentialise la « petite tradition » et est pessimiste face aux effets de la modernisation. Puis, influencé par l'idéologie évolutionniste qui reprend vie après la deuxième guerre mondiale, il se met à considérer les sociétés primitives et paysannes comme stagnantes, comme des « peuples sans histoire » (Redfield, 1949). Son association des Hispanophones comme les « gens modernes » et des autochtones comme des paysans devant être développés est alors en accord avec le projet nationaliste

mexicain libéral qui tente d'acculturer et d'incorporer les autochtones dans la nation (Kearney, 1996 : 52) et avec le projet états-unien de développement mondial. Redfield aura une grande influence sur l'anthropologie sociale et culturelle des sociétés paysannes, tant en Amérique qu'en Europe.

Dans la lignée redfieldienne, Sol Tax, après ses expériences au Guatemala et au Chiapas, définit le *municipio* (municipalité) comme une unité culturelle homogène et consciente de l'identité autochtone qui découle d'une division administrative (Dehouve, 2003 : 16). Les anthropologues mésoaméricanistes qui suivent ces deux auteurs prennent par la suite l'habitude de séparer la municipalité (la division territoriale ou politico-administrative) de la communauté (là où existent une cohésion interne et un sentiment d'identité), tout en négligeant souvent les divisions internes telles que les quartiers ou *calpullis*² et les relations de parenté. Toutefois, la « communauté fermée » comme entité exprimant le tout demeurera pendant de longues décennies l'objet des monographies (p. ex. Wolf et la *closed corporate community*, 1957) et sera vue comme favorisant le sentiment d'identité des membres.

B. Retour de l'historicisme et courant néo-marxiste

Prenant le contre-pied du culturalisme, le matérialisme historique influence la discipline de l'anthropologie à partir des années 1960-70. Critiquant les discours réducteurs des culturalistes, les marxistes dévoilent des autochtones forts différents, cette fois non pas fermés sur eux-mêmes, mais plutôt, traversés de toutes parts par des forces capitalistes nationales et mondiales. Pour les matérialistes historiques, toute société, si petite et isolée soit-elle, doit se comprendre dans les termes du monde global. Ainsi, les populations de ces sociétés doivent être vues comme des pions qui servent à reproduire le système en marche. L'expansion du capitalisme est cette fois la cause de l'acculturation.

² Le terme nahuatl *calpulli*, une institution pré-hispanique, aurait donné le nom à ce qui était connu dans la région du Chiapas comme le *kalpul*. Le terme semblerait avoir été incorporé par les Espagnols (Favre, 1971 : 157). Vestige des lignages patrilinéaires pré-hispaniques, le *kalpul* assurait protection et intégration sociale face à la dispersion géographique des groupes lignagers, en reposant, entre autres, sur l'endogamie.

Au Mexique, Wolf (1969) est un des premiers anthropologues à observer l'histoire locale des paysans mexicains dans les termes de ce qui deviendra connu comme le « système-monde » (Wallerstein, 1990) : les conquêtes et les colonisations sont alors considérées comme des processus de développement des métropoles. Cet anthropologue permet ainsi de sortir les ethnographies des communautés isolées en montrant l'illusion de l'économie paysanne qui, dans les faits, est articulée, souvent depuis très longtemps, avec le capitalisme national et international :

«y a-t-il déjà eu un moment où une population humaine a existé indépendamment des relations plus larges, comme non affectée par les pouvoirs plus vastes? » (Wolf, 1982 : 18).

L'anthropologie ne fonctionne plus avec le mythe du « primitif sans histoire ». Alors que la diffusion des métropoles aux colonies est déjà grandement décrite, à partir des années 1960, c'est l'envers du phénomène, l'incorporation des communautés locales dans des réseaux d'échange plus vastes, qui sera cette fois étudié. Ce n'est plus seulement l'État mexicain qui est surimposé à la communauté, mais aussi les métropoles des Nord. On réécrit l'histoire de la conquête : dès la colonisation, les autochtones sont incorporés dans des relations globales avec les États européens de ce monde qui va devenir un système-monde capitaliste. Les nations européennes, pour prospérer et rester fortes vis-à-vis les autres ont besoin de colonies comme sources de richesse. Les colonies idéales furent donc celles ayant des ressources naturelles et une population autochtone abondante pour les extraire, tel le Mexique et les Andes. Les ressources produites dans les colonies permettent le développement des industries dans les Nord qui, à leur tour, produisent des marchandises en surplus à vendre dans les colonies. Les autochtones étant un facteur de production essentiel pour les Espagnols, c'est ce qui amène ceux-ci à les protéger pour les exploiter continuellement. La création des communautés autochtones s'explique donc de cette manière (Varese et Kearney, 1995 : 210). La communauté est toujours fermée pour ce qui est de la pénétration d'étrangers et de formes sociales extérieures, mais elle est désormais vue comme ouverte pour ce qui est de l'extraction de plus-value.

Avec la critique des théories culturalistes essentialistes et le développement de la tendance néo-marxiste, l'analyse passe de la culture aux classes sociales, comme concept

fondamental. À cette époque, les autochtones d'Amérique latine sont vus comme fondant avant tout leur unité dans l'identité de producteurs minifondistes semi-prolétaires qui entretiennent des relations spécifiques avec le marché local. C'est cette situation «objective» qui fonde les formes culturelles spécifiques (Deverre, 1980 : 201). Pour les Deverre (1980), Durand (1975), Wolf (1969) et autres matérialistes historiques de cette période, la base matérielle explique tout, de l'exploitation à la séparation ethnique. De par la situation des autochtones mésoaméricains dans ce système d'exploitation mondiale, les marxistes ne les considèrent plus comme Amérindiens, mais plutôt comme paysans. Prédissant d'abord la prolétarianisation des autochtones, ils attendent ensuite qu'ils participent à la révolution en tant que paysans alliés au prolétariat. Cette situation ne se produisant guère, les chercheurs tentent alors de comprendre ce qui bloque le développement d'une conscience de classes. Leur réponse : l'indianité. Pour ces derniers, l'identité ethnique se doit de disparaître, car elle est une fausse conscience retardant l'émergence d'une vraie conscience de classe (Durand, 1975; Deverre, 1980).

De fait, pour ces intellectuels de gauche, l'autochtone, ses coutumes et ses traditions ne doivent plus exister puisque ces caractéristiques spécifiques ne font que favoriser le maintien du système capitaliste. Par exemple, ils expliquent l'absence de mobilisation paysanne par le fait que les paysans demeurent isolés dus à leurs traits culturels divers. La production communautaire étant déficitaire, les autochtones ne se rassemblent pas entre eux et choisissent plutôt d'aller offrir leur main-d'œuvre dans les *haciendas*³ et les plantations (Deverre, 1980). Désormais, les structures locales, telles que la solidarité communautaire et ethnique ou le système de *cargos (charges)*⁴, sont perçues comme des composantes qui masquent les rapports réels du capitalisme agraire et reproduisent la subordination des autochtones.

³ Type d'exploitation agraire qui vend sur les marchés extérieurs, mais où les rapports avec les travailleurs incluent de la contrainte. Avant la révolution mexicaine, les *latifundios* pouvaient couvrir jusqu'à vingt mille hectares de terres. On y pratiquait essentiellement un élevage extensif. Ces grands domaines furent officiellement démembrés avec l'application de la réforme agraire, après 1936. Un *néolatifundismo* est cependant réapparu grâce à des fictions légales et à la complaisance des autorités agraires (Stavenhagen, 1968).

⁴ Le *cargo* est le service offert gratuitement à la communauté par ses membres. J'en parlerai de façon plus approfondie dans la partie ethnographique du chapitre 2.

C. Courant indianiste : sa critique, sa vision

Jusqu'en 1980, les discours des anthropologues sur l'indianité mexicaine manifestent surtout l'influence de la pensée culturaliste ou marxiste. Pour les spécialistes de ces deux courants, la définition de la réalité sociale (dans ce cas celle de l'autochtone mésoaméricain) implique indéniablement une vision positiviste de la culture et une théorie mécanique de la modernisation. À l'aide d'une matrice déterministe, les anthropologues préconisent des changements écrits à l'avance. Le passé, le présent et le futur des Amérindiens sont dictés par ces intellectuels. L'incertitude quant à ce qu'est l'autochtone et surtout, quant à ce qu'il peut être, n'a pas sa place.

Comme nous pourrions constater dans le chapitre 1, ces définitions déterministes de l'indianité mexicaine ont débouché sur une impasse. Au Mexique, tous les pouvoirs dominants qui se sont succédés à travers l'histoire ont tenu des discours sur l'indianité dans l'idée d'imposer des identités aux autochtones. Des premiers colonisateurs espagnols et religieux catholiques, aux libéraux du 19^e siècle jusqu'aux révolutionnaires du 20^e, les forces politiques mexicaines ont toujours tenté, par leurs discours, d'influencer les réalités autochtones. L'idée centrale derrière ces discours était, bien entendu, de transformer les Amérindiens, soit de les assimiler à la Nation et à la population métissée. De fait, plusieurs anthropologues ont collaboré aux côtés des pouvoirs politiques du pays dans l'objectif d'atteindre cette assimilation. Bref, le culturalisme et le matérialisme historique des anthropologues, d'une part, et le libéralisme modernisateur de l'État mexicain, d'autre part, convergent sur plus d'un point et semblent non seulement avoir monopolisé l'espace discursif national, mais avoir aussi envahi, par leurs pratiques discriminantes, l'espace social des autochtones.

Or, au début des années 1980, la distance croissante entre les représentations des anthropologues d'alors et les pratiques sociales des autochtones entraîne une remise en question des discours et des perceptions de ces anthropologues. Cela provoque indéniablement des changements dans la manière de faire de l'anthropologie. Désormais, l'anthropologue doit non seulement considérer sa propre analyse de la situation des

autochtones (analyse *etic*), mais aussi, et surtout, l'auto-analyse des Amérindiens mêmes (analyse *emic*)⁵. Du coup, une critique des analyses marxistes se fait entendre qui souligne la persistance de l'indianité à travers l'histoire.

Dans son livre « Reconceptualizing the peasantry », Kearney (1996) explique comment l'identification des autochtones comme paysans au Mexique va devenir un principe unifiant. De fait, jusqu'aux années 1980, plusieurs anthropologues marxistes mexicains vont suivre les traces des pouvoirs de l'État en créant une catégorie « paysanne » qui correspond aux définitions légales. Le radicalisme agraire va ainsi permettre de figer et d'utiliser une catégorie construite pour demander une réforme agraire : l'identification paysanne sera employée par de nombreux autochtones dans l'objectif de recevoir des terres. Ainsi, cette importance mise sur leur caractère paysan, et non sur leur caractère indien, peut être essentiellement d'ordre rhétorique et tactique puisqu'elle permet aux autochtones d'obtenir les avantages légaux et économiques alors octroyés à la paysannerie.

En suivant la logique de Kearney, on pourrait dire que les représentations imposées deviennent hégémoniques dans la mesure où elles sont intériorisées par l'ensemble des acteurs :

« Simplement dit, une communauté étiquetée comme “paysanne” qui accepte ce nom comme valide implique que ses membres vont adopter des buts politiques et des stratégies qui sont en accord avec ceux des “paysans”. » (Kearney, 1996 : 172).

Dans l'espoir de recevoir des terres, ces derniers ne parlent alors plus de leur identité ethnique. On trouve ainsi une correspondance entre le besoin de spécifier des identités non ambiguës par l'administration bureaucratique officielle mexicaine et pour les catégories identitaires dans les sciences sociales :

⁵ Cette distinction, très importante en anthropologie, entre les analyses *etic* et *emic*, a été faite pour la première fois par le linguiste Kenneth Pike (1956) et reprise par l'anthropologue Harris (1966). L'analyse *etic* fait référence à une étude plus scientifique où l'analyse d'une situation à un endroit donné peut servir pour une autre étude ailleurs dans le monde. L'analyse *emic* fait plutôt référence à l'analyse interne de la situation, soit à la perception de la population cible de sa propre situation.

“...dans les données officielles de cette période (1940), les habitants des *ejidos* ne sont pas dénommés des autochtones Mams, mais plutôt des paysans, une désignation homogène qui efface les différences culturelles entre les ruraux.” (Hernández Castillo et Nigh, 1998: 138).

À l'époque, les matérialistes historiques permettent de constater que le « problème indien » est d'abord et avant tout structurel et ils tentent donc de trouver des solutions à travers des changements structurels et institutionnels au lieu de se retourner vers les sujets eux-mêmes. Ainsi, à la fin des années 1970, les marxistes voient toujours l'indianité comme un problème. Or, au début des années 1980, avec le « réveil indien » dans les Amériques qui démontre que les identités de classes (ici paysannes) ne sont pas les seules représentations possibles, les analyses marxistes sont remises en question. Une indianité qui se maintient, même sans sa base économique paysanne, voilà qui indique désormais à un nombre croissant de chercheurs que la seule dynamique des structures ne peut expliquer tout ce qui se passe dans la société. La structure ne pouvant constituer pleinement le sujet, cela impose au sujet d'être acteur, de prendre des décisions, d'agir, de (re)faire son identité (Laclau, 2000 : 66); c'est ce qu'annoncent les mouvements indianistes.

Ainsi, au début des années 1980, avec le surgissement d'intellectuels indianistes dans les Amériques, des discours annonçant la persistance de l'indianité à travers l'histoire viennent nuancer les discours de l'unique persistance de la paysannerie. En constatant que l'indianité n'a pas disparue et qu'elle est désormais l'objet de revendications et de reformulations par les acteurs cibles, certains intellectuels s'attaquent désormais à la description de ces nouveaux mouvements et discours. Ces chercheurs, qui considèrent que tous les changements ne sont pas prédéterminés, permettent ainsi une rupture avec les tendances dominantes, particulièrement avec le marxisme qui est encore en vogue chez les chercheurs critiques. Désormais, le savant doit donc « objectiver l'objectivation » : il doit montrer les champs de production culturelle et idéologique (par exemple, les rapports de production économique), mais aussi le pouvoir symbolique des agents, où la contribution de leurs représentations apporte à la vision de ce monde (Bourdieu, 1984 : 3). Il s'agit donc de montrer les champs de positions et de prises de position (Bourdieu, 1992 : 78) qui démontrent que

l'histoire n'est pas pré-déterminée. Les intellectuels et militants du courant indianiste, avec au Mexique son porte-parole, Bonfil Batalla, tentent alors de définir les indianités mexicaines, mais cette fois, à l'aide des auto-représentations des Amérindiens mêmes.

D. Conclusion : discours et identités

Comme nous avons vu dans la deuxième partie de cette introduction, les discours des anthropologues sur l'indianité mexicaine prennent des sens divers selon les époques et les courants de pensée en cours. Chacun de ces courants nous lègue des outils qui me serviront pour mon analyse. Ainsi, pendant que domine le culturalisme, les anthropologues définissent des autochtones fermés sur eux-mêmes qui témoignent d'une identité spécifique à une unité socio-culturelle déterminée. L'assimilation de ces derniers est inévitable : la modernisation déversera ses vagues de progrès et les entraînera dans son courant. Les riches ethnographies de cette période m'aideront toutefois à bien comprendre le contexte interne des communautés étudiées.

Au cours de l'influence de l'idéologie marxiste, les anthropologues construisent des Amérindiens paysans qui sont structurellement dépendants d'un système économique capitaliste. L'indianité est alors en voie de disparaître et il est préférable qu'il en soit ainsi, car c'est cette caractéristique qui empêche les prises de conscience de classes des paysans. Les études des auteurs de ce courant matérialisme historique m'aideront, pour ce mémoire, à constater l'incorporation des communautés isolées des culturalistes au sein de relations économiques plus vastes.

Enfin, les indianistes permettent de ramener les acteurs étudiés au devant de la scène. Alors que jusqu'ici, les anthropologues ne considéraient pas les auto-représentations de ces derniers, les indianistes s'attardent primordialement à ces identifications. Dès lors, l'indianité est définie de l'intérieur et est souvent l'objet de mobilisation politique. Par le passage du marxisme à l'indianisme, les intellectuels notent que selon la provenance des discours, les objectifs de ces derniers varient grandement. Lorsque ces discours sont faits par des acteurs externes à la réalité décrite,

on garde du marxisme l'hypothèse qu'il s'agisse d'une consécration d'identités pour la domination des populations.

En effet, comme le précisent maints auteurs, dont Foucault (1971), Bourdieu (1980b, 1980c) et Laclau (2000), le discours peut consacrer des identités. En catégorisant les gens et les choses pour comprendre et définir la réalité, les pouvoirs en place, dans ce cas-ci les anthropologues, peuvent se mettre à dire l'action et à produire ce qu'ils décrivent, à « faire croire et voir » comme le dit Bourdieu (1980a : 65). Le discours permet ainsi d'influencer la réalité, d'imposer la définition légitime des divisions du monde social, élaborée par les pouvoirs dominants. Bourdieu parle alors d'un discours performatif où dans l'acte d'énoncer, on prétend faire advenir l'énoncé (*Ibid.* : 66). Dans cette lignée, les discours dominants décrivant les autochtones s'inscrivent alors comme le fait d'instituer par la nomination. Les autochtones sont définis comme ce qu'ils doivent être, on leur impose les limites de leur existence et de leur futur, pour le bénéfice des pouvoirs dominants.

Or, tout comme Bourdieu, Laclau et Kearney le précisent, dans le processus de classements et de représentations, des luttes prennent forme. Il ne s'agit pas de phénomènes fixes et prédéterminés. Bourdieu explique comment des luttes ont lieu dans les champs de l'espace social où divers acteurs tentent d'imposer « une vision du monde social » (*Ibid.* : 65). Si une des formes élémentaires du pouvoir est le pouvoir de nommer et donc, d'ainsi perpétuer le système en place, il demeure néanmoins que des luttes peuvent entraver les pouvoirs dominants. Au Mexique, comme un peu partout dans les Amériques, des luttes prennent forme au cours des années 1980. Et une des luttes importantes de l'époque concerne la création et/ou la divulgation de nouveaux discours sur l'indianité, dont certains sont élaborés par les acteurs mêmes. Bref, l'idéologie indianiste permet le passage à une nouvelle ère dans les discours : d'une consécration par les discours d'autrui, les autochtones peuvent désormais participer à un processus de réappropriation identitaire, et ce, à l'aide de leurs propres discours. Voilà un outil primordial que l'idéologie indianiste me lègue pour cette recherche : l'importance d'étudier les discours des acteurs qui composent un mouvement.

Dans ce mémoire, je m'attarderai à l'étude d'un mouvement autochtone s'insérant dans l'idéologie indianiste et qui tient de tels discours de réappropriation identitaire. Toutefois, pour reprendre nos questions initiales, il importe de se demander si les identités révélées par ces nouveaux mouvements et par cette idéologie indianiste correspondent vraiment aux identités des autochtones composant ces organisations? Serait-il possible que des acteurs externes oeuvrant au sein d'un mouvement autochtone puissent imposer leurs représentations? L'idéologie indianiste, tellement valorisée depuis les années 1980, serait-elle alors une autre idéologie qui tente d'imposer une identité aux autochtones? Dans les pages qui suivent, je tenterai de répondre à ces questions. D'or et déjà, je présente mon hypothèse : les représentations des autochtones souvent énoncées dans les discours des organisations indianistes semblent construites en interaction avec les représentations d'acteurs étrangers aux mouvements amérindiens.

III. Méthodologie

Afin de mener à terme les objectifs de ce travail, soit l'étude des processus organisationnels d'un mouvement autochtone au Mexique, *Maya Vinic*, et des processus identitaires en cours des autochtones composant cette organisation, j'ai combiné plusieurs approches. D'une part, j'ai effectué une recherche en bibliothèque : ouvrages historiques sur le Mexique, le Chiapas, les Hautes Terres et la micro-région; ethnographies du 20^e siècle et autres documents d'anthropologues étudiant les autochtones de cette région; articles et livres de scientifiques sur les mouvements amérindiens et sur les processus identitaires de ces derniers; écrits plus théoriques aussi, me permettant de réfléchir sur les questions des discours et des mouvements sociaux modernes. Cette recherche s'est exercée depuis déjà plusieurs années, soit depuis le moment où mes intérêts pour ce sujet se sont dessinés. D'autre part, étant donné la nature de ma maîtrise, je me devais de faire un terrain avec l'organisation choisie, terrain qui me permettrait de vivre avec les autochtones de ce mouvement afin de recueillir les discours quotidiens des Amérindiens mêmes.

Je suis arrivée au Chiapas le 29 décembre 2003 afin de participer, pendant huit jours, à une tournée de divers acteurs travaillant dans le milieu du café dans les pays des Nord, tournée organisée par *Cooperative Coffees*⁶. J'avais décidé de m'insérer dans ce voyage « éco-touristique »⁷ puisqu'il me permettait d'avoir une vision des divers groupes et organisations étant dans les Hautes Terres aux côtés de la coopérative avec laquelle j'allais travailler. Après cette tournée, j'ai débuté mon terrain et bénévolat au sein de *Maya Vinic*, une coopérative que nous avons également visitée pendant la tournée. De fait, quelques jours à peine après mon arrivée, j'ai constaté l'intime relation entre cette organisation et un autre mouvement plus politique, *Las Abejas*. Dès lors, il est devenu clair que mon terrain au sein de *Maya Vinic* devait se transformer en terrain au sein des organisations *Maya Vinic - Las Abejas*.

Après des discussions avec les représentants du bureau de la coopérative à San Cristóbal de las Casas, nous avons établi qu'il serait bien que je demeure pendant deux semaines à leur bureau en ville afin de lire toute la documentation sur *Maya Vinic* et bien comprendre les relations qui y règnent. Là-bas, on m'a permis de demeurer au deuxième étage du bureau, dans une chambre modeste, vivant ainsi aux côtés de l'autochtone responsable du bureau qui était le seul à vivre en ville pendant la semaine. Je me suis rendu compte rapidement que les chambres du deuxième servaient de fait à recevoir les autochtones qui venaient faire des transactions pour les deux organisations en ville et qui n'avaient pas le temps de retourner dans leurs villages. En réalité, on recevait des gens presque tous les jours et soirs, ce qui rendait du coup l'environnement du bureau comme ce que les autochtones nommaient avec fierté *una casa de indígenas* (une maison d'autochtones). Ainsi, bien qu'ayant demeuré en ville pendant les deux premières semaines et par la suite quelques jours ici et là, je ne me suis jamais sentie dans un

⁶ *Cooperative Coffees* est une coopérative de 17 importateurs, distributeurs, torréfacteurs et commerçants de café provenant du Canada et des États-Unis qui travaillent directement avec des coopératives de producteurs de café de l'Amérique centrale et du Sud, de l'Asie et de l'Afrique. *Cooperative Coffees* est un acteur clé dans le mouvement de Commerce « engagé » qui se dessine désormais en Amérique et qui consistent en acteurs des Nord qui critiquent la manière que se fait le Commerce équitable. Étant donné les irrégularités qu'on trouve dans le système de certification équitable officiel, le tiers des membres de *Cooperative Coffees* n'adhère plus à ce système.

⁷ Je tiens à préciser que je me suis insérée dans ce tour grâce à mon amie Claudine et non parce que j'étais reliée directement à une ONG. J'arrivais donc au Chiapas sans connexion directe à un groupe.

environnement métis. Le fait que la langue principale parlée au bureau était le tzotzil (le conseiller l'avait appris et le parlait très bien semble-t-il), et que les gens y étant étaient des Tzotzils, rendaient l'environnement similaire aux villages, un environnement imprégné de l'univers amérindien.

Pendant les deux premières semaines, j'ai procédé à la sélection de deux communautés qui me semblaient intéressantes afin de faire mes entrevues. Pour le premier mois, Acteal *abejas*⁸ (voir carte 11, p.112), village politisé et symbole de l'organisation *Las Abejas*, était l'option la plus indiquée afin de bien comprendre les discours officiels qui avaient cours. De fait, en plus du mois complet où j'y suis demeurée de manière presque continue, Acteal est demeurée une communauté centrale où j'ai dû à plusieurs reprises retourner. Pendant le mois de février, j'ai dormi dans une maison communautaire d'Acteal, qui fait partie des maisons construites par la Croix-Rouge en 1998 afin d'accueillir des membres observateurs de droits humains dans les villages. Pour ce qui est de l'alimentation, l'organisation civile avait décidé que je mangerais avec les membres de la direction qui, de fait, vivent et mangent à Acteal pendant l'année complète de leur service⁹. Néanmoins, mon incorporation à la vie du village a entraîné que, peu à peu, les gens de diverses familles m'invitaient à manger chez eux. Ma première présentation aux gens des villages a eu lieu lors de la cérémonie du 22 janvier 2004 à Acteal¹⁰. Le prêtre m'a présenté aux gens présents en leur spécifiant que je vivrais à Acteal pendant un mois. Les gens savaient donc dès lors qui j'étais. Par la suite, j'ai pu entrer en contact avec beaucoup de gens en participant aux brèves cérémonies religieuses qui, chaque après-midi, ont lieu au centre du village. Je me faisais inviter régulièrement à prendre le café avec des familles suite à la cérémonie. Les gens du village savaient que je travaillais avec la coopérative et ils me voyaient souvent me

⁸ Acteal est une communauté divisée en trois parties distinctes : Acteal zapatiste, Acteal *priista* et Acteal *abejas* (voir carte 11, p.112). J'extrapolerai plus loin sur le sujet. Il importe toutefois de préciser que tout au long de ce travail, je me référerai à Acteal *abejas* à chaque fois qu'il sera écrit Acteal.

⁹ Ce service est une charge (*cargo*) que les autochtones ont l'obligation de faire s'ils sont nommés, tout comme pour toutes autres charges communautaires. Ce point sera extrapolé dans la partie ethnographique du chapitre 2.

¹⁰ Les 22 de chaque mois, l'organisation civile *Las Abejas* commémore le massacre ayant eu lieu le 22 décembre 1997 à Acteal par des paramilitaires. Plus d'explications sont données dans le chapitre 3.

rendre à l'entrepôt de café à pied. Je sentais dans leurs discours une reconnaissance pour mon travail bénévole avec eux.

Pour le second mois, j'avais choisi le village de Tzajalchen (voir carte 5, p. 73), la communauté la plus éloignée du municpe de Chenalhó. J'avais alors trouvé une astuce pour faire mes entrevues qui avaient été plutôt difficiles à entreprendre à Acteal. J'allais tenter de faire des entrevues aux membres de *Maya Vinic*, qui étaient assez nombreux à Tzajalchen, en leur expliquant que c'était pour l'élaboration de documents pour la coopérative, ce qui de fait, n'était pas faux (explication plus loin). Le fait qu'un membre de la direction de *Maya Vinic*, Jo, qui venait de Tzajalchen, semblait bien intéressé à mon projet et montrait un vouloir de collaborer m'a influencé à choisir cette communauté. Il s'est révélé non seulement être mon guide pour comprendre le village et les gens, mais aussi, mon traducteur des entrevues et est devenu une personne-ressource clé. Il a été ma seule personne-ressource masculine dans les villages, puisqu'à Acteal comme à Tzajalchen, mes deux personnes ressources ont été des femmes. À Acteal, Eduvigés (Acteal, 2004-02-02), coordinatrice des projets des femmes, est devenue une grande amie. À Tzajalchen, Elma, fille de la famille où je mangeais et vivais de manière quotidienne, l'est aussi devenue. J'ai peu à peu découvert que ces trois personnes-ressources se retrouvent aujourd'hui dans des processus de transformations identitaires, les trois occupant des rôles différents par rapport à ceux qui leur sont généralement réservés dans les villages. Bref, mes relations avec eux m'ont indéniablement permis de cerner les changements en cours en ce qui concerne les organisations et les identités.

Au cours de mes quatre mois dans les Hautes Terres, j'ai effectué 27 entrevues (voir annexes 1 et 2), dont trois sont inutilisables, dû à des problèmes techniques et linguistiques. Des 24 entrevues, plusieurs ont été faites au bureau de San Cristóbal, à Acteal et à l'entrepôt de café (Acteal), étant donné que beaucoup de gens circulaient dans ces endroits. Les gens interviewés venaient surtout de la municipalité de Chenalhó, : une personne de Los Chorros, une de Tsajaluc'um, deux de Colonia Puebla, deux d'Acteal, une de Nuevo Yibeljoj, deux de Xo'yep, une de Quechalukum, une de Chixiltón, dix de Tzajalchen, une de Nemi Zapata (l'unique de Chalchihuitán) et deux de San Cristóbal.

L'échantillon comportait 18 hommes et 6 femmes. Les âges respectifs varient grandement, la personne la plus jeune ayant 18 ans et la plus âgée ayant autour de 60 ans. Environ le tiers des entrevues ont été faites à l'aide d'un traducteur. À San Cristóbal, Alberto jouait ce rôle alors qu'à Tzajalchen, Jo était le traducteur.

Ma cueillette de données s'exerçait de deux façons. D'une part, par les entrevues où j'enregistrais les données saisies. Mes entrevues duraient entre 1h15 et 5h00. Suite à chaque entrevue, j'écrivais quelques commentaires afin de la situer parmi toutes les autres. D'autre part, je recueillais diverses informations informelles, soit par des documents écrits que je photocopiais ou copiais, soit par mes échanges avec les gens. Suite à un échange avec une personne, je me rendais dans un endroit privé où je transcrivais les informations reçues. Dans le présent mémoire, lorsque je ferai référence à des données recueillis sur le terrain, j'utiliserai un code particulier : j'écrirai le nom de la personne (un nom fictif pour des raisons de confidentialité et de sécurité) et entre crochets, le nom du village d'où elle vient et la date de cueillette des informations. S'il s'agit d'informations pris d'un document, je citerai le document en question.

En deuxième lieu, il importe de préciser la nature de ma participation dans la coopérative puisqu'elle conditionnait largement la perception qu'on avait de moi et partant, le type d'information qu'on était susceptible de me donner. Dès le début de mes communications avec les membres de la direction de *Maya Vinic*, ces derniers m'ont demandé de définir en quoi ma participation avec eux allait consister et quels étaient mes objectifs personnels. Il faut ici spécifier que je tenais à travailler bénévolement pour la coopérative, en échange du temps que les membres allaient prendre afin de répondre à mes questions. Étant donné mon engagement au sein du Commerce équitable depuis plusieurs années, j'ai donc misé sur cette expérience. Avec le conseiller de la coopérative (le seul métis) et mon contact de départ, Claudine (la représentante de *Cooperative Coffees*), qui m'a aidée à communiquer avec *Maya Vinic*, nous avons établi ma situation particulière : une bénévole qui allait travailler plus que tout à la rédaction de documents qui faciliteraient la commercialisation des produits. Afin d'avoir une vision juste et actuelle des faits pour rédiger ces documents, j'ai spécifié alors la nécessité de faire des

entrevues à des dirigeants et responsables des mouvements, mais aussi à des autochtones des villages. Ce projet devenait alors ma porte d'entrée pour effectuer les entrevues pour ma recherche. Il permettait une collaboration des membres de la direction à m'aider afin que je puisse effectivement réaliser mes entrevues et au besoin, avoir l'aide de traducteurs.

Il importe ici de préciser que tous les autochtones étaient au courant que je réalisais ce stage dans l'objectif d'écrire un mémoire de maîtrise. Toutefois, lors de la première célébration du 22 à Acteal, un autochtone qui discutait avec moi a énoncé le fait que les gens des villages avaient l'habitude de répondre aux questions des intellectuels, dont des anthropologues, et qu'ils savaient que les anthropologues aimaient bien entendre les histoires des anciens et de l'organisation civile. Dès lors, j'ai eu peur que les discours des Amérindiens aux anthropologues soient préfabriqués et que je n'aie pas droit aux autres discours moins officiels. Ainsi, j'ai donc décidé de miser sur mon rôle de militante dans le Commerce équitable qui fait du bénévolat avec eux plutôt que sur mon rôle d'anthropologue. La majorité des autochtones que je côtoyais régulièrement me voyaient comme une aide pour la coopérative et ils m'ont, à maintes reprises, demandé de leur expliquer les structures du commerce conventionnel et du Commerce équitable. Mais ils ont aussi réalisé très tôt que je m'intéressais à beaucoup d'autres choses qu'à la simple coopérative. Ainsi, peu à peu, des autochtones m'invitaient à aller visiter leurs villages et à participer à des fêtes.

À mon arrivée au bureau de la coopérative à San Cristóbal de las Casas, j'ai constaté ma chance d'être la première bénévole pour cette organisation. De fait, suite à ma demande écrite à la coopérative des mois auparavant demandant aux membres la possibilité de travailler bénévolement pour l'organisation, les membres de la direction avaient décidé d'incorporer peu à peu des bénévoles externes dans la coopérative. Constatant que plusieurs organismes de la région fonctionnaient de cette manière et que cela leur permettait de recevoir des spécialistes divers pour les aider, les membres de la

direction allaient accueillir, à ma suite, plus de neuf bénévoles étrangers et mexicains¹¹. Tout au cours des quatre mois partagés avec les membres de l'organisation, nous évaluions continuellement, avec la direction, mon expérience vécue en tant que bénévole et les changements à prévoir afin de préparer la venue des autres bénévoles qui commençait deux mois après mon arrivée. Le fait d'être la première bénévole, mais aussi le fait d'être une amie de Claudine, me permettaient dès le départ une proximité à l'organisation et aux membres en faisant partie. Cette proximité allait être amplifiée suite à un événement imprévu et malheureux ayant lieu trois semaines suite à mon arrivée.

Alors que les visites d'acheteurs de café débutaient pour *Maya Vinic*, comme pour les autres coopératives de la région, un accident tragique est survenu, bouleversant alors la suite des événements pour la coopérative et pour moi-même. Le conseiller, le président et un responsable de la commercialisation de la coopérative se rendaient accueillir le premier acheteur lorsqu'ils ont eu un accident de voiture, qui les a laissés invalides pendant plusieurs semaines. Les acheteurs ne parlant pas l'espagnol et les autochtones ne parlant pas l'anglais, le conseiller était la personne responsable des visites des acheteurs et de toutes les communications et transactions internationales. Le conseiller devenu invalide à cette période charnière, je devenais l'unique personne qui pouvait alors prendre le relais du travail de ce dernier. Ces nouvelles responsabilités s'ajoutant à mon rôle déjà défini rendirent plus complexe mon travail¹² et exigèrent des voyageements réguliers entre la ville et les communautés au début de mon stage. Quoiqu'il en soit, ma présence désormais essentielle dans l'organisation me permettait d'établir une proximité avec les gens de *Maya Vinic* et de *Las Abejas*, proximité qui se reflétait par la suite lors de mes entrevues, discussions et observations de terrain. Bref, je

¹¹ La majorité des bénévoles qui allaient travailler avec la coopérative étaient des étudiants en fin de parcours qui désiraient ou devaient exercer un stage-terrain pour obtenir leur diplôme. Pendant mes quatre mois de terrain, un garçon de l'État de Puebla au Mexique était là dans le cadre de son baccalauréat en économie. À la mi-parcours, une Espagnole finissante en économie arrivait, puis un mois avant mon départ, un Suisse étudiant en agronomie atterrissait dans la coopérative. Enfin, pendant l'été, deux groupes de jeunes étudiants affiliés à deux universités mexicaines venaient donner des coups de main aux membres de la coopérative en administration, en informatique, en architecture et en économie.

¹² Il faut spécifier ici que je connaissais, pour avoir travaillé dans le Commerce équitable, la question de l'importation, mais que l'exportation et toutes ses transactions m'étaient inconnues. J'ai donc dû apprendre tout en exerçant les tâches.

pouvais alors faire un travail bénévole extrêmement important pour l'organisation en échange des questions que je leur posais.

La nature de ma participation avec les gens ne s'arrêtait pas là. Lorsque le conseiller et le président ont pu reprendre leur fonction, étant donné le rôle que j'avais assumé dans les réunions de l'organisation comme représentante du bureau de San Cristóbal, on me demanda de poursuivre ce rôle. Il faut ici préciser que les réunions de la direction, des divers comités et les réunions exceptionnelles de *Maya Vinic* avaient toutes lieu à Acteal, à l'entrepôt de café de la coopérative. J'allais désormais être l'intermédiaire entre ce qui avait lieu au bureau et dans les villages. Ce rôle me permettait encore une fois d'avoir accès à ce qui se passait non seulement à l'interne de chacune des sections, mais aussi entre elles. La communication avec San Cristóbal était alors faite à la manière autochtone, soit par des messages transmis par des messagers ou par les auteurs des messages eux-mêmes. Toutefois, mon éducation occidentale d'efficacité et de rapidité m'a amené à utiliser les services d'Internet, grâce aux ordinateurs du gouvernement à Acteal¹³, et par ma visite, rarement, à la ville de Pantelhó¹⁴ où je pouvais trouver ce service offert.

Outre ces participations importantes, j'ai pu, pendant ces quatre mois, collaborer à d'autres projets mineurs. En premier lieu, j'ai accompagné des autochtones dans leur mise en place d'une radio autonome de *Las Abejas*. Mon travail consistait à servir d'intermédiaire avec une ONG de radiodiffusion, *Boca de pollen* (Bouche de pollen), qui appuyait dans leurs tâches des membres de *Maya Vinic* et je les aidais à élaborer leurs discours et émissions. En deuxième lieu, j'ai effectivement élaboré des documents d'information qui peuvent maintenant aider la coopérative à la commercialisation de leurs produits, en plus de faire la traduction de maints documents utiles pour leurs relations internationales. En troisième lieu, j'ai dû mettre en place, avec le conseiller, un document officiel de politiques des bénévoles. Enfin, je participais à diverses autres

¹³ L'État fédéral avait donné en cadeau à la communauté d'Acteal des ordinateurs avec connexion Internet haute-vitesse pour se laver les mains du massacre que je discuterai plus loin.

¹⁴ Pantelhó se situe à environ 20 minutes de voiture d'Acteal, au bout de la route principale. La carte se trouve en p.72.

tâches qui s'ajoutaient ponctuellement, telle que l'aide au torréfacteur et emballeur à l'entrepôt d'Acteal, lors de mon séjour dans cette communauté.

Le fait de vivre dans les villages m'a aussi permis d'accompagner, avec d'autres bénévoles, les femmes des producteurs de *Maya Vinic* dans leur organisation *Maya Antzetic*. L'idée de ce groupe de femmes était de transformer la manière que les femmes faisaient de l'artisanat afin que les vêtements et objets puissent être vendus au niveau international. Ayant monté un projet d'artisanat équitable en l'an 2002 dans trois régions du Mexique, je connaissais passablement en quoi consistait le commerce de l'artisanat dans ce marché équitable. C'est donc pour cette raison que d'autres bénévoles travaillant avec *Maya Antzetic* afin de faire leur service communautaire nécessaire pour réussir leurs études m'ont demandé de participer avec elles à ce projet. Enfin, en vivant à Acteal, centre politique de *Las Abejas*, j'ai pu participer à maintes occasions à des événements en cours, allant de la confection de banderoles pour des conférences de presse de l'organisation civile jusqu'à la participation active dans les célébrations du 22 de chaque mois.

De par mon rôle dans la coopérative, j'ai pu, au cours de ces quelques mois, vivre également le quotidien avec les autochtones, soit vivre et travailler avec une famille (à Tzajalchen), participer aux célébrations religieuses (Acteal et Tzajalchen), participer aux activités de *Las Abejas* et manger avec les membres de sa direction (Acteal), prendre part aux prières d'anciens (Acteal et Tzajalchen), etc. Cette proximité aux villageois était importante puisque je considérais que c'était au niveau informel que les ruptures entre la réalité quotidienne et les discours officiels (des organisations) pouvaient survenir. En ce sens, le lien créé avec Leonardo, le conseiller de *Maya Vinic*, m'est apparu comme un point positif pour mon terrain. Par suite de son accident, il s'est retrouvé dans une période de réflexion et dans un tournant dans sa vie. Ses réflexions et questionnements, Leonardo les a partagé avec moi tout au cours de mes quatre mois au Chiapas. Nos expériences de vie similaires dans le milieu militant et nos questionnements semblables quant aux coopératives et au développement ont créé entre nous deux une grande amitié. Cette relation privilégiée que j'entretenais avec lui m'a clairement permis une proximité à

Maya Vinic et aux membres ainsi qu'un rapprochement avec les gens de la Pastorale avec qui il vivait.

En troisième lieu, bien que je considère mon terrain comme s'étant déroulé à merveille, divers problèmes sont survenus tout au long de mon séjour. Premièrement, le fait que j'ai été malade pratiquement du début à la fin de mon terrain a souvent compliqué la situation. D'une part, j'ai dû parfois retourner en ville alors que j'étais loin dans un village, pour chercher certains médicaments. D'autre part, je devais désormais faire extrêmement attention à mon alimentation, ce qui n'était pas si facile étant donné que je vivais et mangeais avec les gens des villages.

Deuxièmement, le fait d'être une femme, dans un univers social dirigé par des hommes, a impliqué un poids supplémentaire. Pour gagner la confiance des hommes, je nécessitais souvent beaucoup plus de temps et d'énergie que des hommes en auraient nécessité. Toutefois, parce que j'ai dû m'occuper des responsabilités du conseiller suite à l'accident, je devenais un acteur primordial pour les membres de la coopérative. Du coup, cela les rendait plus accessibles. De plus, ma participation dans certains événements clés, tels la prière des anciens pour bénir le camion de la coopérative, a permis un rapprochement avec certains membres de la direction, rapprochement qui s'est révélé très utile lors de mon terrain.

Troisièmement, des problèmes ont surgi en rapport avec les entrevues. D'une part, beaucoup moins de gens que je ne l'imaginais parlaient espagnol. J'ai donc dû régler ce problème qui a entraîné, au début, l'arrêt d'entrevues étant donné la difficile communication. Les traducteurs sont ainsi devenus essentiels à toute poursuite de mes recherches. D'autre part, la non ponctualité et même, l'absence aux entrevues comme aux réunions, de la part de beaucoup d'autochtones ont entravé ma recherche. Mon traducteur de Tzajalchen était le premier à me poser un lapin, malgré le fait que je le payais pour ce travail. Toutefois, malgré ces problèmes et quelques autres (l'intimidation par l'armée, par exemple, lors de mes déplacements), je peux affirmer que mes entrevues et mon terrain se sont généralement très bien déroulés.

IV. Plan du travail

Dans ce mémoire, je m'attarderai donc à l'analyse des processus identitaires des autochtones qui s'insèrent dans l'organisation *Las Abejas* et dans la coopérative *Maya Vinic*. Pour ce faire, dans le chapitre 1, j'observerai les différents discours énoncés sur l'indianité mexicaine depuis la colonisation ainsi que les pratiques qui y sont rattachées. D'une part, je ferai une étude approfondie des pratiques et discours des pouvoirs coloniaux et de l'État mexicain pour cerner comment ces acteurs externes ont influencé les identités autochtones. D'autre part, avec la prolifération de nouveaux discours identitaires et de nouvelles pratiques depuis les années 1980, l'objectif sera ensuite de parcourir les changements apportés par les diverses organisations autochtones et par les alliés qui y sont rattachés, dans le cas qui nous intéresse, les religieux progressistes. Bref, comment expliquer l'émergence, au cours des années 1980, de nouveaux discours identitaires autochtones modernes et de nouvelles pratiques y étant rattachées?

Avant de me tourner vers les mouvements autochtones choisis, je devrai, dans le chapitre 2, les contextualiser. Pour ce faire, je devrai, d'une part, situer les mouvements étudiés au sein d'une région, d'une macro-région et d'une micro-région donnée. Dans cette partie, il sera également nécessaire de faire un bref survol ethnographique de la région, question de mieux cerner cette population étudiée. D'autre part, je dresserai une brève histoire régionale afin de constater comment se sont élaborés les discours et pratiques des acteurs externes dans cet État du pays.

Quant aux chapitres 3 et 4, ils concernent directement les groupes à l'étude, soit *Maya Vinic* et *Las Abejas*. Dans le chapitre 3, je mettrai d'abord en contexte les deux organisations en expliquant la situation de la micro-région et en relatant l'histoire de chacune. Ce parcours permettra ainsi de définir les formations et fragmentations organisationnelles en cours. Dans le chapitre 4, l'idée est d'explorer les discours et imaginaires actuels dans les Hautes Terres du Chiapas pour ainsi voir les points communs, mais aussi les ruptures qui se dévoilent. Pour ce faire, je discuterai, d'une part, des discours identitaires autochtones modernes élaborés par les deux organisations.

D'autre part, je détaillerai quelles sont les identifications que les agents de la coopérative se font d'eux-mêmes, identifications révélées suite à mon terrain en ces terres. En suivant ce cheminement, je pourrai ainsi comparer les discours officiels des organisations et ceux des membres de la base : les discours que tiennent *Maya Vinic* et *Las Abejas* correspondent-ils aux identités des autochtones qui les composent, telles qu'ils les expriment dans leurs discours quotidiens? Quelles places occupent les discours identitaires amérindiens dans les imaginaires actuels des autochtones, sollicités par d'autres discours aux dimensions nationales et globales?

Enfin, dans le chapitre 5, je comparerai mes données et conclusions du chapitre précédent avec la situation se vivant dans la région de Las Cañadas (du même État du Chiapas), centre de la rébellion zapatiste de 1994. Ceci permettra de déceler s'il est possible d'extrapoler à un niveau plus large les résultats de mes recherches dans les Hautes Terres.

Au cours de ce parcours, j'aurai défini les discours identitaires autochtones modernes officiels (des organisations) et les discours des autochtones faisant partie de ces mouvements. J'examinerai et j'interpréterai les différences rencontrées. Cela me permettra de critiquer certaines thèses, comme celle de Tavanti (2003), qui semblent davantage idéaliser la situation que témoigner de la réalité en cours.

Chapitre 1

Un parcours historique des discours et pratiques ayant influé l'indianité mexicaine

Au cours de l'histoire mexicaine, les divers discours qui ont été produits sur l'indianité n'ont pas réellement reflété les identités autochtones en cours. De fait, autant les discours des anthropologues (vus dans l'introduction), que ceux des pouvoirs dominants politiques mexicains, avaient pour fonction de reproduire les rapports sociaux et ethniques existants. Par leur définition de ce qu'est l'autochtone et par les pratiques reliées à ces discours, ils ont entraîné l'imposition d'identités aux Amérindiens. Dans ce pays, le développement de l'anthropologie a été intimement lié aux politiques de l'État.

Au Mexique, même si certains mouvements politiques (par exemple, le *Partido de la Revolución Democrática*; Parti de la révolution démocratique; PRD) se sont donnés comme mandat de participer à la « libération » des autochtones, leurs discours et pratiques ont souvent déterminé pour ces derniers les identités présentes ou celles en voie de devenir. Les pouvoirs politiques et économiques mexicains n'écoutaient pas les agents sociaux en question et ainsi, participaient à la réification de catégories identitaires non représentatives de la diversité réelle.

Or, cette situation se modifie au début des années 1980 lorsque surgissent de nouveaux discours sur l'indianité et des pratiques différentes, alimenté par un acteur externe qui adopte une ligne nouvelle : l'Église dite « progressiste », associée à la Théologie de la libération. Désormais, on trouve des discours qui sont énoncés par des autochtones qui, grâce aux enseignements de cette « Église de gauche », ont appris à s'exprimer et à agir. Des ruptures apparaissent alors entre les discours et pratiques officiels et les nouvelles prises de position autochtones. L'autochtone n'est plus seulement un pion dans la machine économique et politique; il affirme désormais son identité indienne et agit en conséquence.

Dans ce premier chapitre, après une brève présentation du Mexique, je définirai les divers acteurs qui, par leurs discours sur l'indianité et par leurs pratiques, ont participé à la construction des imaginaires autochtones actuels. Pour ce faire, je ferai, en premier lieu, un parcours historique du Mexique afin d'identifier avec précision les pouvoirs dominants qui ont imposé des identités aux autochtones. Le libéralisme modernisateur qui, depuis le milieu du vingtième siècle, s'impose au Mexique tente de transformer les paysans autochtones en petits producteurs capitalistes et en salariés bon marché.

En deuxième lieu, j'explorerai l'émergence de nouveaux discours identitaires au début des années 1980, discours venant rompre avec ces identités imposées. Ces discours étant promulgués au sein du « nouveau mouvement autochtone », je devrai aussi m'attacher à l'étude de ce mouvement et aux pratiques de ses acteurs. À ce niveau, j'examinerai aussi des acteurs externes bien particuliers, l'« Église de la Théologie de la libération » (*Iglesia de la Teología de la liberación*)¹ et l'« Église autochtone » (*Iglesia indígena*), car toutes deux ont incité les Amérindiens à s'exprimer publiquement et à agir politiquement.

Ce parcours historique permettra de constater que les indianités mexicaines, jusqu'aux années 1980, ont trop peu été décrites par les acteurs eux-mêmes. Encore à la fin des années 1970, les acteurs externes (agents gouvernementaux et militants de gauche) travaillant avec les autochtones croient à la disparition presque totale des traits authentiquement amérindiens et pensent assister à la lente transformation des autochtones en paysans mexicains puis en agriculteurs modernes. Comme je l'ai mentionné plus haut, leurs discours sur l'indianité à travers des pratiques indigénistes semblent alors avoir permis d'imposer des réalités jusque dans les imaginaires autochtones. Or, les années 1980 permettent de constater que ces imaginaires sont composés d'éléments beaucoup plus divers et complexes que ne le laissaient présager les pouvoirs dominants. L'Église progressiste, par ses discours, permet de constater l'existence et la persistance de ces imaginaires autochtones.

¹ Dans ce mémoire, j'emploierai l'expression « Église progressiste » au même titre que « Église de la Théologie de la libération » pour désigner cette Église qui depuis les années 1970, lutte auprès des plus marginalisés de ce monde. Je m'y attarderai davantage en dernière partie du chapitre 1.

1.1. Le Mexique

1.1.1. Les États-Unis Mexicains : brève présentation²

1.1.1.1. La géographie

Entouré au nord et à l'est par les États-Unis d'Amérique, au sud-est par le Guatemala et le Belize, à l'est par la mer des Caraïbes (Golfe du Mexique) et à l'ouest et au sud par l'Océan Pacifique, le Mexique a une superficie de près de deux millions de Km². D'étroites plaines côtières enserrant deux chaînes montagneuses orientées nord-sud, la *Sierra madre oriental* et la *Sierra madre occidental*. Elles ceinturent un vaste plateau d'altitude, l'*Altiplano* central, qui oscille entre 1 000 et 2 000 mètres d'altitude. Au sud de la ville de México, la *Sierra madre del sur* longe la côte sud-ouest du pays et regroupe ses volcans actifs et ses plus hauts sommets. Après la coupure de l'Isthme de Tehuantepec et son climat tropical, les Hautes Terres (*Altos*) du Chiapas se dresse du côté pacifique, et la péninsule du Yucatán s'étend du côté du Golfe du Mexique.

1.1.1.2. La politique

Le Mexique est une république fédérale composée d'un district fédéral (où se trouve la capitale) et 31 États fédérés. Chacun des États possède son parlement, son exécutif (exercé par un gouverneur élu au suffrage universel pour six ans), sa propre constitution et est formé de municipalités (*municipes*). Le pouvoir exécutif fédéral est exercé par un président élu au suffrage universel pour un mandat de six ans non renouvelable. Il est assisté par son cabinet (*equipo de gobierno*), qu'il nomme lui-même. Deux chambres se partagent le pouvoir législatif. Le principal parti politique du pays est le *Partido revolucionario institucional* (Parti révolutionnaire institutionnel; PRI), créé en 1929 et au pouvoir sans interruption, sous différents noms, pendant 71 ans. En l'an 2000, le *Partido d'Acción Nacional* (Parti d'action national; PAN) met fin à cette « dictature de

² Cette partie a été composée à l'aide, principalement, de sources Internet, dont : <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/index> et www.inegi.gob.mx. La majorité des statistiques date de l'an 2000.

parti » avec l'élection de Vicente Fox. Dans les partis d'opposition, on trouve aussi deux formations de centre-gauche : le *Partido de la Revolución Democrática* (Parti de la révolution démocratique; PRD) et le *Partido de los Trabajadores* (Parti des travailleurs; PT).

1.1.1.3. L'économie

L'économie mexicaine dépend de plus en plus de l'industrie manufacturière (au nord et au centre du pays) et de l'exploitation pétrolière, et de moins en moins de l'agriculture et du secteur primaire traditionnel : foresterie, pêche et industrie minière. Les principales sources de devises étrangères du pays sont le pétrole, le gaz naturel et le tourisme. En fonction de la proportion de la Population économiquement active (PEA) qu'ils absorbent, les principaux secteurs économiques sont, par ordre d'importance, le commerce et les services (49%), l'agriculture et l'industrie extractive (23%) et l'industrie de transformation (20%). Le secteur de l'agriculture ne représente toutefois que le 8% du Produit intérieur brut (PIB). Outre les biens de consommation courants (vêtements, chaussures, aliments), la production industrielle, assez diversifiée, comprend des véhicules, des produits chimiques, du papier et du textile. Les principaux produits agricoles sont le maïs, le blé, l'orge, le riz, les haricots, la pomme de terre, le café, le coton, la canne à sucre, divers fruits et végétaux, et des animaux d'élevage. Outre le pétrole, le secteur extractif produit de l'argent, de l'acier, du plomb, du cuivre et du zinc. Les principaux partenaires économiques du Mexique sont, bien entendu, les États-Unis et le Canada, avec qui il a signé en 1992 l'Accord de libre-échange nord-américain (ALÉNA), mais aussi le Japon et enfin, l'Europe avec qui le Mexique a signé un nouvel accord en 2002. Outre les flux de marchandises, des spécialistes estiment que les transferts d'argent au Mexique sont énormes. Entre janvier et septembre 2003, cela représentait environ 10 000 milliards de dollars, soit la deuxième source de dollars pour le pays après les revenus pétroliers. Cet argent proviendrait surtout des nombreux Mexicains ayant traversé la frontière du nord et qui travaillent légalement ou illégalement aux États-Unis. La région de Mexico rassemble plus de la moitié de l'industrie mexicaine mais la création d'emplois industriels est désormais assurée en grande partie par les

industries *maquiladoras*. Ces entreprises de sous-traitance situées près de la frontière américaine, mais aussi de plus en plus régionalisées au Mexique, utilisent une main-d'œuvre mexicaine bon marché au service de firmes étrangères.

1.1.1.4. Culture et société

Avec une population de 97 483 412 habitants en l'an 2000, le Mexique détient une des plus grandes mégapoles du monde, Mexico (la capitale), qui contient environ 20 millions d'habitants. De nos jours, 70% de la population du pays vit en milieu urbain, dû à l'exode rural qui s'active depuis quelques décennies. Le taux de natalité est, au Mexique, encore élevé (1,93 % / an), bien qu'il ait sensiblement diminué depuis son sommet des années 1970 (3,6% / an). On estime que plus de 40% de la population a moins de 20 ans. La majorité des Mexicains est de religion catholique (92%), quoique, dans les milieux ruraux surtout, cette croyance soit devenue à travers les siècles un syncrétisme entre des croyances catholiques et autochtones. Depuis plus de vingt ans, la religion protestante est en croissance rapide au pays. Quant à la composition de la population, elle est majoritairement métissée, de souche européenne et amérindienne (environ 78%). Pour le reste, 12% serait autochtone et 10%, environ, de descendance européenne. L'espagnol est la langue officielle du pays, avec 88% des gens la détenant comme langue maternelle et d'usage. Les langues autochtones, une soixantaine³, représentent le 12% restant. Les quelques 56 groupes ethniques différents (selon le gouvernement) se retrouvent surtout dans les États de Campeche, Chiapas, Guerrero, Hidalgo, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, Veracruz et Yucatán et les langues les plus parlées sont le náhuatl, le maya, le zapotèque, le mixtèque et le tzotzil. On dit que seulement 68% des autochtones parle ou comprend encore sa langue maternelle. Dû au fait que les locuteurs de langues apparentées ne se comprennent souvent pas malgré la même langue-souche, et puisqu'ils n'ont même pas conscience de parler des langues parfois proches, le caractère identitaire de ces populations est basé sur leur façon de vivre, dans une région donnée, au moins autant que de leur langue. Or, bien que les

³ L'organisme *Ethnologue* du Texas dénombre 295 langues amérindiennes au Mexique, mais il est d'usage d'en compter 60 étant donné que plusieurs de celles-ci sont des dialectes.

autochtones fassent partie de l'identité mexicaine en tant qu'origine lointaine et folklore, ils demeurent encore très marginalisés⁴. On estime que plus de 40% de la population du pays vit sous le seuil de la pauvreté. Dans les régions autochtones, la proportion est généralement le double (Serrano Carreto E., Arnulfo Embriz O. et P. Fernández Ham, 2002).

Ayant désormais une brève idée du pays concerné, j'explorerai brièvement l'histoire du Mexique, en m'attardant principalement aux facteurs qui ont déterminé l'indianité mexicaine.

1.1.2. L'histoire du Mexique : discours et pratiques de libéraux modernisateurs

1.1.2.1. L'indigénisme

Pendant presque cinq siècles, les discours sur l'indianité mexicaine considèrent toujours l'« Indien » comme non civilisé, comme « objet » à convertir, puis à moderniser et à métisser. Ainsi, à partir de 1760, les Bourbons, qui avaient pris le pouvoir en Espagne au 18^e siècle, font la première tentative de modernisation d'une économie considérée comme stagnante, et ce, dans le but explicite de remplir les coffres de l'État colonial. Face à cela, un vaste mouvement d'opposition se met en branle, mouvement devenant la première pierre du nationalisme mexicain. Des membres de l'aristocratie *criolla*, plus tard suivis par les métis subalternes, mettent alors l'accent sur la revalorisation de l'américanité, soit celle du passé précolombien avec ses grandes civilisations. Il s'agit donc d'une première revalorisation⁵ des autochtones bien que, dans les faits, on exproprie les autochtones de leur passé pour servir l'idéologie des *criollos* (Beaucage, 1987 : 17) : il leur faut définir leur identité par rapport à la métropole et légitimer leur projet d'indépendance. Le premier indigénisme voit le jour. D'abord

⁴ Ce terme, fréquemment utilisé par les sciences humaines en Amérique latine, fait référence aux personnes vivant en marge de la société parce qu'elles n'y ont pas été adaptées par le système en place. Cela comprend, outre les autochtones, ce qu'on appelle le « secteur informel » (vendeurs ambulants, etc.), soit près de 38% de la population mexicaine dont le revenu est de moins de 2\$ par jour.

⁵ Des religieux, tels que Bartolomé de Las Casas, ont valorisé les cultures locales dès le 16^e siècle. Mais c'est réellement au 18^e siècle que la valorisation des autochtones devient présente dans les discours.

littéraire, puis artistique, l'indigénisme devient une idéologie politique après l'indépendance. Dans les faits, le mouvement d'indépendance s'actualisant en 1810 veut construire une même identité culturelle nationale. En 1856, les métis vont accéder au pouvoir avec les libéraux de Juarez et ils vont désormais se donner comme le modèle de la nouvelle nation. Les architectes de l'édification de la nation pensent que les « Indiens » vont disparaître avec la fin du système de castes qui existe depuis la colonisation et ils y mettent donc fin. L'identité de l'autochtone étant modelée par sa position subordonnée de sujets colonisés se transforme en celle de groupe ethnique subordonné aux métis (Varese et Kearney, 1995 : 208). Au début du 19^e siècle, l'*indígena* remplace l'*indio* dans le vocabulaire discursif, puisque le nouveau terme semble alors plus scientifique aux autorités. Bien que, dans les discours, les autochtones semblent considérés, dans les pratiques, les *criollos* et métis continuent d'homogénéiser les réalités et identités des autochtones, en les contrastant avec la nouvelle norme nationale, la « race cosmique » : celle des métis.

1.1.2.2. Le nationalisme

Au Mexique, les diverses vagues de modernisation se développent toujours d'une manière similaire, soit par des discours évolutionnistes et nationalistes. Chaque fois, les élites prennent le thème des prestigieuses civilisations précolombiennes comme base pour construire la nation, bien que l'autochtone en tant que tel doive toujours disparaître pour se fondre dans une nation métisse. De fait, à plusieurs reprises à travers son histoire, l'État mexicain, témoignant d'un patriotisme populiste, incorpore des éléments amérindiens en les identifiant comme « mexicains ».

De la même manière que les protagonistes du *nation-building* de 1810, les libéraux de la fin du 19^e siècle s'opposent aux conservateurs propriétaires non capitalistes et à l'Église et veulent faire des réformes pour éliminer les lois coloniales qui protègent les communautés autochtones pour ainsi assimiler et moderniser les Amérindiens encore majoritaires au pays (Montemayor, 2000 : 70). Pour les libéraux, le passage d'un système de castes à un système de classes permet la transformation de l'autochtone en

paysan et en journalier agricole ainsi que la survie d'une société ayant besoin de main-d'œuvre manuelle pour obéir à ceux ne faisant pas ce travail. Le « carcan » de la propriété collective et l'« obscurantisme religieux » sont alors vus comme des obstacles à la modernisation du pays. Les autochtones ne sont plus vus comme une ressource économique, mais plutôt comme des barrières au développement d'un type d'agriculture et d'industries modernes comme celui ayant lieu aux États-Unis. Constatant qu'il n'y a plus d'autochtones chez leurs voisins du Nord, les libéraux mexicains dénoncent alors la réalité amérindienne comme le problème du sous-développement du pays (Varese et Kearney, 1995 : 211).

Ainsi, dès 1856, les libéraux de Juárez exposent les ressources communautaires des autochtones aux forces du marché pour ainsi mettre fin au « retard » de ces communautés. À l'aide des « Lois Lerdo », ceux-ci suppriment les titres fonciers inaliénables mis en place par les Espagnols et libèrent les biens dits de « main-morte » (les biens qu'on ne peut aliéner), tels les biens de l'Église et les terres des communautés autochtones. Les autochtones peuvent ainsi acheter les terres mises en vente, mais comme ils n'en ont pas les moyens et n'ont pas été mis au courant de cette possibilité, la majorité des terres se retrouvent dans les mains d'une minorité métisse, les *hacendados*. Dès 1876, Díaz pousse le développement économique par l'investissement de capitaux étrangers, et par la construction de chemins de fer. Le but est clair : l'exportation de produits agricoles devient un aspect fondamental du développement économique du pays. Dès lors, on assiste à la mise en place de grandes plantations de café (d'abord au sud du pays, à la frontière avec le Guatemala) et l'exportation de cette matière première s'amplifie (Wolf, 1969 : 29). Or, pendant près de cinquante ans, au lieu de créer de petits fermiers capitalistes (raison donnée par les libéraux), les libéraux dépossèdent les paysans autochtones et les réduisent à travailler comme main-d'œuvre dans des *haciendas* ou des *fincas*⁶. Les autochtones se transforment alors en *peones acasillados*, c'est à dire que les propriétaires prêtent une parcelle de terres aux paysans en échange de leur travail sur leurs terres (Deverre, 1980 : 115). À cela s'ajoute le système d'*enganche*, qui force les

⁶ Plantations de type capitaliste, les *fincas* se basent sur le travail salarié et l'investissement massif de capital productif (Deverre, 1980 : 38). Elles consistent en monoculture pour l'exportation, surtout de café.

paysans des zones montagneuses à travailler dans les plantations afin de rembourser les dettes qu'ils doivent souvent au magasin de la *finca* (Nigh, 1998 : 16). Bref, ils se retrouvent donc prisonniers de formes plus complexes de contrôle et d'extraction de plus-value.

La privatisation de toutes les terres qui n'appartenaient pas à l'État permet alors au gouvernement de remplacer les « républiques d'Indiens » par des municipalités dirigées par des hispanophones, tout en réprimant les protestations (Beaucage, 1995 : 18). En effet, à la moitié du 19^e siècle, le gouvernement rompt avec les *cabildos*, le système colonial d'autorité, et crée des États fédérés placés entre les mains de dirigeants représentant le pouvoir exécutif de l'État et de la fédération. Un autoritarisme particulier se développe alors : les représentants de l'exécutif faisant appliquer la loi dans les villages sont souvent les grands propriétaires terriens qui engagent les ouvriers agricoles autochtones dans leurs cultures d'exportation (*Ibid.* : 17). Alliés aux commerçants locaux, ils deviennent les *caciques* des villages, contrôlant les régions paysannes et indiennes. Avec ce pouvoir informel, l'arrivée de métis dans les villages s'accroît. Du coup, on voit reculer la hiérarchie politico-religieuse autochtone qui permettait depuis des lustres une certaine égalité communautaire par un système électif (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 2001 : 42).

Bien sûr, même au 18^e et 19^e siècle, les autochtones affirment leurs différences et leurs résistances face aux pouvoirs dominants : le syncrétisme religieux, la persistance linguistique et d'organisation communautaire, et les mouvements messianiques (au Chiapas, Cancuc en 1712 et Chamula en 1869-1870) en témoignent. De nombreuses fonctions politico-religieuses, dont les *confréries*⁷ et les gouvernements de « principales »⁸ (qui sont actuellement les hommes anciens ayant gravi les échelons des charges des communautés) accompagnent la nouvelle organisation communautaire civile issue de l'indépendance. Mais c'est réellement en 1910 que la première grande

⁷ Il s'agit ici des fêtes religieuses suivant le calendrier catholique des saints.

⁸ Traditionnellement, cela consistait au gouvernement autochtone représenté par les descendants de la noblesse indienne qui exerçait son autorité dans les villages. Au 19^e et 20^e siècle, cela prend le nom de « Sénat de sages » qui, avec le pouvoir parallèle des shamans ou guérisseurs, rivalise pour le maintien des traditions dans les villages (Aubry, 1988 : 26).

révolution paysanne (avec Villa et Zapata à sa tête), prend forme face aux changements radicaux imposés par Porfirio Díaz qui ont entraîné des déséquilibres sociaux aberrants au pays. Une fois renversé le gouvernement de Huerta, pour stabiliser et unifier le pays, dès 1917, le nouvel État modifie sa Constitution en développant un amalgame de libertés individuelles venant du libéralisme et de droits collectifs venant des demandes populaires. La réforme agraire est alors mise en application, suivant l'article 27 de la Constitution, par la création d'*ejidos*⁹ et par le retour des terres communautaires¹⁰. Les nouvelles identités paysannes sont désormais soit *ejidatariales*, soit communales. Ce qui est clair est que ces identités autochtones deviennent alors réellement liées à la communauté locale.

1.1.2.3. Les gouvernements post-révolutionnaires et l'indigénisme

L'État post-révolutionnaire veut à son tour moderniser ces citoyens de « deuxième classe » et les faire rejoindre la norme nationale métisse. Leur ayant rendu leur base agraire, il projette de « mexicaniser les autochtones », cette fois par des mesures éducatives, juridiques et économiques, gérées par sa nouvelle institution apparaissant dès 1948 : l'*Instituto nacional indigena* (INI). Un nouvel indigénisme d'État se met en place. Grâce à son élaboration pour le « développement intégral » des autochtones, l'INI peut compter sur la collaboration de linguistes, pédagogues, ingénieurs, médecins, et plusieurs anthropologues, dont Alfonso Caso qui devient le premier directeur de l'organisme. L'État a encore une fois un discours où il reconnaît les autochtones et leur particularité mais où, dans ses pratiques, il veut les assimiler et les intégrer à la nation :

« De cette manière, nous espérons que le problème autochtone comme tel disparaîtra dans les prochains 20 ans. » (In Montemayor, 2000 : 92).

⁹ Les *ejidos* ont été constitués après la Révolution, à un moment où il a fallu distribuer les terres confisquées aux grands propriétaires fonciers (Nadal, 2001 : 59). La terre est alors redistribuée par l'État entre des ayants-droit. Sa gestion est locale, mais sous la surveillance de l'État (Beaucage, 2001 : 18).

¹⁰ La communauté est la plus ancienne forme juridique de propriété foncière autochtone. D'origine précolombienne, elle établit un titre collectif sur les terres de chaque village, les individus n'en ayant que l'usufruit. Elle fut reconnue et reconstruite d'abord par les autorités coloniales, puis par l'État-nation (*Ibid.* : 18).

Pour aider à la disparition des *atrasados* («attardés»), le gouvernement forme donc de vrais paysans qui, estime-t-il, devront tôt ou tard se moderniser (Deverre, 1980 : 7). L'autochtone doit disparaître en tant que forme économique, culturelle et sociale non intégrée pour devenir un bon producteur pour le marché capitaliste. L'indianité est dès lors une condition culturelle éphémère d'un acteur social permanent, le producteur agricole.

C'est donc dans l'optique de développer les paysans autochtones que ces derniers deviennent objets d'étude et de programmes tout au cours des années 1940-1970. L'INI est chargé d'entreprendre des changements sociaux dans les villages pour transformer les paysans en sujets modernes. Le problème étant vu comme de nature culturelle, l'INI fait la promotion de l'éducation en espagnol, de programmes d'hygiène, de techniques agricoles modernes, etc. Constatant que les paysans sont « prisonniers de leurs traditions », l'INI doit les transformer (Varese et Kearney, 1995 : 67). Afin d'y arriver, le gouvernement décrète que les postes dans les conseils municipaux et dans les projets de l'INI doivent être remplis par des autochtones bilingues. Ainsi, pour continuer sa politique acculturatrice et intégrative, l'INI permet le développement d'une élite autochtone locale à partir des années 1950 et l'institutionnalisation de relations clientélistes. Ce sont désormais les « promoteurs » et professeurs bilingues qui introduisent les institutions nationales (dont le parti officiel) dans les communautés et communiquent avec les administrations tant fédérales qu'étatiques. Plusieurs acquièrent même une certaine aisance, malgré le système traditionnel des charges qui oblige à une redistribution de la richesse. Bref, le rêve libéral d'assimilation des autochtones est donc repris par le régime post-révolutionnaire.

1.1.2.4. À la recherche d'un nouveau modèle : interventionnisme et néo-libéralisme

À la fin des années 1960, le modèle de la société mexicaine semble être épuisé. Après 30 ans de « développement stabilisateur » (la croissance moyenne du PIB ayant été de 6%), le processus de substitution des importations s'essouffle et la crise alimentaire s'installe, accompagnée de l'inflation, phénomènes inexistant dans les décennies

précédentes. L'augmentation de la population, la surexploitation des sols (dû à l'emploi irréfléchi des « techniques modernes »), la stagnation des prix des produits agricoles d'exportation (au niveau mondial dû à une sur-offre), le manque de terres et la fin de la réforme agraire contribuent à la situation conflictuelle dans le pays.

En même temps que l'État accroît encore son intervention en agriculture, on note l'apparition du mouvement paysan, favorisé par la relance des discours populistes dans le pays. En 1968, des révoltes étudiantes éclatent à Mexico. Dans le milieu rural, d'autres groupes s'agitent, cette fois des paysans qui luttent pour l'appropriation de terres. Ils se rassemblent en diverses organisations agraires : la *Coordinadora nacional plan de Ayala* (Coordination nationale plan d'Ayala; CNPA) est l'exemple type. Ces premières organisations paysannes dénoncent le colonialisme interne de l'État et demandent l'uniformité des conditions socio-économiques des autochtones et métis unifiés sous la bannière de paysans. Des conseillers de tendance marxiste, rattachés à diverses instances nationales, décident de participer à la mise en place d'organisations en milieu rural, en misant sur la figure du producteur qui lutte pour se réapproprier les processus de commercialisation. Ces mouvements protestent également contre la discrimination des autochtones.

La croissance du nombre d'organisations paysannes se poursuit sous la présidence de Lopez Portillo (1976-1982) qui voit alors les associations de producteurs comme un moyen de moderniser le milieu rural et d'incorporer les paysans à la modernité (Pérez-Grovas, Cervantes et Burstein, 2001 : 2). La manne pétrolière fournit des ressources financières qu'on estime alors illimitées. L'agitation sociale récurrente dans les campagnes depuis 1970 amène le gouvernement à chercher des solutions locales à la marginalité des autochtones. En faisant la promotion de coopératives et d'organisations locales, on permet l'expansion d'un nouveau mouvement paysan et autochtone qui était sur le point de naître.

À cette époque débute la promotion de la production de la culture du café, naguère réservée aux grands planteurs, auprès des paysans eux-mêmes. Alors que

certains avaient déjà adjoint cette culture à leur *milpa*¹¹, par suite de leur travail dans les plantations, d'autres débutent avec les appuis de l'État qui s'amplifie avec la redéfinition de l'INMECAFÉ. Cet organisme d'État qui se met en place dès 1958, mais débute réellement son travail en 1974, a comme objectif le contrôle des prix du café, la promotion de sa production et vente, la distribution du financement aux producteurs, l'assistance technique, etc. En créant des *Unidades económicas de producción y comercialización de café* (Unités économiques de production et commercialisation du café; UEPC) parmi les petits producteurs et en améliorant les techniques de culture, la production augmente au pays, sans que la surface de terres par producteurs ne croisse. Le projet de l'État sous Echeverría (1970-1976) est, grâce à cette culture d'exportation, d'accroître les rentrées de devises fortes essentielles pour appuyer la croissance industrielle et l'urbanisation. Influencé par sa « révolution verte » ayant cours dans le nord et centre du pays, l'État et l'INMECAFÉ font la promotion de la production à l'aide du « *paquete tecnológico* » : variétés de caféiers sans ombrage, à haut rendement, engrais chimiques et pesticides. Le gouvernement veut transformer les paysans autochtones en petits capitalistes. En s'attachant les petits producteurs grâce au crédit et aux intrants bon marché, l'État les rend dépendants à plusieurs étapes de la production et commercialisation du café sans se préoccuper de la dégradation de leurs terres due au « paquet technologique » (Pérez-Grovas, Cervantes et Burstein, 2001). Beaucoup de l'investissement de l'INI qui devait aller pour le développement intégral des populations semble finalement servir davantage à la modernisation du pays, suivant ainsi la logique de l'INMECAFÉ. L'État construit des routes pour permettre l'industrialisation et la capitalisation de l'agriculture. On note la pénétration toujours plus grande du grand capital là où il n'y avait jusqu'à alors que le capital marchand. Le développement du Mexique s'oriente désormais selon le marché mondial.

Le virage à droite exercé par l'État mexicain à partir de 1984 suscite des protestations sociales en cours dans le pays, en plus de favoriser la création de nouvelles organisations paysannes. Avec l'arrivée de Salinas de Gortari (1988-1994) au pouvoir, le

¹¹ Partie de la terre familiale où se cultivent les produits de consommation quotidienne, tels que le maïs, les fèves et le piment.

gouvernement reprend les discours et pratiques du libéralisme modernisateur du 19^e siècle (Beaucage, 1995 : 23). Toutefois, l'application du modèle néo-libéral va se faire de manière plus systématique. Culminant avec la signature de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALÉNA) le premier janvier 1994, qui provoque le soulèvement zapatiste, Salinas suit la ligne de privatisation et « d'ouverture des frontières ». Dès son entrée au pouvoir, il poursuit et accélère la privatisation des entreprises d'État entreprise par son prédécesseur, abolit les agences d'aide à l'agriculture comme l'INMECAFÉ¹² et réduit les droits d'importation des céréales. Approfondissant radicalement les politiques de désengagement de l'État de De la Madrid, Salinas empire la situation des petits producteurs du pays qui demeurent sans appuis financiers et organisationnels. En 1992, le président amende l'article 27 de la constitution mexicaine, mettant fin au programme de redistribution des terres aux paysans et permet ainsi la privatisation de l'*ejido*. Pour rendre l'agriculture « plus performante » et « plus compétitive », il soumet le secteur agricole à la restructuration néo-libérale en fonction de ses politiques macro-économiques : il supprime les subventions sur les engrais et semences, réduit le crédit agricole et libéralise les prix internes pour qu'ils s'ajustent aux taux internationaux (le prix du maïs est par exemple réduit des deux tiers). Plusieurs grandes compagnies achètent alors les usines de transformations, appartenant autrefois à l'État, tels les usines de décorticage du café (*beneficios secos*); d'autres sont tout simplement abandonnées.

Pour satisfaire au traité de l'ALÉNA (signé en janvier 1994), l'État doit s'abstenir de soutenir les producteurs nationaux au détriment des producteurs étrangers, ce qui, on s'en doute, touche encore une fois les petits producteurs qui demeurent incapables de concurrencer les grands domaines et les entreprises qui accaparent désormais la majorité des profits de secteurs tels que le café. Le marché réglant désormais les prix de cette

¹² Le contexte mondial joue clairement dans la fin de l'INMECAFÉ. En 1989, L'*International Coffee Organization* (l'Organisation internationale du café; ICO), qui régit le marché du café depuis 1962 et regroupe la majorité des pays producteurs et consommateurs du monde au sein d'Accords internationaux sur le café (AIC), prend fin. Dû à des facteurs administratifs et politiques, en plus de la sortie de quelques pays riches (dont les États-Unis) de cette organisation, l'ICO demeure avec un excédent d'offres et donc, une surproduction mondiale. Les Accords internationaux de l'ICO se rompent donc. La solution de rechange qui était déjà prise par plusieurs pays repose désormais sur le modèle économique libéral. Dans les pays consommateurs, le commerce international, la torréfaction et la distribution du café se concentrent rapidement dans les mains de quelques entreprises privées.

matière première, les fluctuations créent un écart toujours plus grand entre les grands producteurs et les petits : les premiers peuvent bénéficier de l'ouverture du capital financier international et peuvent donc étendre leurs marchés alors que les petits sont clairement défavorisés. Les producteurs demeurent donc dépendants de ceux qui détiennent les transports et les contacts. Les intermédiaires locaux, connus comme *coyotes*, profitent encore de la situation pour s'enrichir, conjointement aux grandes industries.

Le Fond monétaire international (FMI) et la Banque mondiale (BM) mettent alors en place des programmes d'aide qui incluent une « dimension sociale » à l'ajustement structurel pour limiter les dommages à la majorité de la population. Toutefois, ces programmes repris par le *Programme nacional de solidaridad* (Programme national de solidarité; PRONASOL) au Mexique, qui arrivent pas intégralement aux producteurs, ne représentent alors qu'un baume éphémère sur une plaie énorme et profonde. Le « libéralisme social » de Salinas, qui lui fait reconnaître, par exemple, l'existence des Amérindiens comme groupe distinct par la réforme à l'article 4 de la Constitution, ne convainc pas la population de sa bonne volonté. De fait, un paradoxe incroyable existe entre ses politiques économiques d'ouverture qui entraînent une homogénéisation interne et sa reconnaissance de la différence culturelle. On sent, encore une fois dans l'histoire mexicaine, un certain discours indigéniste qui entre en contradiction avec les pratiques étatiques. Pour les mouvements paysans et autochtones du pays, cela en est trop. La mobilisation prendra des formes nouvelles dans un contexte où l'interlocuteur n'est plus l'État interventionniste.

1.1.2.5. Conclusion

Comme nous avons vu précédemment, tout au cours de l'histoire mexicaine, l'État a des discours indigénistes où il dit reconnaître les autochtones, mais où, dans les faits, il tente plutôt de les assimiler au groupe dominant métis tout en utilisant leur main-d'œuvre peu chère pour développer le pays. Indiens (*Indios*) d'abord, ils deviennent

autochtones (*indígenas*), puis paysans (*campesinos*), selon les courants et politiques en cours. Leurs identités ethniques sont, pendant tout ce temps, ignorées.

Par ailleurs, tout au cours de la période post-révolutionnaire, les millions d'autochtones du Mexique utilisent eux-mêmes l'identification paysanne afin de recevoir des terres et ils ne parlent donc plus de leurs identités ethniques. Puis, peu à peu, avec la crise qui s'accroît au cours des années 1980, les autochtones commencent à s'exprimer publiquement, démontrant à l'État que l'identification paysanne n'est pas la seule représentation possible et qu'une indianité persiste à travers l'histoire. Malgré les siècles d'assimilation par les pouvoirs coloniaux et l'État-nation, les identités indiennes témoignent donc encore d'une grande vitalité. Les pouvoirs d'État et le système supranational réalisent alors l'échec du développement : les sociétés rurales continuent d'être non-modernes tout en étant désormais non traditionnelles (Kearney, 1996).

Les organisations paysannes et autochtones qui prennent forme au cours des années 1970-1980 débouchent sur des processus de recomposition identitaire qui dépassent désormais les frontières communautaires d'antan. De fait, les choix individuels et collectifs qui sont maintenant disponibles dû à l'interpénétration du monde et de la communauté et qui entraînent des directions différentes et des fragmentations identitaires au sein de mêmes groupes, permettent, du même coup, des processus nouveaux de recomposition identitaire.

1.2. Une indianité qui se réveille : nouveaux discours, nouvelles pratiques

1.2.1. Le nouveau mouvement autochtone et ses discours

Au cours des années 1980-1990, trois domaines prennent de l'importance dans le monde, soit les droits humains, l'éco-politique et la nouvelle ethnicité, tous trois interreliés. Les luttes universelles pour la différence (Bonfil Batalla, 1993 : 225), ou ce que plusieurs ont nommé la montée des particularismes (Laclau, 2000), s'expriment en Amérique par le « réveil indien » : l'Amérindien entre sur la scène politique comme force organisée. Après avoir tenté d'utiliser la voie légale pour arriver à leurs fins, les

autochtones comprennent l'impasse : ils doivent passer à l'action. Désormais, les Amérindiens ne se battent plus seulement contre le système extérieur, mais pour la culture comme réalité vivante. Désormais, on ne se bat plus pour ou contre des idéologies, mais pour des identités :

« Le nouveau des dernières années consiste à ce que tant de peuples créés par le processus colonial fasse éruption sur la scène politique des pays latino-américains et du continent entier, demandant la parole, exigeant respect à ses formes d'être, revendiquant des droits économiques, sociaux, politiques et culturels. » (Krotz, 1993 : 19).

Les autochtones comprennent alors la similarité d'une région à l'autre et s'unissent collectivement.

Ce mouvement, nommé « nouveau mouvement autochtone » par Bonfil Batalla (1987), se dessine clairement comme ayant une tendance indianiste, c'est-à-dire que les organisations qui prennent forme ne revendiquent plus, ou seulement, des conditions acceptables en tant que paysans (des terres, des appuis à la production, etc.), mais en plus, et prioritairement, elles dénoncent le racisme de la société et revendiquent une identité autochtone. À ce moment, beaucoup des organisations qui prennent forme ont un mandat politique, bien que les associations agraires et productives continuent de se constituer. Peu importe la forme qu'ils prennent, ces mouvements contemporains élaborent presque tous des discours identitaires autochtones modernes sur leur culture, c'est à dire qu'ils redéfinissent leur culture dans des termes nouveaux et actuels souvent afin de revendiquer des droits. Comme le spécifie Norget, l'identité, tout comme la culture ou l'ethnicité, est désormais vue :

« ...comme une partie d'un processus de reconstruction historique, continuellement réinventé alors qu'elle [l'identité] s'inscrit à l'ordre du jour des divers groupes sociaux qui exploitent ses ressources symboliques afin d'être entendu. » (Norget, 1997 : 108).

Grâce à ces discours identitaires, ethniques ou culturels, les organisations peuvent faire entendre aux niveaux national et mondial leurs dénonciations et revendications.

Pour les autochtones, ces nouveaux mouvements sociaux leur fournissent des espaces afin de se définir collectivement et d'ainsi défier les catégories de l'État en se définissant autrement. Les organisations sociales indianistes permettent ces espaces de changements (Escobar, 1992) où peuvent se reformuler les identités de plus en plus multiformes des autochtones. De plus, le nouveau mouvement autochtone permet à ces populations de prendre conscience de leur existence et de leur force (Norget, 2001 : 29). De fait, au Mexique, à partir des années 1980, la population autochtone représentée dans les statistiques ne cesse d'augmenter, démontrant le vouloir des Amérindiens de s'affirmer comme tels et la nécessité de les reconnaître. Dans ce pays, le nouveau mouvement autochtone modifie le concept d'identité en alliant l'identité nationale mexicaine à l'identité indienne. Les autochtones veulent donc être à la fois Amérindiens et Mexicains.

Face à la domination que subissent ces populations autochtones depuis les premières confrontations avec les Espagnols et face aux flots de migration incessants, les organisations indianistes apportent leurs propres solutions au problème de la terre et de la marginalité. Plusieurs auteurs, tels qu'Hernandez Castillo (1998 : 418), soulignent l'importance de la vie communautaire et collective créée par la formation d'organisations. Selon eux, comparativement aux divisions traditionnelles entre les communautés, les organisations permettent la construction d'espaces de participation inter-communautaire (identité pan-communautaire) et de nouvel imaginaire collectif. Bref, ces organisations permettent aux autochtones de se battre pour de nouvelles formes d'intégration moins désavantageuses : la recherche et l'appropriation de nouvelles techniques productives, la connaissance et la compréhension des lois nationales, l'accès à de nouvelles sources de revenus, etc. Toutefois, pour modérer les propos de maints intellectuels plus qu'enthousiastes face à ces nouveaux mouvements, il importe de rappeler, comme l'a démontré Beucage (2001), que la présence d'organisations politiques et religieuses nouvelles a également tôt fait de diviser les communautés selon des lignes souvent irréconciliables. De fait, comme nous le verrons, les confrontations qui apparaissent sont alimentées par les diverses bases idéologiques des mouvements qui s'opposent.

Tout comme pour les mouvements agraires qui incluent souvent dans leur rang des conseillers métis formés dans la tradition marxiste, il semble indéniable que les discours et les organisations indianistes qui apparaissent dans les années 1980 impliquent des précédents externes. L'influence de l'Église progressiste dans la construction de ce discours indianiste et dans l'organisation des nouveaux mouvements autochtones est loin d'être mineure. Le début de construction de cette nouvelle indianité par cette Église remonterait à il y a plus de 40 ans.

1.2.2. L'Église progressiste : pratiques et discours de libération et d'indianité

1.2.2.1. La Théologie de la libération

Bien que, depuis la conquête, l'Église catholique se soit mérité la réputation d'une force sociale conservatrice, après le Concile Vatican II, en 1960, certains secteurs sont plutôt devenus une force progressiste dans la société. En fait, à partir de 1970, avec l'approfondissement des crises économiques et sociales dans la région, plusieurs membres de l'Église latino-américaine sont devenus actifs dans des mouvements populaires. Cependant, à partir des années 1980, malgré l'approfondissement de la crise et l'indignation généralisée face aux politiques néo-libérales de beaucoup de pays latino-américains, l'implication de cette Église a sans cesse diminué.

Lors du Concile oecuménique Vatican II qui a lieu de 1962 à 1965, Jean XXIII rassembla des évêques catholiques et leur proposa une remise en question de certains aspects de la liturgie et même de la foi. C'est après les prises de position de religieux vivant en Afrique que les évêques latino-américains se mettent réellement à se questionner. Les premiers avaient signalé la distance entre l'enseignement des religieux et la réalité africaine, où, de fait, les populations continuaient à souffrir dans la pauvreté et l'ignorance. « Nous devons repenser notre engagement » s'exclamèrent-ils à cette époque. Ces affirmations sont centrales dans le travail que les religieux de ce Concile entamèrent. Leur conclusion apparaît dans l'article huit du décret sur l'Apostolat :

«[Il faut] accomplir avant tout les exigences de la justice, pour ne pas donner comme charité ce qui se doit déjà en raison de la justice; supprimer les causes et non seulement les effets des maux, et organiser de telle manière les aides que ceux les recevant vont se libérer progressivement de la dépendance externe et vont se suffire à eux-mêmes. » (In Legorreta Díaz, 1998 : 42).

Bien que la prise de position de beaucoup de religieux s'affirme depuis le début des années 1960, les résistances sont importantes et c'est réellement lors de la deuxième conférence générale de l'Épiscopat latino-américain qui a lieu à Medellín, en Colombie, en 1968, que les évêques établissent et définissent les concepts-clés qui seront primordiaux dans les années à venir. Le langage de la mobilisation qui se dessine dans les pays latino-américains à partir des années 1970-1980 s'explique grandement par le positionnement des religieux suite à cette deuxième conférence. C'est à ce moment qu'ils donnent naissance à la Théologie de la libération :

« ...la Théologie de la libération incorpore la méthode sociale d'analyse génético-structurale, qui explique que le sous-développement de ce qu'on appelle le tiers monde et de l'Amérique latine est un sous-produit du développement du premier monde. » (Legorreta Díaz, 1998 : 42).

Influencé par des théologiens brésiliens et péruviens (Leonardo Boff et Manuel Gutiérrez), ce repositionnement de l'Église catholique entraîne la nécessité de « prendre l'option pour les pauvres ». En prenant comme modèle le peuple élu Israël, ce pan de l'Église catholique transforme le « catéchisme assistantialiste » en un « catéchisme d'exode » où la nouvelle société est participative et où les gens sont des sujets de leur propre développement (Norget, 1997 : 101). Les agents de l'Église emploient une idéologie politique et leur foi religieuse pour l'articulation d'une nouvelle démocratie sociale et comme instruments de libération des populations, souvent contre l'hégémonie des États-nations. Bref, ils veulent construire le règne de Dieu sur terre.

Avec ses notions de conscientisation, d'empowerment (*empoderamiento*) et de libération, cette « Église des pauvres » mène dès lors une campagne pour une évangélisation intégrale : les changements doivent venir de la base même et ils doivent radicalement transformer la société. Très influencée par le marxisme et le socialisme, la Théologie de la libération recherche donc cette « praxis » si chère à maints intellectuels des années 1970. Cette nouvelle forme d'évangélisation de la part des religieux incite les

populations à chercher de meilleures conditions de bien-être, à reconnaître leurs droits, etc. La majorité des mouvements indianistes qui se dessinent en Amérique latine au cours des années 1970 et 1980 subit l'influence des discours et pratiques de cette théologie radicale.

1.2.2.2. La Théologie autochtone

Parallèlement au développement de la Théologie de la libération, une nouvelle forme de théologie prend forme au cœur des cultures autochtones de l'Amérique latine. En 1971, des intellectuels divers, dont plusieurs anthropologues, se réunissent sous les auspices du Conseil mondial des Églises lors de la Conférence de la Barbade. Ils discutent alors de la libération des autochtones, en spécifiant que cette libération doit venir d'eux (Velasco Cruz, 2003 : 60). Toutefois, les intellectuels et une partie du clergé avouent être prêts à accompagner les autochtones dans cette libération qui sera la leur. De là naît l'indianisme, un mouvement idéologique et politique qui proclame comme objet central la libération des autochtones. L'idée ici n'est pas de libérer l'« Amérindien en particulier », sinon libérer l'autochtone en tant que membre de la civilisation autochtone (*Ibid.* : 122). Il faut spécifier qu'à cette période, les prêtres et évêques catholiques latino-américains suivent des cours d'anthropologie pour connaître et bien interpréter les communautés amérindiennes. Ces cours renforcent la notion mythique qu'avant l'arrivée des Espagnols, les autochtones vivaient dans une société juste et égalitaire : selon la « loi naturelle » en quelque sorte.

En parlant de la libération des peuples amérindiens, l'Église progressiste développe aussi une théorie spécifique : l'inculturation (*inculturación*). Cette théologie culturaliste explique que l'évangile doit être propagé en respectant et en se conformant aux formes propres de chaque culture, créant une forme de théologie autochtone hybride. Cela implique que le syncrétisme ne permette pas la priorité d'une culture sur l'autre :

« Les deux parties subissent des transformations internes, mais aucune ne perd son identité autonome... l'inculturation a lieu lorsqu'une culture dominante tente de devenir accessible à une

subordonnée sans pour autant perdre de son caractère particulier. » (Angrosino, in Norget, 1997 : 111).

La Théologie autochtone prétend ainsi atteindre l'idéal d'un dialogue égalitaire entre la religion autochtone et l'officielle. Le rôle des prêtres dans l'évangélisation intégrale serait d'« accompagner les communautés », d'agir comme guides, mais sans intervenir ou imposer une idéologie étrangère. On voit alors la naissance d'une nouvelle Église, une Église autochtone. Selon un membre du clergé du Diocèse de San Cristóbal :

« [...] il s'agit d'une réflexion qui surgit de la tradition, de la cosmogonie autochtone [...] Il y a des valeurs dans la culture, chez les gens, que l'on nomme « semences du verbe », comme des paroles d'avant l'arrivée de Jésus Christ; qu'il y avait déjà un esprit religieux avec un sens de transcendance, qu'il y avait déjà des valeurs de communauté, de solidarité... Alors, la Théologie indienne intègre, récupère ces caractéristiques de la culture dans le contexte culturel et les intègre à la réflexion théologique. On la nomme Théologie indienne chrétienne... » (Pablo, San Cristóbal, 2004-04-20).

Cette idée de la religion autochtone consisterait à faire sentir aux Amérindiens que le christianisme s'adresse aussi à eux :

« Avec la découverte d'une Église (au sens ancien de 'communauté', d'assemblée) indigène, d'une spiritualité chrétienne qui considérait le peuple « indien » comme le peuple élu, les indigènes se revalorisèrent et comprirent que leur appartenance indigène n'était pas un obstacle à la compréhension et à l'atteinte du royaume de Dieu, mais au contraire un rempart, l'orgueil et la certitude d'être les destinataires du message chrétien. » (Montemayor, 2001 : 72-73).

Ce processus d'« indianisation » de la foi a pris des proportions considérables dans plusieurs des pays latino-américains, créant de vastes systèmes de formation de catéchistes et de diacres dans les communautés autochtones. L'idée est donc de construire une nouvelle foi et une nouvelle vision politique et humaine tout en valorisant la culture traditionnelle.

1.2.2.3. Les liens entre la Théologie de la libération et la Théologie indienne

Étant donné que dans notre région d'étude, au Chiapas, les deux théologies sont extrêmement actives, il importe de se questionner sur les liens existants entre ces deux théologies. Bien que de prime abord, elles semblent issues de la même mouvance

rénovatrice au sein de l'Église catholique, elles démontrent des différences importantes. En premier lieu, la Théologie de la libération, ouverte aux idées progressistes, semble être peu réceptive aux différences culturelles. On peut citer, en exemple, les conflits profonds engendrés dans les paroisses mexicaines lorsque l'Église, après Vatican II, décréta le retrait des images saintes des églises parce qu'elles « favorisaient la superstition ». En deuxième lieu, le clergé engagé eut rapidement des différends avec les États et classes dominantes latino-américaines. Contrairement à ses prédécesseurs, Jean-Paul II voyait d'un très mauvais œil l'implication du clergé dans les luttes sociales. Forçant de manière directe certains prêtres et évêques à quitter leur poste, tel Ernesto Cardenal du Nicaragua dans les années 1980, il agit de manière plus subtile par la suite, en mettant à la retraite des évêques progressistes. Monseigneur Ruiz, qui oeuvrait depuis de nombreuses décennies au Chiapas, fut l'objet d'une telle tactique du Pape. La mutation est devenue l'option première face aux prêtres et religieux récalcitrants. Enfin, en dernier lieu, sur le plan théorique, la Théologie indienne marque un net virage par rapport à la Théologie de la libération. L'Indien chrétien-de-gauche issu de l'utopie libérationniste sera souvent remplacé par un Indien culturel où certains rites et croyances sont choisis soigneusement et incorporés à la pratique religieuse en zone autochtone. Avec l'Église autochtone, il semble ainsi y avoir une distance qui se dessine entre l'Église et la lutte sociale, sauf en ce qui a trait à la reconnaissance de la différence culturelle.

Selon l'évêque de notre région-cible, lorsque la Théologie autochtone va de pair avec la Théologie de la libération, cela entraîne une pratique et une analyse qui amènent vers une libération sociale (Pablo, San Cristóbal, 20-04-2004). De fait, notre analyse semble prouver ses dires : au Chiapas et plus particulièrement dans la région de Chenalhó, les pratiques que mène l'Église autochtone s'incorporent aux pratiques de l'Église progressiste, grâce au travail de l'évêque en chef. Comme nous le verrons plus tard, au sein des organisations étudiées, la Théologie maya, telle qu'elle est dénommée, devient un outil dans la mise en place des projets de développement social et communautaire.

1.3. Conclusion

Comme nous avons vu tout au cours de ce chapitre, les divers pouvoirs dominants ont tenté, à travers l'histoire mexicaine, par leurs discours et leurs pratiques, d'imposer des identités aux autochtones. Cela a souvent permis aux autorités en place de disposer librement d'une main-d'œuvre peu chère afin de développer le pays selon un modèle libéral, puis néo-libéral. Ainsi, depuis l'indépendance du pays, la plupart des dirigeants ont pensé que les Amérindiens étaient voués à disparaître pour s'assimiler au groupe dominant métissé mexicain tout en devenant de bons paysans mexicains. Ils ont donc mis en œuvre des politiques d'assimilation à cette fin.

Au début des années 1980, le surgissement de nouveaux discours identitaires autochtones et de nouvelles pratiques, un peu partout dans les Amériques, permet de constater que l'indianité ne s'est pas effacée derrière l'identité paysanne d'autrefois, tout en mettant au grand jour de nouveaux acteurs externes qui oeuvrent auprès des autochtones. Les tendances de la Théologie de la libération et de la Théologie autochtone, au sein de l'Église catholique, très actives au Mexique comme ailleurs dans les Amériques, participent alors aux processus de conscientisation des Amérindiens et de formation des nouveaux mouvements autochtones.

Or, quel est le rôle exact de ces religieux progressistes dans les mouvements autochtones? Quelles influences ont-ils sur les autochtones, leurs discours, leurs identités? Voilà des questions auxquelles je tenterai de répondre dans ce mémoire par l'étude de deux mouvements autochtones indianistes, *Las Abejas* et *Maya Vinic*, où oeuvrent des religieux progressistes. Mais tout d'abord, je dois mettre en contexte les deux organisations choisies. Pour ce faire, dans la section suivante, je ferai un bref parcours de la région où ces dernières se situent afin de mieux cerner les discours et pratiques en cours.

Chapitre 2

Le Chiapas, les Hautes Terres et les autochtones

En décidant de m'attarder à la question des discours et processus identitaires, je ne pouvais écarter la question de l'ethnicité. Toutefois, bien que les critères ethniques et linguistiques nous permettent d'identifier des unités historico-culturelles précises, ils ne sont pas les seuls critères importants pour comprendre la réalité des groupes autochtones de la région étudiée. En effet, même si les Tzotzils de la région cible font parfois référence à leur langue tzotzile pour se décrire, c'est plutôt le contexte régional qui est primordial pour eux : outre leur condition générale d'autochtones (*indígenas*) les Amérindiens de cette région s'identifient davantage à leur municipalité (*municipio*) qu'à leur ethnie ou leur langue. L'ethnie, « création d'ethnologues et de bureaucrates » (Amselle et M'Bokolo, 1985), n'est donc pas une caractéristique primordiale pour les identités des autochtones de cette région. De fait, chaque municipalité possède ses spécialités économiques et ses particularités linguistiques et vestimentaires (Beaucage, 1987 : 26). Et en outre, les municipalités sont étroitement articulées, au plan économique et politique, à un chef-lieu régional métis, beaucoup plus qu'elles ne sont liées les unes aux autres. L'étude de l'organisation sociale régionale est donc également essentielle.

Dans la première partie de ce chapitre, je m'attacherai à décrire brièvement le Chiapas, ainsi que les structures sociales de la région. Dans ce travail, l'« État » désigne le Chiapas, la « macro-région » représente les Hautes Terres, et la « micro-région » comprend trois municipalités, soit Chenalhó, Chalchihuitán et Pantelhó. Je m'attarderai également dans cette partie à faire un bref survol ethnographique des Tzotzils afin de pouvoir cerner leurs principales particularités culturelles. Pour ce faire, je me suis servi principalement de trois ouvrages ethnographiques écrits entre 1960 et 1980 : *Los peligros del alma : visión del mundo de un tzotzil* de Calixta Guiteras Holmes (1965), *The Zinacantecos of Mexico, a modern Maya way of life* de Evon Z. Vogt (1970) et *Indiens ou paysans* de Christian Deverre (1980).

Dans une deuxième partie, je préciserai quelles sont les particularités des macro et micro-régions ciblées, en comparaison avec le reste du pays. En fait, l'histoire sociale du Chiapas diffère sensiblement de celle du Mexique tant en raison de sa composition ethnique, de sa structure agraire que du conservatisme extrême de ses élites politiques. Dans cette partie, il s'agira de décrire comment se structurent les discours et pratiques sociales et politiques dans cette région. Du même coup, je pourrai tracer les lignes importantes à considérer afin d'observer, ultérieurement, les processus identitaires des autochtones s'insérant dans des mouvements contemporains de la micro-région touchée.

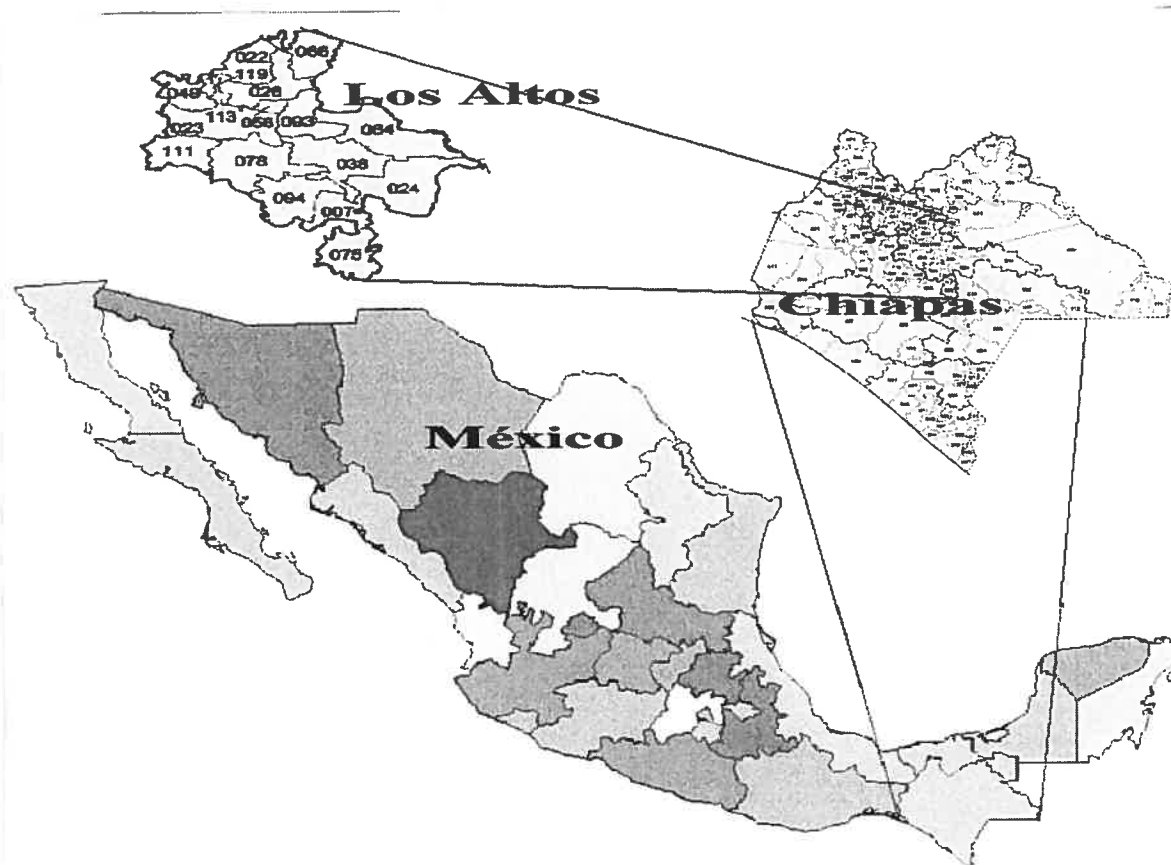
2.1. État, macro-région et micro-région

2.1.1. Le Chiapas

Situé au sud-est du vaste territoire mexicain, encadré par l'Isthme de Tehuantepec, à l'ouest, l'Océan Pacifique, au sud, le Guatemala à l'est et le Tabasco au Nord, le Chiapas se caractérise par une diversité géographique, économique, culturelle et sociale, de telle sorte que des contrastes se chevauchent dans toute la région (carte 1, p.61). Territoire traversé par le dix-septième parallèle, le paysage du Chiapas est le résultat de mouvements tectoniques et d'érosion de roches calcaires. Les monts et les fleuves qui le traversent le divisent en régions avec diverses altitudes, climats et terres. On y retrouve deux massifs montagneux, la *Sierra Madre* du Chiapas, au sud, et les montagnes centrales, *los Altos*, séparés par le bassin du fleuve Grijalva (Viqueira, 1998 : 21).

Un des États les plus riches au pays en termes de ressources naturelles, le Chiapas, qui comptait une population totale de 3 920 892 personnes en 2000, est paradoxalement considéré un des plus pauvres de la fédération. De fait, l'indice de marginalisation est très élevé, classant cette région comme une des plus pauvres du pays. Cette pauvreté frappe d'abord les autochtones qui représentent 24,6% de la population, répartis dans dix groupes ethniques différents. Alors que 58% de la population de l'État vit du travail de la terre, seulement 37,6% du PIB provient du secteur agricole : les

**CARTE 1 : Le Mexique, le Chiapas et
les Hautes Terres**



SOURCE : <http://www.geocities.com/mtavant/abejas3.html>

activités agricoles entraînent de maigres revenus monétaires pour les petits producteurs et pour l'État. Les profits de ces activités semblent s'échapper entre les mains de grands propriétaires, étrangers et résidents. Ainsi, de nos jours, les seules productions agricoles et artisanales d'autosubsistance sont insuffisantes pour permettre la survie de la population autochtone et paysanne. La commercialisation des produits locaux en plus du travail salarié deviennent ainsi de plus en plus courants.

Viqueira (1998) découpe l'État en six macro-régions¹, selon des critères culturels davantage que géographiques. Je m'attarderai maintenant à la première de ces six sous-régions du Chiapas, les Hautes Terres, pour me diriger ensuite vers la micro-région et la réalité qui nous concerne ici. La région cible de mon étude se situe géographiquement plutôt en moyenne altitude. Ce qui explique le fait que la production du café soit très répandue. Ainsi, j'utiliserai la dénomination des Hautes Terres tout au cours de ce mémoire faisant référence à la division de Viqueira (1998, 2004) et non à la référence géographique (haute altitude) qu'elle comporte généralement².

2.1.2. Les Haute Terres

Les frontières des Hautes Terres sont délimitées au sud par le versant abrupt du massif central, à l'ouest par le plateau de Ixtapa, au nord par les vallées où les fleuves convergent près d'Huitiupán et à l'est par les plaines de Comitán et Margaritas (carte 2, p. 63). Formées de roches ignées et métamorphiques recouvertes de calcaires crétacés où surgissent deux anciens volcans, les Hautes Terres occupent une superficie de 2 413 km² et possèdent une altitude variant entre 1 200 et 2 400 mètres. Sur une grande partie du massif montagneux central, les caractéristiques physiques comme le climat, la végétation et l'altitude sont favorables au développement d'activités agricoles et d'élevage. Dix des quinze municipalités qui constituent les Hautes Terres ont un climat tempéré humide.

¹ Les six macro-régions sont les Hautes Terres, les Vallées de Simojovel et Huitiupán, les municipalités choles des basses terres, Las Cañadas [vallées profondes] d'Ocosingo et d'Altamirano, la région frontière des montagnes et de la jungle, et Marqués de Comillas.

² Pour plus d'information sur la région des Hautes Terres selon la description de Viqueira, voir son article (2004).

CARTE 2 : Le Chiapas et ses régions



SOURCE : Mattiace, S. L., Hernández, R. A. et J. Rus, 2002. *Tierra, libertad y autonomía : impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México, CIESAS : 53.

Pour ce qui est des sols, cependant, ils sont abrupts et peu profonds. Leur origine calcaire entraîne la formation de terrain compact et dur durant la saison sèche. D'un autre côté, les terres argileuses favorisent de lents drainages pendant la saison de la pluie. Enfin, la texture sablonnée des sols d'origine volcanique les rend très fertiles, mais susceptibles à l'érosion. Les phénomènes d'érosion et de compactation des sols sont les principaux facteurs géologiques qui limitent la productivité agricole dans la région (Viqueira, 1998).

Les Hautes Terres se divisent en deux régions distinctes qui, par leur développement, diffèrent grandement l'une de l'autre. Au Nord, les terres chaudes, supérieures en qualité et situées en plus faible altitude (moins de 1 500 mètres), sont propices à la culture du café (plus de 10 000 hectares), de la canne à sucre, de fruits tropicaux et à l'élevage extensif par les *ladinos*³ (Viqueira, 1998 : 19). Dans ces terres du Nord, nommées Basses Terres, le *latifundio*⁴ prédomine. Au Sud, dans les terres froides, au-dessus de 1 500 mètres, on trouve surtout des autochtones sur des terres très pauvres. Le *minifondisme*⁵ indien domine avec des tenures collectives claniques et lignagères et on cultive le maïs, les fèves, les courges, et quelques autres légumes (Viqueira, 1998 : 35; Favre, 1973 : 48). La plus grande *ladinisation* des Basses Terres s'expliquerait historiquement par l'environnement plus clémente pour développer des plantations (Z. Vogt, 1962 : 42) et par les ravages plus considérables qu'y firent les maladies importées par les Européens.

L'agriculture est l'activité dominante des habitants autochtones des Hautes Terres, avec des unités de production de type paysan caractérisées par un fractionnement de la terre et un *minifondisme* extrême. L'objectif principal de l'agriculture autochtone est la production pour l'autoconsommation. L'exploitation de la terre s'est faite pendant plusieurs années avec le système d'agriculture sur brûlis, ce qui a raccourci les périodes de jachère, et ainsi, diminué la fertilité. Dans les dernières décennies, les méthodes de

³ Signifiant habile ou rusé, ce terme désignait autrefois l'Amérindien alphabétisé ou ayant une connaissance suffisante de la langue espagnole. Il désigne de nos jours tout individu considéré non autochtone ou ayant accepté le mode de vie occidental (Olivia Pineda, 1998 : 280).

⁴ Propriété terrienne de grande dimension appartenant à un seul propriétaire ou à une famille.

⁵ Ce type d'exploitation des terres représente 80% des terres de la macro-région. Les *minifondistes* ont généralement moins de cinq hectares et donc, ce qui est souvent insuffisant pour la consommation.

production intensive ont augmenté, bien que de plus en plus les techniques d'engrais et de production biologiques deviennent populaires chez les petits producteurs.

La population totale des Hautes Terres est évaluée à 724 748 habitants (statistiques de l'an 2000), avec une majorité autochtone, surtout des Tzotzils et Tzeltals (carte 3, p.66). De fait, 82,82% des gens de la macro-région parlent une langue autochtone maya (Viqueira, 1998 : 37). Les Tzotzils appartiennent linguistiquement au groupe tzotzil-tzeltal de la sous-famille maya-quiché, qui s'insère dans la famille mayazoque. Le terme vient du maya *tzotz*, qui signifie « chauve-souris ».

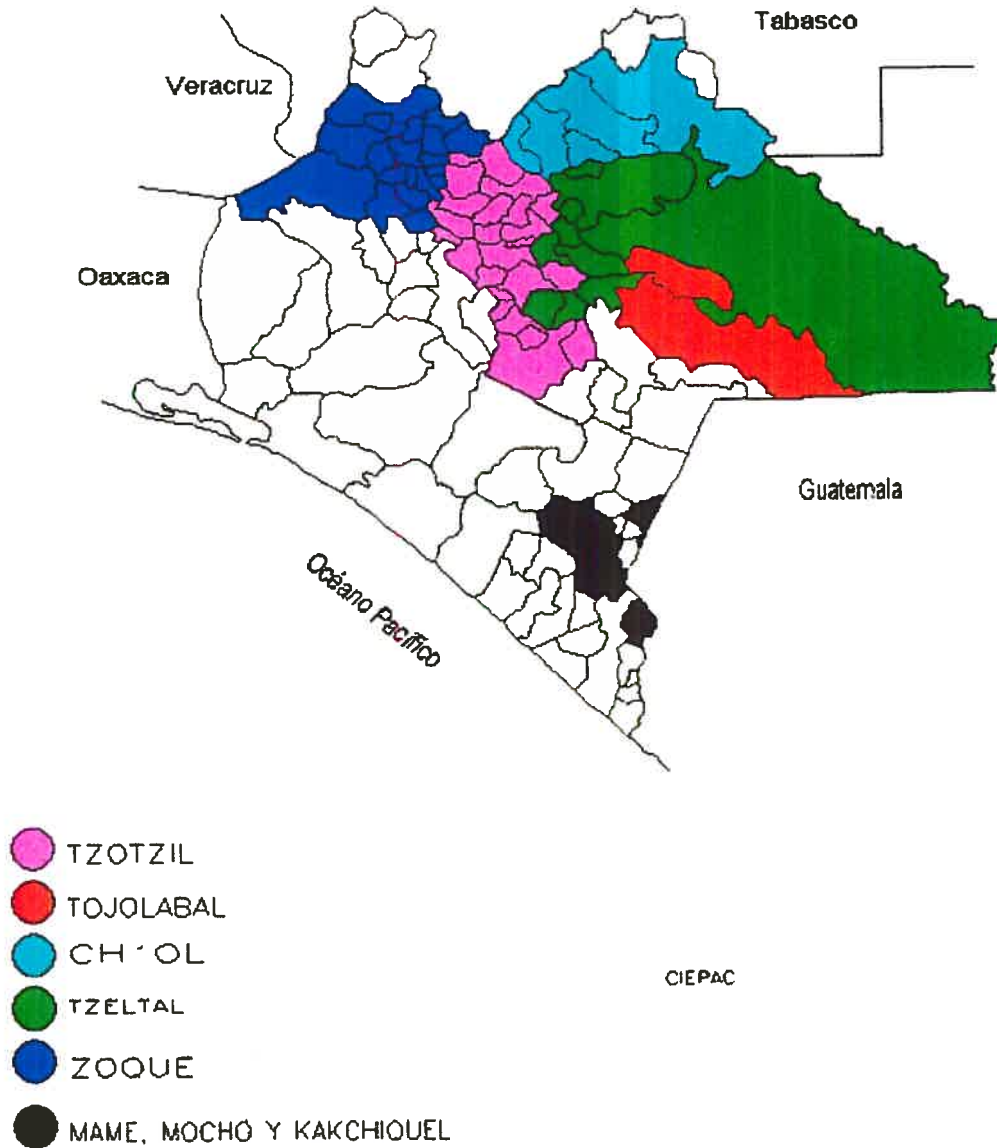
La densité de population dans cette région est la plus élevée du Chiapas. Par exemple, la communauté de San Juan Chamula contient 392 habitants / km², alors que la moyenne de l'État est de 42 habitants / km². De fait, entre 1950 et 1990, la région a vu tripler sa population (Nigh, Vargas Cetina et Robledo Hernández, 1998 : 4). Comme conséquence de cette croissance accélérée, la pression sur la terre a entraîné une diminution de la superficie cultivée par famille élargie. La sur-utilisation de la terre a indéniablement amené érosion et destruction des forêts. Du même coup, les terres étant peu productives et peu disponibles, cela ne permet pas le développement économique et social de la région. Les Hautes Terres sont considérées comme ayant un niveau de marginalité très élevé.

Le centre politique, économique et social de cette sous-région est bien entendu San Cristobal de las Casas, où se concentrent la plupart des services et plus de 80 000 habitants. De nos jours, le lien avec l'extérieur, donc avec la ville-centre, est plus que nécessaire. Pour acquérir de l'argent afin d'acheter des biens non produits au niveau local, on vend le café, le bétail, les bananes, le sucre et même parfois le maïs. Dans ces

CARTE 3 : Les groupes autochtones et leurs localisations

Au Chiapas

LOS GRUPOS INDIGENAS Y SU UBICACION EN CHIAPAS



SOURCE : <http://www.geocities.com/mtavant/abejas3.html>

transactions avec l'extérieur, des médiateurs commerciaux, les *coyotes*⁶, qui achètent aux autochtones pour revendre en ville et dans les villages, s'imposent depuis des siècles. C'est par suite de l'apparition des premières coopératives que leur nombre diminuera peu à peu.

2.1.3. Vie sociale et cosmogonie tzotziles

Au sein de la région étudiée, une vie sociale et une cosmogonie particulières marquent le quotidien des Tzotzils. Je m'attarderai ici aux observations ethnographiques réalisées par des anthropologues, particulièrement à partir des années 1950 dans les Hautes Terres. J'ai choisi les travaux de Z. Vogt (1970) sur les Tzotzils de Zinacantan, de Deverre (1980) sur les Tzotzils et Tzeltals du centre et du nord de l'État et de Guiteras Holmes C. (1965) afin de faire ressortir les caractéristiques importantes de la culture tzotzile de cette région. J'ai porté une attention particulière à tout ce qui a des liens avec les identités et les affirmations identitaires des autochtones touchés.

Les Tzotzils des Hautes Terres se regroupent en plusieurs municipalités, formant des unités sociales et culturelles distinctes que nous appellerons « communautés ». Chacune possède ses propres terres, ses propres formes dialectales, ses ressources économiques, son artisanat et ses particularités culturelles. Elle consiste en un centre, où se prennent les décisions politiques, religieuses et sociales, et plusieurs hameaux éparpillés dans la municipalité. La terre est la propriété de la communauté entière mais les familles possèdent un droit d'usufruit sur celle-ci. Au sein de chaque famille, l'héritage est le plus souvent transmis de père en fils, sauf à Chamula où il est bilatéral. La structure de base de la société est le groupe domestique, mais la vie familiale inclut plus qu'un groupe domestique. La fonction principale du groupe domestique est clairement la reproduction et la socialisation des jeunes. Le travail de la terre se fait au

⁶ Ce terme, utilisé par les producteurs de café en Amérique centrale, fait référence à l'animal, le coyote, qui mange et vit avec ce qu'il vole de la maison des fermiers. Cette expression fait désormais référence aux commerçants *ladinos* qui voyagent d'un village à l'autre afin d'acheter les productions des autochtones et de vendre certains produits à ces derniers.

sein du groupe domestique, ce qui implique que, plus ce dernier est vaste (p. ex. famille élargie patrilinéaire), plus elle aura des chances de pouvoir subvenir à ses besoins.

Au niveau social, d'un côté, la parenté est le support principal du tissu social des communautés des Hautes Terres. Les relations sociales partent de la parenté et du compérage (*compadrazgo*)⁷, tissant des alliances sociales qui rapprochent les membres d'une même municipalité. Le schème d'établissement prédominant est le hameau (*paraje*), qui consiste en plusieurs maisonnées, reliées patrilatéralement et rassemblées autour d'un patio. La communauté regroupe plusieurs hameaux et c'est en son sein que se réalise la reproduction sociale élargie, sur le plan rituel et politique. La « charge » (*cargo*), qui est un service à la communauté, ou le *tequio*, qui est le travail collectif gratuit pour le bien du village, remplissent cette fonction. De fait, dans les communautés autochtones, comme ailleurs au Mexique, on note l'existence d'un système hiérarchisé de charges civiles et religieuses qui assurent la reproduction sociale. Ces charges, tout comme les travaux collectifs, sont obligatoires et permettent souvent aux membres d'acquérir un statut et du prestige. En remplissant ces tâches, les gens peuvent devenir des « Hommes véritables ».

Par ailleurs, la division sociale du travail s'établit en fonction du sexe et de l'âge, ce qui entraîne des tâches différentes pour les femmes et les hommes. Les hommes s'occupent généralement de l'approvisionnement en aliments et donc du travail aux champs, alors que les femmes se consacrent aux soins des enfants, à la confection des vêtements, à la préparation des aliments, aux soins des animaux, au nettoyage, etc. Bien que plusieurs auteurs aient pu affirmer que la division du travail entre les femmes et les hommes entraîne complémentarité et interdépendance dans les couples (Guiteras, 1965 : 50), l'émigration saisonnière des hommes pour aller travailler dans les plantations de la côte et, plus récemment, en ville et ramener un peu d'argent semblent provoquer des inégalités dans les couples. La femme, demeurant seule avec sa famille dans la communauté, se retrouve avec un surplus de travail et des aides en moins. Par contre,

⁷ Prenant le nom de *compadre* en espagnol, ce type de relation se développe souvent avec les parrains de l'enfant.

demeurant dans les communautés davantage que l'homme, elle représente désormais le symbole de la continuité culturelle.

Traditionnellement, les municipalités autochtones de la région se différençaient les unes des autres par l'habillement. Originellement, il semble que ces habits aient été imposés par les Dominicains, à l'époque coloniale, avec l'objectif de reconnaître plus facilement les « naturels » de chaque village (Viqueira, 2004 : 16). Outre les vêtements qui sont des caractéristiques évidentes, chaque municipalité se distingue par le saint patron qui y est fêté. Par exemple, dans Chenalhó, la fête de San Pedro Apóstol est célébrée une fois par an. Dans toutes les cérémonies, l'utilisation de bougies, de fleurs et d'encens est nécessaire. À cela on ajoute parfois (selon les cérémonies) la consommation de *posh* (boisson de maïs fermentée; le terme veut aussi dire « remède »). La musique traditionnelle, qui comprend un violon, une harpe et une petite guitare, accompagne généralement toutes les cérémonies.

On note chez les Tzotzils de cette région une vie sociale marquée par le cycle «culturalisé» de la nature, lié, bien entendu, à leur occupation d'agriculteurs. En ce sens, les liens qui sont souvent faits entre leur mode de vie et la « nature » ne sont qu'en partie réels puisque cette nature elle-même et son cycle sont transformés par leurs activités et leurs perceptions. Le mythe de création du monde de ces autochtones illustre toutefois ce lien en partie imaginaire qu'ils entretiennent face à la nature :

« ... ils prient le Soleil et la Lune car selon ceux-ci, ils sont les propriétaires de la nature, lui et elle sont eux qui ont donné vie à la Terre et à tout ce qu'il y a à sa surface, incluant l'Homme (...) elle indique lorsqu'on doit semer, couper un arbre... Le Père du ciel, le Père Soleil, est celui qui fait germer les plantes, mûrir les fruits, se former les graines et qui donne vie aux animaux et à l'Homme (...) et avec la Mère du ciel, la Mère Lune, ils ont sauvé l'humanité du malheur dans lequel elle vivait au début de l'existence. » (Narváez, In Zamora, 2003 : 117).

Pour les autochtones de cette région, tout comme pour beaucoup d'autres au Mexique, la terre est aussi l'élément fondamental où s'exerce leur quotidien et qui est créateur de la vie même :

« Pour les peuples indiens, la terre est un être vivant qu'on doit remercier pour la continuité de la vie et non une propriété inerte assujettie à différents propriétaires. » (Montemayor, 2000 : 49).

Plusieurs éléments de la nature prennent ainsi un sens dans la cosmologie maya. On retrouve, par exemple, le maïs, élément extrêmement important dans leur univers, comme le symbole de l'union des Hommes avec les Dieux. Lorsqu'on assiste à une bonne récolte de maïs, l'Homme doit s'attendre au bonheur dans la vie. L'identification des montagnes comme les demeures des Dieux ancestraux est un autre exemple (Z. Vogt, 1970 : 6). Les patronymes mêmes correspondent souvent à un nom d'animal, de plante ou d'un élément de la nature. Les Tzotzils ont généralement deux noms : un nom amérindien, « véritable », et un nom espagnol, officiel. Ils camouflent le véritable, pour éviter que les âmes malignes (sorciers) ne le connaissent et ne fassent ainsi du mal à la personne.

Les Mayas conservent le concept de deux âmes distinctes. La première, le *ch'ulel*, est l'esprit personnel interne, mis en soi par un dieu ancestral. Cette âme n'est pas seulement présente chez les humains, mais aussi chez les animaux. En cas de perte de son âme, les Tzotzils utilisent les services d'un guérisseur (shaman) qui peut ainsi les aider à retrouver leur esprit. Par exemple, un homme partant travailler dans les plantations est souvent décrit comme « homme non véritable », parce qu'il peut laisser son âme là-bas (Guiteras Holmes, 1965 : 50). Lorsque l'Homme meurt, il doit marcher longtemps avant de se rendre dans l'Olontic où cette âme va s'éteindre.

Le deuxième concept, le *chanul* ou *wayjel*, est l'âme d'un animal qui accompagne chaque humain. Cet animal se cache souvent dans la montagne sacrée et il se révèle à l'Homme en rêve. Pour les Tzotzils, leur vie dépend complètement de ces animaux qui sont comme leurs « anges gardiens ». La maladie est ainsi définie comme une désolidarisation de la personne avec son double. Les shamans ou guérisseurs sont ceux qui, rêvant trois fois que leur âme a été appelée par les dieux ancestraux, peuvent commencer à professer auprès des malades. Il s'agit des seuls pouvant désormais voir les dieux ancestraux dans les montagnes.

Les cérémonies sociales et religieuses tels les mariages suivent des rituels précis. Pour ce qui est du mariage, la série de rituels vise à sortir la femme de son groupe domestique et l'installer dans le groupe de son mari. En premier lieu, le jeune homme doit persuader ses parents de son choix d'épouse. En deuxième lieu, l'homme doit aller, à l'aide de ses parents, demander la main de la jeune femme faisant partie d'un groupe exogène. Cette étape se fait à la maison des parents de la femme et le demandeur doit apporter, par plusieurs fois, des cadeaux tels que du maïs, des fèves, des fruits, des légumes, du sel, etc. Lorsque la famille de la femme et celle-ci acceptent la demande, le mariage peut avoir lieu. Pour la première année de vie commune, la résidence est uxorilocale, puisque l'homme doit aider la famille de sa femme dans leurs tâches quotidiennes, question de payer la « dette » encourue lors du transfert de la femme à son propre patrilignage. Pour les années suivantes, la résidence est virilocale; résidant avec ses propres parents, l'homme travaille pour accumuler de l'argent pour enfin construire sa propre maison (Z. Vogt, 1970 : 32). Désormais, il pourra à son tour participer à la continuité de ce mode de vie en l'apprenant à ses enfants.

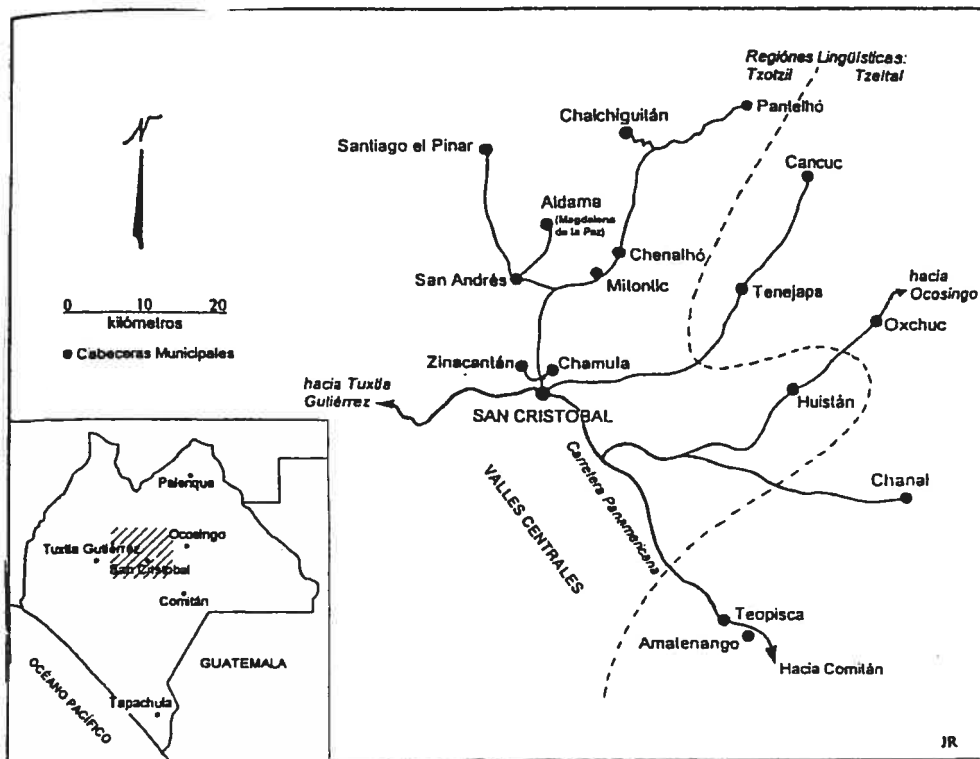
2.1.4. La micro-région

Au sein de la sous-région des Hautes Terres, on retrouve trois municipalités qui constituent la micro-région de l'objet d'étude : San Pedro Chenalhó, San Pablo Chalchihuitán et Santa Catarina Pantelhó (carte 4, p. 72). Bien que les membres de nos deux organisations d'étude fassent surtout partie de la municipalité de Chenalhó, je m'attarderai également quelque peu aux deux autres municipalités.

2.1.4.1. San Pedro Chenalhó

La municipalité de Chenalhó, qui s'étend sur un territoire de 112 km² est une des 112 municipalités du Chiapas (carte 5, p.73). Elle appartient à la zone montagneuse centrale de l'État. On trouve au sein de la municipalité 30 876 habitants répartis dans 68 communautés, dont 20% ont dû se déplacer pendant les années de trouble intense (voir chapitre 3). Dans Chenalhó, 98,13% des gens ont le tzotzil comme langue maternelle.

CARTE 4 : Municipalités des Hautes Terres



SOURCE : Mattiace, S., L., Hernández, R., A. et J. Rus, 2002. *Tierra, libertad y autonomía : impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México, CIESAS : 199.

CARTE 5 : Municipalité de Chenalhó, Chiapas

MUNICIPIO DE CHENALHÓ, CHIAPAS

SOURCE : <http://www.geocities.com/mtavant/abejas3.html>

On retrouve une faible population de Tzeltals qui vivent majoritairement dans la communauté de Los Chorros. Le mot *Ch'enaló*, selon les recherches de Tavanti (2003), veut dire « l'eau du puits des rochers », faisant référence à une vieille source d'eau de la région qui prend la forme d'un bol.

Selon l'*Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática* (l'Institut national de géographie, de statistiques et d'informatique; INEGI)⁸, Chenalhó est une des zones avec le plus bas niveau de bien-être, soit au dernier des sept niveaux de marginalisation dans un État qui se retrouve lui aussi au dernier des sept niveaux de marginalisation en ce qui concerne le pays. Pour déterminer ce « niveau de marginalisation », on considère la scolarité moyenne (trois ans et demi au Chiapas face à sept ans et demi quant au Mexique), l'analphabétisme (40% dans l'État face à 9,5% pour le pays), le logement, etc. Dans Chenalhó, 70% des maisons ont des sols de terre battue, 30% n'ont toujours pas d'électricité, 40% sont sans adduction d'eau, 90% utilisent du bois pour cuisiner et 20% n'ont pas de tout-à-l'égout. Le taux de croissance démographique et la mortalité infantile sont très élevés.

Le manque de moyens de communication est criant dans toute la micro-région, où la distance entre deux localités peut représenter jusqu'à 50 km. Dans le municipe, outre le centre principal, Chenalhó, seule la communauté d'Acteal a un téléphone. Cette communauté comptait également un service d'Internet haute vitesse, mais elle l'a perdu au mois de mars 2004. Pour ce qui est de la communication radiophonique, en plus des chaînes nationales et régionales, deux stations émettrices existent dans la région, celle des zapatistes à Polhó, et plus récemment, celle des *abejas* à Acteal.

Sur le plan de l'environnement, Chenalhó a une température annuelle moyenne de 18,4°C et un climat tempéré-humide, celui-ci étant propice au développement d'activités agricoles, en particulier à la production du café. L'altitude moyenne, de 1 500 mètres,

permet le développement de cet or vert. La rivière San Pedro Osilhucúm et le ruisseau Polhó sont les principaux cours d'eau de la municipalité, et permettent encore de remplir une partie des besoins d'eau quotidiens, en ajoutant les puits.

Une caractéristique physique importante de la municipalité de Chenalhó ainsi que des deux autres municipalités est la présence de montagnes sur tout son territoire, ceux-ci prenant une valeur symbolique particulière pour les autochtones qui y vivent. Les habitants ayant des relations privilégiées avec ces monts, ils les dénomment de manière particulière et leur rendent des cultes spécifiques. Dans la cosmogonie tzotzile, les gens doivent remercier et prier les montagnes afin de recevoir de bonnes récoltes ou pour quelque demande spéciale. On note, par exemple, les anciens qui font des prières sur les montagnes, trois fois par année, en début, à la moitié et à la fin de l'année, temps qui correspond à des activités agricoles importantes (semences et récoltes).

Dans les *ejidos* et terres communales de Chenalhó, les gens cultivent le maïs et les fèves pour leur consommation familiale, ainsi que le café pour la commercialisation. On retrouve également quelques fruits et légumes. Chaque producteur de la région détient en moyenne 1,93 hectares de terre, dont 0,87 hectares servent uniquement à la culture de café (Document d'information *Maya Vinic*). Avant de former des coopératives, les producteurs de la région étaient dépendants des *coyotes* de Pantelhó qui venaient acheter leur café à des prix extrêmement bas, allant jusqu'à 4 pesos (0,50 \$ can.) le kg de café.⁹ Cette situation d'exploitation, ajoutée à la grande pauvreté et à la marginalisation de la municipalité, fait que de plus en plus de jeunes hommes quittent les communautés pour aller travailler dans les centres urbains. Un peu comme leurs parents et grands-parents qui allaient dans les *fincas*, ils quittent surtout entre la période des semences et celle des récoltes.

⁸ L'information provient du site Internet de l'INEGI (www.inegi.gob.mx) et les données proviennent de l'an 2000.

⁹ Depuis la formation de la coopérative, ils reçoivent entre trois à quatre fois ce prix.

Outre l'agriculture, les familles de cette région font un peu d'élevage, se résumant souvent à quelques poules et un ou deux cochons. Des hommes exercent quelques métiers dans les communautés où ils offrent des services, tels que charpentiers, tailleurs (qui cousent les jupes des femmes autochtones, les sacs des hommes, etc.), etc. Les femmes s'activent encore à faire le tissage des vêtements portés au niveau local. Elles réussissent toutefois à en vendre aux étrangers, principalement aux étrangers venant faire de l'observation de droits humains dans les communautés de Chenalhó! Le magasin d'artisanat d'Acteal réussit également à vendre quelques articles lors des célébrations qui ont lieu dans la communauté. Enfin, les gens des communautés font preuve d'une grande habileté afin d'accumuler quelques avoirs, en fabriquant des objets divers et vendant des aliments semi-préparés.

La municipalité de Chenalhó résulte de la grande division du peuple tzeltal qui se fait après l'arrivée des Espagnols. La Couronne Espagnole les divise d'abord dans des *encomiendas* puis, avec la suppression de ces dernières, établit son organisation coloniale en tant que *República de indios*, lui donnant le nom de San Pedro Mártir. En 1882, la municipalité s'intègre dans le district de Chilón et en 1900, elle fait partie du district de Las Casas. En 1915, les districts avec leurs « directions politiques » disparaissent et 59 « municipalités libres » (*municipios libres*) se créent, l'une d'entre elles étant San Cristóbal de Las Casas. Pendant l'époque post-révolutionnaire, en 1933, Chenalhó lutte pour les terres des *haciendas* et durant la période de Cárdenas, six *ejidos* de 40, 906 et 100 hectares respectivement, se constituent, ceux-ci donnant lieu à la formation de nouvelles communautés. La municipalité devient alors une agence municipale, puis, par un décret de Grajales, en 1934, elle acquiert le statut de municipalité. En 1935, elle perd cette catégorie puis la retrouve de nouveau¹⁰.

¹⁰ L'historique des municipalités a été élaboré principalement à l'aide des informations du gouvernement de l'État du Chiapas : <http://www.municipiosdechiapas.com.mx/> .

2.1.4.2. San Pablo Chalchihuitán

Sur son territoire de 75 km², Chalchihuitán compte 12 187 habitants répartis dans 20 communautés dont 98,70% sont des autochtones tzotzils (carte 6, p. 78). Le niveau de marginalisation des habitants de cette municipalité est très élevé par rapport à la moyenne de l'État et de la nation. Vu les rares routes de gravier, le simple fait de se rendre dans une communauté de cette municipalité consiste en une aventure ardue.

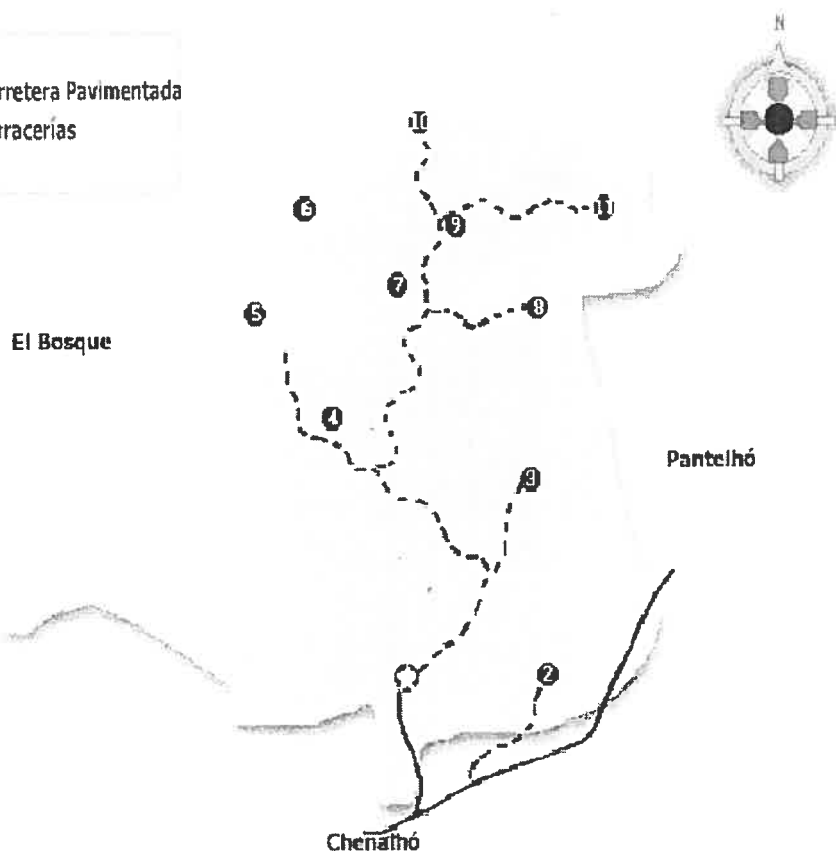
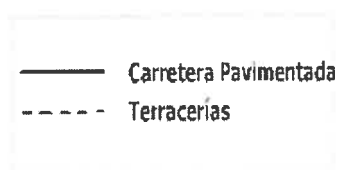
Dans la municipalité de Chalchihuitán se croisent les ruisseaux de Tzununil, Tzacucúm et Takiukúm, ceux-ci délimitant le territoire avec Chenalhó. Le territoire de Chalchihuitán étant particulièrement riche en forêts, les habitants peuvent profiter amplement de l'exploitation du bois qui leur sert au niveau domestique. Le sol de cette région est également propice à la culture du café.

L'actuelle municipalité de Chalchihuitán a été fondée par des autochtones tzotzils et ce nom signifie « le lieu où abondent les *chalchihuites* », ces dernières étant des pierres précieuses vertes (jadéite) désormais nommées « jade ». En 1549, les dominicains lui imposent le nom de San Pablo et établissent la forme politico-administrative typique de l'organisation coloniale. Pendant l'époque coloniale (16^e – 18^e siècle), par la Cédula Real se fait la première division territoriale interne de la province de Chiapas, cette collectivité demeurant sous la juridiction de Ciudad Real (actuellement San Cristóbal), constituée en *alcaldía mayor*. En 1774, San Pablo est annexé à Chamula, à l'intérieur de la province de Zoques, Guardianía et Coronas. Le 13 février 1934, un décret lui octroie le statut de municipalité de Chalchihuitán, supprimant du même coup le nom de San Pablo, conformément à l'idéologie laïque officielle.

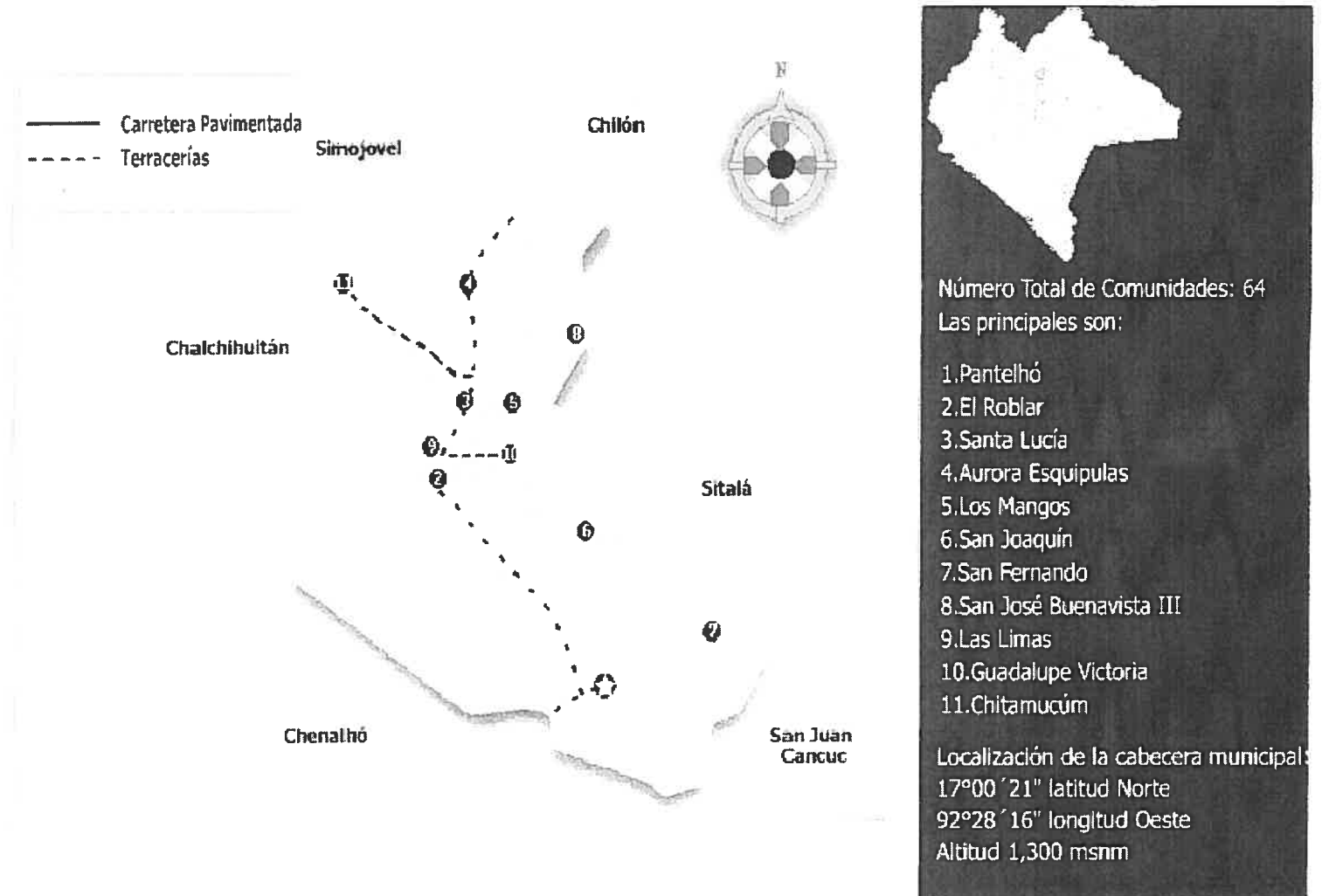
2.1.4.3. Santa Catarina Pantelhó

La municipalité de Pantelhó tranche d'avec les deux municipalités antérieures pour ce qui est de sa composition ethnique (carte 7, p.79). De ses 16 319 habitants qui habitent 64 communautés sur un territoire de 137 km², 50,16% sont Tzeltales et 49,84% sont Tzotziles. Bien qu'elle soit une région très marginalisée, la municipalité de Pantelhó

CARTE 6 : Municipalité de Chalchihuitán



CARTE 7 : Municipalité de Pantelhó



se démarque pour sa composition métisse plus grande et son centre économique, Pantelhó, plus développé.

Au sein de Pantelhó, la rivière Chacté divise la municipalité entre les ethnies tzeltale et tzotzile. Avec sa température annuelle moyenne de 15°C et son altitude moyenne de 1 300 mètres, l'agriculture est également la principale activité économique.

En 1528, avec la conquête des Espagnols, les frères dominicains qui évangélisent la zone de Pantelhó lui donne le nom de Santa Catarina. En 1605, les habitants de Santa Catarina Pantelhó émigrent temporairement : certains vont vers Asunción-Huitiupán et d'autres vers San Pablo Chalchihuitán. En 1712, les gens participent, avec d'autres peuples de la région, au soulèvement autochtone de Cancuc. En 1774, Santa Catarina est une annexe du village de Huitiupán à l'intérieur de la province de Zoques, Guardianía et Coronas. La Cédula Real, le 19 juin 1778, incorpore cette collectivité dans la *alcaldía mayor* de Ciudad Real. En 1822, les municipalités dépendantes de Ciudad Real prennent leur distance de la province du Chiapas et elles deviennent finalement indépendantes en 1823. Chalchihuitán est de ce nombre.

2.2. Brève histoire de la région

Après avoir mis en contexte les diverses micro-régions et les autochtones de la région, je ferai maintenant un bref parcours de leur histoire commune afin de cerner leurs particularités par rapport aux autres régions autochtones du pays.

2.2.1. Avant la conquête

Les origines préhispaniques des Tzotzils contemporains ne sont que partiellement connues, mais les données archéologiques et linguistiques indiquent que leurs ancêtres mayas vivaient dans les Hautes Terres du Guatemala et qu'ils auraient émigré dans les Basses Terres des deux côtés de la rivière Usumacinta. Ils auraient probablement participé à la croissance remarquable de la civilisation maya classique (300 A.E. – 900

A.E.). C'est après cette période que plusieurs Mayas se seraient rendus au Yucatán et au Chiapas (Z. Vogt, 1970 : 2).

Avant l'arrivée des Espagnols, la région est divisée en principautés ethniques ou chefferies, gouvernées par des nobles. La structure des familles mayas des Hautes Terres avant la conquête semble similaire à ce qu'on retrouve aujourd'hui. Il s'agit de sociétés à résidence virilocale et à héritage patrilinéaire où les biens et pouvoirs sont hérités à travers les lignes mâles.

2.2.2. La colonisation et les luttes de pouvoir

En 1528, les conquérants Espagnols envahissent la région et fondent San Cristóbal de las Casas. Les descendants des Espagnols, qui deviennent des *criollos* contrôlent dès lors le système politique et économique de la région et vivent dans les villes. À cette époque, dans les villages, les terres appartiennent à la communauté et non aux individus. Chaque chef de famille a droit à une parcelle des terres communautaires avec l'obligation de la travailler. Le travail de la terre est à ce point fondamental : les autochtones n'ont pas la propriété individuelle du sol et ne peuvent l'aliéner; le droit d'usufruit de la terre se transmet par héritage aux enfants à condition qu'ils la travaillent (Montemayor, 2000 : 50).

Après l'indépendance et jusqu'au début du vingtième siècle, les propriétaires *criollos* d'*haciendas* des Hautes Terres et les grands planteurs (*finqueros*) du Soconusco (sur le versant du Pacifique) se disputent pour ce qui est du contrôle de la main-d'œuvre et du pouvoir politique de la région. De fait, alors que les premiers, conservateurs, veulent confier l'administration des communautés autochtones à l'Église, les deuxièmes, libéraux, veulent séculariser l'administration de ces communautés, supprimant du même coup les titres fonciers communautaires et « libérant » la main-d'œuvre dont ils avaient besoin. Les premiers reconnaissent alors San Cristóbal comme chef-lieu alors que les libéraux veulent imposer une nouvelle capitale, Tuxtla Gutierrez, située dans les Basses Terres. L'expansion des grands domaines d'élevage et des plantations de café entraînent

la diminution des terres appartenant aux autochtones. La victoire des libéraux, au plan local et national, se consolidant pendant le *Porfiriato* (règne de Porfirio Díaz, de 1876 à 1910), provoque une accentuation de l'expropriation terrienne et l'établissement définitif de la capitale à Tuxtla Gutiérrez. Alors que l'idée énoncée était de construire une classe moyenne agricole, la concentration foncière atteint des sommets au début du 20^e siècle : le nombre de fermes commerciales, *ranchos*, passe de 853 en 1837, à 3 159 en 1889 pour atteindre 6 862 en 1909 au Chiapas. À la même période, la compagnie *Chiapas Land and Colonization* possède à elle seule 251 061 hectares de terres dans le Soconusco. Sur les 321 plantations étrangères au pays, 181 se trouvent au Chiapas. Dans toute la municipalité de Chenalhó, à la fin du 19^e siècle, seulement le tiers du territoire est encore aux autochtones. À partir de la fin du 19^e siècle et jusqu'au 20^e siècle, de plus en plus d'autochtones, se retrouvant dépossédés de terres, doivent désormais aller travailler dans les grands domaines pendant une partie de l'année (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 2001 : 44). Représentant souvent un travail fait par toute la famille, cela demeure toutefois une migration temporaire, entre les périodes de semences et de récoltes de leurs propres terres.

La révolution mexicaine arrive assez tard au Chiapas (Castro pénètre la région pour Carranza en 1917) et, en raison du projet de réforme agraire, représente une menace pour les deux groupes au pouvoir, soit les propriétaires des Hautes Terres et les planteurs de café du versant Pacifique. Au départ, la lutte de la révolution mexicaine prend une forme de lutte locale au Chiapas entre les deux groupes qui se disputent toujours le pouvoir : les *hacendados* contre les *finqueros*. La réforme agraire de 1917 s'amorce seulement à partir de l'élection de Cardenas (1936-1942). Alors que selon la nouvelle constitution, les terres des anciennes *fincas* et/ou *haciendas* doivent être retournées aux paysans autochtones sous forme d'*ejidos*, au Chiapas, les résultats se font à peine sentir. Les deux groupes au pouvoir s'allient pour former la *gran familia chiapaneca* et prennent le contrôle de presque tout le Chiapas, forçant ainsi le gouvernement fédéral à négocier avec eux¹¹. Ils obtiennent alors des pouvoirs centraux post-révolutionnaires que la

¹¹ Paradoxalement, vu l'isolement dans lequel sont maintenus les autochtones dans les *fincas*, plusieurs de ces derniers participent à la reproduction des relations de pouvoir déjà existantes à cette

réforme agraire ait des effets très limités dans cette région (*Ibid.* : 44) et conservent ainsi le contrôle de leurs terres et de la main-d'œuvre autochtone. Peu d'*ejidos* sont créés sur les grandes propriétés dans les Hautes Terres, mais quelques villages autochtones voient leur titre communal confirmé. Trente ans plus tard, environ 50% des terres des Hautes Terres représentent des *ejidos* ou terres communales, bien que ces terres soient de petites dimensions et que les grands propriétaires aient conservé les meilleures. Bref, cette appropriation foncière a permis, pendant plus de 80 ans, la continuité d'une inégalité économique entre les propriétaires et les communautés autochtones et une insuffisance des parcelles réservées aux autochtones, amplifiant du même coup les problèmes de terres dus à une surpopulation relative¹² et à la mauvaise qualité des sols.

À partir des années 1950, l'INI met en place le *Centro Coordinador Indígena Tzotzil y Tzeltal* dans les Hautes Terres qui a comme mandat d'entraîner l'acculturation des autochtones. Cet organisme favorise la promotion sociale d'une couche d'autochtones bilingues, diminuant ainsi le contrôle de certains métis. Ces autochtones deviennent dépendants des programmes et projets gouvernementaux et permettent aux gouvernements fédéral et de l'État de renforcer leur présence dans les communautés. Grâce à la mise en place par l'INI de ce centre, des autochtones prennent une place jusqu'alors jamais acquise au niveau politique. Ils deviennent les nouvelles élites des villages et de la région et finissent par se distancer peu à peu de la base autochtone, sans pour autant bouleverser la hiérarchie sociale et ethnique au niveau de l'État.

époque. Plusieurs autochtones s'allient aux chefs conservateurs dans leur lutte contre l'invasion de Carranza et appuient donc la lutte pour la souveraineté de l'État et pour la continuité des inégalités les affectant.

¹² Cette surpopulation relative fait intervenir le gouvernement fédéral et les autorités de l'État qui vont encourager la colonisation de la Selva Lacandona à partir des années 1960, plutôt que de redistribuer les terres des grands domaines privés. Avec plus de 200 000 hectares de terres « nationales » libres, la Selva reçoit entre 1960 et 1972 plus de 30 000 colons, surtout des Tzeltals des Hautes Terres (Deverre, 1980 : 166). Notre population cible étant des Tzotzils des Hautes Terres, nous laisserons donc de côté l'explication de ce changement dans la vie sociale de ces autochtones. Il importe toutefois de préciser que c'est au cœur de cette jungle que se développera le mouvement zapatiste.

2.2.3. Les ouvertures politiques et religieuses

À la fin des années 1960, le système élitiste chiapanèque, comme celui de tout le pays, entre en crise dû au blocage de la production agricole, à la stagnation industrielle et à l'explosion démographique. Cette crise sociale entraîne l'ouverture d'interstices de pouvoir où d'anciens et de nouveaux acteurs vont émerger au pays aux niveaux politique, religieux et social. Or, si le Mexique connaît des transformations importantes dans les années 70 et 80, les réformes se font attendre au Chiapas.

De manière générale, on peut dire que le Chiapas a toujours été plus conservateur politiquement que le reste du pays. Jusqu'au soulèvement zapatiste, cet État a toujours été un bastion de support au *Partido Revolucionario Institucional* (Parti révolutionnaire institutionnel, PRI), parti qui régna sur le pays de 1929 à 2000. En l'an 2000, lors des élections de l'État, le Chiapas, tout comme le pays entier un mois auparavant, change sa réputation de *priista*¹³. Une vaste coalition de huit partis d'opposition forme alors *l'Alianza por Chiapas* (l'Alliance pour le Chiapas), le 20 août 2000, Pablo Salazar Mendiguchía, candidat du *Partido de la Revolución Democrática* (PRD), gagne les élections et devient gouverneur du Chiapas (Tavanti, 2003 : 44). D'abord vu comme un appui à la population dans leurs luttes, le gouverneur diminuera ensuite dans l'estime de plusieurs. J'explorerai ce point plus en avant. Pour comprendre ces transformations actuelles, il faut revenir plusieurs décennies en arrière.

2.2.3.1. Le prosélytisme pentecôtiste

Sur le plan religieux, depuis quarante ans, on assiste à l'arrivée au Chiapas de diverses sectes protestantes. Des missionnaires américains de *l'Instituto lingüístico de verano* (Institut de linguistique d'été) arrivent dans les Hautes Terres en 1940 et préparent des listes de vocabulaire en tzotzil qui seront utilisées plus tard afin de traduire le Nouveau Testament. À partir des années 1960, d'autres groupes font une percée au

¹³ En l'an 2000, Vicente Fox du PAN est élu président, mettant fin à 71 ans de pouvoir du PRI. Toutefois, au Chiapas, ce parti a gagné par défaut. Près de 48% des gens n'ont pas pu aller voter, dû à la présence des paramilitaires.

Chiapas : Pentecôtistes, Baptistes, Témoins de Jéhovah, etc. De fait, il semble que cette *palabra de Dios* (Parole de Dieu) se répand chez les Tzotzils lorsque ceux qui reviennent des plantations du Soconusco se mettent à propager la foi nouvelle, qu'ils ont connue au cours de leurs migrations. Dans les dernières décennies, l'État du Chiapas est un des États où les religions protestantes se répandent le plus vite. Les Églises protestantes constituaient 4,2% de la population chiapanèque en 1960 et 23% en 1999. D'une part, on note que la religion protestante a orienté des actions sociales dans la région, conjuguant ses pratiques religieuses avec une réforme morale liée aux problématiques immédiates qui se déroulent dans les communautés (alcoolisme, violence conjugale, coûts parfois énormes reliés aux fêtes, problèmes de santé, etc.). D'autre part, l'arrivée de missionnaires protestants est perçue comme une contestation des structures politiques traditionnelles des communautés et entraîne donc des luttes de pouvoir comme le témoigne le cas de Chamula¹⁴. L'entrée des nouvelles religions provoque ainsi des fractures dans les communautés, tout en favorisant des réorganisations identitaires.

2.2.3.2. L'Église catholique au Chiapas

Comme nous avons vu dans le premier chapitre de cet écrit, au cours des années 1960-1970, face à la conversion de plusieurs autochtones au protestantisme dans les Amériques, l'Église catholique lance une nouvelle campagne d'évangélisation qui donne naissance à la Théologie de la libération. Au Mexique, la région du Pacifique Sud¹⁵ devient un des piliers de ce mouvement qui, de fait, décide de mettre en place plusieurs réformes analogues à celles proposées par le protestantisme, telles que l'interdiction de consommer de l'alcool (Viqueira, 2004 : 30). Dans cette région, huit évêques, dont Samuel Ruíz qui est responsable du diocèse de San Cristóbal de las Casas au Chiapas, forment, dès les années 1960, une force cohérente en support de la Théologie de la libération et mettent de l'avant une « option pour les pauvres » (Norget, 1997 : 99). Ils

¹⁴ Au cours des dernières décennies, des chamulais traditionalistes ont expulsé des protestants de leurs villages en disant que ces derniers ne favorisaient pas la célébration de fêtes liturgiques et traditionnelles. Les protestants ont dû se réfugier autour de San Cristóbal.

¹⁵ Avec Oaxaca, le Chiapas constitue la région appelée *Pacífico Sur*, région traditionnellement reconnue comme une des plus radicales des dix-huit divisions ecclésiastiques officielles du pays (Norget, 2001 : 35).

expriment alors clairement leurs positions dans divers documents, dénonçant les conditions matérielles des communautés dans lesquelles ils oeuvrent et les souffrances des autochtones. L'Église du Sud mexicain lutte désormais contre la dimension structurelle de la pauvreté. Les communautés autochtones, caractérisées par une dégradation environnementale, la malnutrition chronique, l'alcoolisme, le sous-emploi, la répression et l'exploitation par les gouvernements et les élites, doivent recevoir de l'aide. Ces prêtres et évêques de l'Église progressiste se disent fin prêts à travailler afin de changer cette situation.

À partir de 1969, une aide arrive aux agents mexicains de cette Église progressiste. À Tehuacán, Puebla, se met en place le *Seminario Regional del Sureste* (Séminaire régional du sud-est; SERESURE) pour poursuivre la formation à l'« évangelisation intégrale » des membres de l'Église. Ce programme unique donne alors aux prêtres qui s'y forment l'opportunité de combiner leur préparation théologique académique avec des travaux de pastorale pratiques dans les communautés autochtones, vivant ainsi de manière permanente l'expérience difficile des autochtones qui y résident¹⁶.

Dans l'État du Chiapas, l'Église catholique est divisée administrativement en trois diocèses : Tuxtla Gutiérrez, Tapachula et San Cristóbal de las Casas. Ce dernier diocèse, qui compte sept équipes pastorales, selon les langues et cultures des principaux groupes ethniques, comprend un territoire de 41 municipalités où 66,90% de la population est catholique (carte 8, p. 87). Le diocèse, après des années de travail, en vient à former plus de 7 922 catéchistes, dont 950 femmes, et environ 400 pré-diacres dans 2 500 communautés. C'est à travers ces catéchistes et pré-diacres que l'Église progressiste réussit à disséminer ses « paroles de Dieu et de libération » dans les communautés.

La figure de l'évêque du diocèse de San Cristóbal, Samuel Ruiz García, apparaît cruciale dans le contexte des transformations religieuses et sociales dans la région. Par son travail ecclésiastique, il imprime une nouvelle dynamique de travail dans les groupes

¹⁶ En 1990, le SERESURE doit fermer ses portes, accusé d'être « l'hôte d'une théologie radicale.»

CARTE 8 : Diocèse de San Cristóbal de las Casas**Diócesis de San Cristóbal de las Casas**

SOURCE : <http://www.geocities.com/mtavant/abejas3.html>

religieux catholiques des communautés autochtones. Au cours de ses premières années à la tête de l'évêché de San Cristóbal, il se familiarise avec la situation des autochtones et se convertit en défenseur des droits des pauvres et marginalisés du Chiapas. Il remet également en question les structures politiques existantes au niveau local et national. *Tatic Samuel*¹⁷ joue un rôle important dans les transformations qui ont eu lieu au Chiapas depuis son arrivée au début des années 1960; il est connu autant pour son autorité ecclésiastique que pour son travail dans le Conseil épiscopal latino-américain (CELAM). Il forme avec d'autres évêques l'*Amerindia* qui prend naissance suite à la conférence de Puebla en 1979¹⁸. Commençant son travail en terre chiapanèque en vivant dans les communautés autochtones, celui-ci renforce ce qui sera plus tard connue comme la Théologie indienne.

Le processus historique de l'Église catholique au Chiapas donne lieu à la constitution de l'Église autochtone à travers la Théologie indienne. Cette théologie a comme objectif d'évangéliser les autochtones en utilisant la langue, les symboles, les mythes et rites de l'ethnie en question. Les activités de la Pastorale autochtone de San Cristóbal consistent alors à animer des ateliers de réflexion et de discussion sur des sujets tels que la possession de la terre, la religion, l'éducation, les droits des femmes, les problèmes d'alcool, etc., en plus de participer à la promotion de l'identité culturelle autochtone. Selon les religieux de notre région-cible, la structure ecclésiastique régionale permet l'ouverture d'un espace de pouvoir pour les autochtones qui peuvent enfin discuter de leurs propres problèmes ainsi qu'élaborer leurs propres solutions.

En professant la Théologie de la libération et la Théologie indienne, les évêques et prêtres de la région participent à la formation de *Comunidades Eclesiales de Base* (Communautés ecclésiales de base; CEB). Il s'agit de groupes de réflexion qui, à travers

¹⁷ Les autochtones de la région le nomment ainsi : « notre père Samuel ».

¹⁸ En 1979, lors de la conférence de Puebla, une quarantaine de théologiens et d'intellectuels experts, en accord avec les évêques présents, se penchent sur la Théologie de la libération, mettant en relief les options fondamentales données par Medellín en 1968. La conférence de Saint-Domingue en 1992 confirme ces options. Puis, en 1999, *Amerindia* participe au Synode d'Amérique qui, dans son document final *Ecclesia in America*, réprovoque le néo-libéralisme, la corruption et les fléaux sociaux. *Amerindia* est un collectif réunissant 40 évêques, théologiens, religieux, laïcs et communautés de base qui suivent ces orientations (Ruiz et Torner, 2002 : 163).

des processus collectifs, en arrivent à s'organiser en groupes d'action. Ainsi, les prêtres ne prêchent plus seulement un égalitarisme assez radical entre les autochtones et les métis, mais ils tentent aussi de participer à de nouvelles initiatives, à de nouveaux types d'auto-développement des autochtones.

2.2.3.3. Le surgissement du mouvement autochtone

Le premier rassemblement des divers autochtones en groupes de réflexion est amorcé par l'Église suite à la suggestion du gouvernement au début des années 1970. Rappelons qu'avant les années 1970, il existe encore peu de mouvements paysans au Chiapas vu le contrôle politique et économique de la classe dirigeante sur les autochtones. Par suite de la crise socio-économique des années 1970 au Mexique (une crise agricole qui devient rapidement une crise sociale) et dans la conjoncture politique engendrée par les politiques du gouvernement d'Echeverría, débute un processus organisationnel dans lequel participent des marxistes. L'augmentation de l'investissement en agriculture, la grande assistance technique et de formation et l'accès au crédit pour les autochtones entraînent la formation d'organisations paysannes plus indépendantes que la fameuse *Confederación Nacional Campesina* (Confédération nationale paysanne; CNC)¹⁹ corrompue et contrôlée par l'État, et les groupes formés par l'INMECAFÉ. En 1972, le gouverneur de l'État, Manuel Velasco Cruz, effrayé par la guérilla rurale dans le Guerrero et la multiplication de prises de terres dans le nord et le centre du pays, décide d'organiser un Congrès autochtone au Chiapas afin d'éviter une radicalisation du mouvement qui se dessine désormais presque à grande échelle des Amériques. L'idée est de trouver une base autochtone pour entraîner certaines réformes dans cette région conservatrice, de rompre avec les structures de pouvoir traditionnel et de permettre le développement du capitalisme. Mais n'ayant ni la structure ni la présence dans les communautés, le gouvernement décide de s'appuyer sur l'Église progressiste qui est déjà présente auprès des autochtones depuis plus d'une décennie (Legorreta Díaz, 1998 : 55).

¹⁹ Mise en place en 1938, la CNC devient dès lors l'organisation paysanne officielle du PRI.

Samuel Ruíz devient ainsi la figure dominante du premier congrès autochtone qui a lieu du 12 au 15 octobre 1974 à San Cristóbal. Bien que l'idée principale soit de commémorer Fray Bartolomé de Las Casas, Ruíz réussit à développer un réel espace pour que les autochtones discutent de leur situation. Il s'agit donc d'une forme de tribune où les groupes ethniques dénoncent les formes d'exploitation et d'oppression dont ils souffrent (Castellanos, 1988 : 40). Rassemblant 1 230 autochtones délégués de 327 communautés de la Selva et quelques-uns des Hautes Terres, les Amérindiens présents affirment représenter une population de 250 000 personnes. Il s'agit clairement de la première opportunité en cinq cents ans pour des membres des quatre groupes ethniques (Tzotzil, Tzeltal, Tojolobales et Choles) de la région de s'unir pour discuter de leur situation dans un espace public, certes dominé par des *ladinos*. Les thèmes discutés furent la terre, le commerce, l'éducation et la santé, le tout ayant d'abord été discuté en groupes locaux sous-régionaux.

Au cours du congrès, les autochtones firent les mêmes demandes de changements sociaux. Ils dénoncèrent les *finqueros* comme des exploitateurs; la collusion de l'INMECAFÉ et de la *Compañía nacional de subsistencias populares* (la Compagnie nationale de subsistances populaire CONASUPO)²⁰ avec les *coyotes* pour le maintien du monopole; le système d'éducation comme un instrument de domination qui porte atteinte à l'identité des groupes et qui ne répond pas aux réelles nécessités des communautés; le manque de services de base; etc. (Castellanos, 1988 : 40). En plus de discuter des problèmes et de proposer des solutions, les autochtones établissent des liens logistiques et symboliques entre les communautés. Ainsi, bien que promulgué par le gouvernement étatique, le Congrès autochtone de 1974 permet un premier processus de réflexion entre les divers groupes autochtones du Chiapas. Comparativement au Congrès de Pátzcuaro organisé par le gouvernement l'année suivante, pour tenter de capitaliser sur l'événement de 1974, c'est réellement à la suite du congrès de San Cristóbal que divers processus de formation organisationnelle se dessinent dans la région.

²⁰ CONASUPO approvisionne les zones rurales en denrées de base à prix contrôlé.

À l'Église qui accompagne les communautés en quête de libération, d'autres *ladinos* se joignent : des militants et intellectuels métis. Le congrès de 1974 fait ainsi place à certains professeurs et étudiants qui donnent des cours sur les législations agraires, l'économie, l'histoire du pays et l'agronomie. Legorreta Díaz (1998) explique cette union par le fait que le diocèse avait alors peur d'être utilisé par l'État, qui l'avait invité à s'occuper du congrès. De plus, les religieux craignaient ne pas avoir la formation politique suffisante pour donner la direction au Congrès. Pour se protéger, l'Église s'appuie sur les mouvements de gauche naissant dans la région (Legorreta Díaz, 1998 : 59). Elle invite également des groupes de militants maoïstes de *Linea Proletaria* («Ligne prolétaire»; LP)²¹ et du *Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo* («Parti révolutionnaire ouvrier clandestin - union du peuple»; PROCUP) qui semblent avoir la même volonté de démanteler les structures de domination (Rovira, 1994 : 26). Plusieurs intellectuels prennent ainsi place par la suite dans l'organisation des mouvements autochtones, aux côtés des autochtones formés par les catéchistes et des catéchistes eux-mêmes. Ce qui est clair est que les deux types d'acteurs, les religieux progressistes et les militants et intellectuels métis, participent à la construction d'une conscience critique chez les autochtones du Chiapas. L'apparition des mouvements autochtones surgit donc par suite de la convergence d'acteurs locaux (les catéchistes et militants amérindiens) et d'acteurs extérieurs, comme une fraction de l'Église et des groupes de gauche (et même, conjoncturellement, de l'État lui-même) qui orientent la formation des nouveaux leaders et contribuent à définir l'orientation de la lutte.

2.2.3.4. Développement des organisations sociales

Au Chiapas, le développement des organisations sociales se fait surtout dans la région de la Selva Lacandona, parmi les nouveaux colons autochtones qui y arrivent à partir des années 1950, faisant suite au programme du gouvernement. Selon plusieurs auteurs, les nouvelles possibilités qu'offre cette région, loin des communautés très structurées et des rouages clientélistes des autres régions telles que les Hautes Terres,

²¹ Cette organisation maoïste est une fraction d'une autre organisation plus importante appelée *Política popular*.

permettent des initiatives comme des organisations autochtones indépendantes. Pour ce qui est de la région des Hautes Terres, et plus précisément de la micro-région de cette étude, il n'y a pas eu la formation de grandes organisations, à l'exception de quelques-unes telle *Majomut* (discutée dans le chapitre 3). Selon Nigh (1998), le processus organisationnel dans la région des Hautes Terres a surtout tourné autour de la famille, de la tradition et de la religion, fortifiant ainsi le pouvoir que détiennent déjà les élites. La région serait ainsi propice, et ce même après 1994, à la constante création de nouvelles formes juridiques mais dont l'unique objectif est de recevoir du financement de la part du gouvernement. Comme dans d'autres régions du Chiapas et du Mexique, la production et la commercialisation du café sont les activités qui réussissent à enclencher un processus organisationnel dans les Hautes Terres. Étant donné que le processus de formation et recomposition organisationnelles de la micro-région visée sera explorée dans la prochaine section, nous allons ici plutôt nous pencher brièvement sur la dynamique qui a eu lieu dans la région de la Selva Lacandona afin de nous en servir comme point de comparaison ultérieurement. De fait, les trois premières organisations indépendantes qui se développent au Chiapas naissent dans cette région au cours des années 1970-1980.

Dès le début de la mobilisation dans la Selva Lacandona, vers 1975, les brigades maoïstes commencent à travailler en lien avec l'équipe pastorale du diocèse de San Cristóbal. C'est à cette période que certains auteurs parlent de l'apparition d'une «nouvelle politique» qui représente la synthèse entre le marxisme, l'indianisme et le christianisme (Legorreta Díaz, 1998 : 48). Suite au congrès de 1974, les autochtones de diverses communautés entrent en relation et discutent de solutions possibles. Entre 1974 et 1976, on assiste à la formation de trois *Uniones de ejidos* dans la région de la Selva Lacandona : la *Unión de ejidos Quiptic Ta Lecubtesel* (« notre force pour progresser ») à Ocosingo, la *Unión de ejidos Lucha Campesina* (« Lutte paysanne ») et la *Unión de ejidos Tierra y Libertad* (« Terre et liberté ») à Las Margaritas. Dès le départ, la *Quiptic* est la plus importante, comprenant 18 *ejidos* et 26 communautés autochtones de la Selva menacées d'expulsion par la *Secretaría de reforma agraria* (ministère de la Réforme

agraire; SRA).²² La *Quiptic* se compose alors de deux groupes majoritaires : les autochtones et métis de la LP ayant participé aux congrès et les catéchistes reliés aux CEB. Ces deux groupes poussent la formation d'une *Unión ejidal* en 1979 : l'*Unión de uniones ejidales y grupos campesinos solidarios de Chiapas* (Union des unions *ejidales* et des groupes paysans solidaires du Chiapas) rassemble 12 000 familles de 180 communautés de la région et intègre les trois grandes unions citées. L'idée est alors de faciliter l'obtention de crédits agricoles et l'exportation des produits à l'aide de cette union.

Pendant cette période, le mouvement agraire dans la région est dirigé par la *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos* (Centrale indépendante des ouvriers agricoles et des paysans; CIOAC), créée en 1976 par le Parti communiste mexicain, et l'*Organización campesina Emiliano Zapata* (l'Organisation paysanne Emiliano Zapata; OCEZ) créée en 1980 par des groupes maoïstes. La première lutte pour de meilleures conditions de travail des autochtones dans les *haciendas* à Huitiupan, Simojovel et Sabanilla, alors que la deuxième combat pour obtenir des terres dans la municipalité de Venustiano Carranza. La philosophie des deux organisations consiste à voir les théoriciens et analystes comme des « aides » à la base autochtone qui « doit être la protagoniste du mouvement » et doit « réaliser son destin » (*Ibid.*). Leurs méthodes radicales pour prendre possession des terres entraînent de nombreuses confrontations avec l'oligarchie de la région.

Dans cette même lignée radicale, au début des années 1970, dans la perspective guévariste alors en vogue, un groupe de jeunes révolutionnaires forment le *Frente de liberación nacional* (Front de libération national; FLN) et vont s'installer dans la jungle chiapanèque. Il s'agit alors d'un groupe restreint de guérilla traditionnelle avec un

²² En 1971, un décret fédéral fonde la Réserve de la biosphère de la forêt des Lacandons et octroie du même coup 614 321 hectares à 66 familles de Lacandones établies dans la Selva Lacandona, forçant du même coup l'expulsion des colons autochtones qui y ont migré depuis les années 1950. Cette disposition permet au gouvernement de signer des contrats d'exploitation forestière et pétrolière avec les Lacandones qui lui sont reconnaissants de ce « don ». La lutte menée par *Quiptic ta Lecubtesel* et *Lucha Campesina* qui s'étendit sur plusieurs années permit aux communautés en danger d'expulsion d'être épargnées (Legorreta Díaz, 1998 : 84).

concept vertical du rôle de l'avant-garde qui tente d'« expliquer aux paysans la nécessité de la lutte armée ». Ce groupe, précurseur de l'EZLN, sera démantelé. Pour leur part, les maoïstes de LP, travaillant au sein des organisations promues par l'Église, réussissent tout au cours des années 1980 à recruter des membres autochtones au sein du mouvement *Unión de uniones*, parmi les colons installés dans la Selva Lacandona. De fait, par son réseau qui rejoint près de 12 000 familles en 1982, *l'Unión de uniones*, et l'Église, qui œuvre depuis longtemps dans la région auprès des autochtones, permettent au mouvement zapatiste de mobiliser les gens. Pendant les premières années, de bonnes relations lient *l'Unión de uniones* et l'EZLN. Les gens de la région désignent alors ces deux formations comme un tout : l'Organisation.

2.2.3.5. Scissions et alliances

Cependant, au début des années 1980, des désaccords éclatent entre les militants politiques et les gens de la Pastorale pour ce qui est des idées et du travail de chacune des tendances. La LP critique le paternalisme des catéchistes et le fait que la Pastorale forme des élites autochtones dans les communautés tandis que les catéchistes dénoncent le fait que la LP ne respecte pas les dirigeants naturels des villages (Harvey, inédit : 8). Dès sa mise en place jusqu'au début des années 1980, *l'Unión de uniones* s'approprie l'idéologie de LP, ses méthodes d'organisation et de lutte, mais sans s'y subordonner. Pendant près d'une décennie, elle demeure donc indépendante des partis politiques et acquiert ainsi une crédibilité comme organisation luttant contre le gouvernement. Elle subit aussi les répressions de l'État. Or, en 1982, l'Union réussit à gagner l'appui du gouverneur du Chiapas, Juan Sabines, qui s'engage à aider cette dernière à administrer des crédits et à « être productive ». Ainsi, à partir de 1982, suite à la mise en place de l'Union de crédit *Pajal Ya Kac'tic*, une division idéologique claire se dresse entre deux lignes au sein du mouvement. D'une part, la *Quiptic* et *Tierra y Libertad* cherchent le changement du système global à l'aide de *l'Unión de uniones*. D'autre part, la *Lucha Campesina* a des objectifs plus pragmatiques et cherche dès le départ à travailler de pair avec les autorités officielles. Une lutte a lieu entre les deux tendances afin de savoir qui des deux groupes obtiendra la direction du mouvement. En 1983, *Quiptic* et *Tierra y Libertad* sortent de

l'*Unión de uniones* en critiquant le clientélisme du conseiller, qui est le fondateur de la LP. Ces deux organisations forment l'ARIC-*Unión de uniones* qui d'abord indépendante s'incorpore peu après aux mouvements contrôlés par l'État. Elle demeurera la plus importante de la région jusqu'à la fin des années 1980. À partir de 1984, deux tendances se dessinent donc dans la Selva : certains autochtones restent dans l'ARIC-*Unión de uniones* qui manifeste une volonté de dialoguer avec le gouvernement et d'accepter des appuis, et d'autres se rangent dans les lignes plus radicales de l'EZLN (Legorreta Díaz, 1998 : 281).

De manière générale, on note qu'à la fin des années 1980, la gauche révolutionnaire se range dans le mouvement zapatiste qui se développe alors que la Pastorale, dès 1988, s'éloigne autant du projet armé que de la tendance ARIC qui entretient des liens officiels avec le gouvernement. De fait, c'est par suite de la réception de fonds du programme gouvernemental *Solidaridad* par l'ARIC et par suite de la crise de légitimité au sein de l'ARIC à la fin des années 1980 que beaucoup de membres décident de quitter cette organisation et de rejoindre uniquement l'EZLN. L'ARIC rejoint alors la *Lucha campesina* qui avait misé sur l'Union de crédit et toutes deux suivent désormais la ligne productiviste. L'Église progressiste, quant à elle, se joint dès lors à d'autres tendances, telles que Slop²³. Elle continue à promouvoir les mouvements anti-*caxlanes*²⁴. L'Église tente alors de rassembler les autochtones ne voulant ni de la lutte armée, ni des relations avec l'État et met sur pied un mouvement que nous explorerons dans la prochaine section : *Las Abejas* (Les Abeilles), située dans les Hautes Terres. Enfin, pendant toute cette période, on retrouve également la CNC, le syndicat officiel des producteurs agricoles, affilié au PRI, au cœur du milieu rural chiapanèque. Bien que ses méthodes clientélistes de cadeaux et de répression convainquent de moins en moins d'autochtones, elle réussit tout de même à en attirer dans ses rangs.

²³ Slop, signifiant « racine » en tzeltal, était au départ alliée aux zapatistes et à l'ARIC. Puis, avec l'opposition qui se dessine entre ces deux derniers groupes, Slop suit, à partir des années 1980, la tangente de l'Église progressiste.

2.2.3.6. Janvier 1994 : le soulèvement de l'EZLN

Le FLN, qui se prépare depuis 1983, éclate au grand jour. Le premier janvier 1994, l'EZLN occupe cinq villes des Hautes Terres et, dans sa première déclaration de la Selva Lacandona, déclare la guerre au gouvernement et à l'armée mexicaine, en faisant les demandes suivantes : travail, santé, habitation, éducation, terre, démocratie, justice et dignité. Après douze jours d'affrontement armé entre l'armée mexicaine et l'EZLN, cette dernière fait appel aux groupes politiques et sociaux du pays, ce qu'on appelle la « société civile » mexicaine. Cette dernière se manifeste par des marches et différentes protestations, démontrant qu'elle ne veut pas de guerre au Chiapas et que les affrontements doivent s'arrêter. Le 12 janvier, le président Salinas de Gortari décrète un cessez-le-feu et une trêve s'installe. Des efforts sont alors faits afin que le conflit se règle à travers des dialogues et des négociations. L'EZLN cherche à ouvrir un espace politique. Un « dialogue » s'amorce dès 1994, au cours des « rencontres dans la cathédrale » de San Cristobal, et survivent à l'offensive militaire de mars 1995 pour prendre fin avec les Accords de San Andrés sur les droits et la culture autochtones en 1996. Ces derniers sont signés en février entre une « Commission de la concorde et de la paix » (Cocopa) du gouvernement mexicain et les représentants zapatistes. La Cocopa rapporte l'Accord au Congrès pour en faire un projet de loi. Parallèlement, surtout après décembre 1994, les autochtones sympathisants zapatistes commencent à créer dans la zone qu'ils contrôlent ce qu'ils appellent des « municipalités autonomes » ou rebelles (*municipios autónomos o rebeldes*), qui fragmentent les immenses municipalités d'Ocosingo, d'Altamirano et de Las Margaritas, contrôlés par l'élite *ladina*. On y remet en vigueur les formes traditionnelles d'élection des autorités, en marge du processus d'élection officiel. À la périphérie de la zone zapatiste, les « bases d'appui » qui se forment regroupent des milliers de familles de toutes les ethnies du Chiapas, bien qu'on retrouve surtout des Tzeltals. Ce soulèvement entraîne d'importantes modifications sociales et identitaires des autochtones des régions touchées, modifications s'ajoutant aux fragmentations étant déjà en cours suite aux changements politiques, religieux et sociaux

²⁴ Venant du terme *kaxlan* hispanisé, les autochtones l'utilisent pour désigner ceux qui ne sont pas Amérindiens. Ce mot serait une déformation du terme *castellanos* (Viquiera, 1998 : 232).

des dernières décennies. Plus que Tzeltal ou Tzotzil, on est désormais *zapatista*, *abeja* ou Aric.

2.3. Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons pu constater que les discours et pratiques élaborés au niveau national peuvent prendre des allures différentes selon les acteurs en présence. Au Chiapas, région très isolée, les autochtones n'ont pas pu participer aux révolutions ayant cours ailleurs au pays et les révolutions qu'ils ont eux-mêmes menés ont été perdus. Ainsi, les rares politiques favorisant les autochtones ont souvent été des discours tout au plus. Les mises en application, telles que la réforme agraire avec sa distribution des terres aux paysans, ne se rendaient jamais jusqu'aux bénéficiaires.

Toutefois, les paradoxes de cette région, les richesses naturelles abondantes et la pauvreté extrême des populations, alliés à l'arrivée de groupes d'extrême-gauche à partir de 1970, ont favorisé un processus de mobilisation sociale comme ailleurs au Mexique. Après le Congrès autochtone de 1974, la formation d'organisations diverses s'amorce au Chiapas comme dans tout le pays. Dans les Hautes Terres du Chiapas et la Selva, on voit deux idéologies s'affronter : la première dirigée par l'EZLN suit la ligne radicale et refuse toute coopération avec le gouvernement; la deuxième dirigée par l'ARIC-*Unión de uniones* a plutôt une tendance modérée et privilégie le dialogue avec l'État et la ligne productiviste que l'État met de l'avant. L'Église de la théologie de la libération, pour sa part, adopte un discours indianiste et de gauche mais se sépare du radicalisme révolutionnaire de l'EZLN quand celui-ci commence à prôner la lutte armée.

Bien que ces deux mouvements (EZLN et ARIC) soient les acteurs principaux qui se dessinent dans le Chiapas rural depuis les années 1980, on assiste, au début des années 1990, à la naissance d'une « troisième voie ». Elle apparaît dans les Hautes Terres aux côtés des religieux progressistes qui ont délaissé leur accompagnement des autochtones qui optaient pour la voie armée et insiste sur l'option non violente tout en conservant ses distances face au gouvernement. C'est à cette troisième voie que je m'attarderai dans les chapitres suivants : l'organisation civile *Las Abejas* et son rejeton *Maya Vinic*.

Chapitre 3

Formations et fragmentations organisationnelles dans les Hautes Terres du Chiapas

Comme nous avons vu dans les sections précédentes, le milieu rural mexicain abrite actuellement divers mouvements autochtones qui ne revendiquent désormais plus seulement des terres et de la justice, mais aussi une reconnaissance de leur culture et de leurs droits. Au Chiapas, plusieurs de ces nouveaux mouvements autochtones ont éclos au cours des dernières décennies. À partir de 1994, avec le soulèvement zapatiste, la polarité qui existait dans la région entre les tendances radicale (c'est-à-dire anti-gouvernementale) et modérée (c'est-à-dire progouvernementale) s'accroît et chaque mouvement qui se forme semble devoir s'insérer dans un camp ou dans l'autre. Or, certaines organisations réussissent à contourner ces affiliations conflictuelles. *Las Abejas* et son rejeton *Maya Vinic*, qui se définissent comme membres de la « société civile », en sont de bons exemples.

Dans ce chapitre, je m'attarderai à l'étude des formations et fragmentations organisationnelles qui se déroulent dans les Hautes Terres par suite de la création de l'organisation civile *Las Abejas*. L'idée ici est de comprendre quelles sont les idéologies, les besoins et les désirs qui alimentent ces deux nouvelles organisations, *Las Abejas* et *Maya Vinic*, qui se disent encore aujourd'hui « non-alignées » dans le conflit chiapanèque. Je tenterai également de me pencher sur les bases des mouvements en les comparant aux autres mouvements de la région.

Afin de comprendre la dynamique organisationnelle dans la macro-région donnée, je parcourrai, en premier lieu, l'histoire du développement de l'organisation civile *Las Abejas*, ainsi que sa structure organisationnelle. Bien que l'organisation visée dès le départ était plutôt la deuxième organisation, soit *Maya Vinic*, il est apparu clair très tôt que ces deux organisations étaient intimement liées et donc, que l'étude de la coopérative *Maya Vinic* devait se faire accompagnée de l'étude de l'organisation civile. Dans cette section, le lecteur pourra constater que j'ai également dû m'attarder à une troisième

organisation, Amyrilac, qui demeure indéniablement liée aux deux autres, et qui semble dévoiler une influence idéologique majeure de ces mouvements autochtones.

Faisant suite à ce premier parcours organisationnel, je pourrai m'attarder à mon cas précis, soit au développement de la coopérative *Maya Vinic* et à sa structure organisationnelle. Prenant forme par deux étapes différentes, *Maya Vinic* traverse aujourd'hui sa troisième phase qui témoigne d'un changement idéologique profond. On constatera alors que, naissant très radical afin de remédier à une période de troubles intenses, *Maya Vinic* semble perdre de sa force revendicatrice au profit d'une tendance plus modérée dès lors que la situation devient plus calme.

3.1. L'organisation *Chanul-Pom* (Les Abeilles)

3.1.1. La naissance d'une nouvelle organisation sociale : l'union fait la force

Au début des années 1990, les conflits politiques dans les communautés des Hautes Terres ont surtout lieu entre les *priistas* et les *cardenistas*, ce dernier courant, récemment formé autour de la figure de Cuauhtemoc Cárdenas, qui questionnait de plus en plus le pouvoir omniprésent du PRI. À cette époque, l'organisation qui allait devenir *Chanul-Pom*, soit *Las Abejas* (les Abeilles), était connue comme *el Pueblo creyente* (« le Peuple croyant »). Jusqu'en 1992, ce groupe comptait plus de 300 membres actifs dans la municipalité de Chenalhó, avec une trajectoire de plus de trente ans de travail, œuvre de l'Église catholique du Chiapas. Cette organisation était née au sein du diocèse de San Cristóbal de las Casas afin de représenter les voix des autochtones au sein de la structure de l'Église, traditionnellement composée seulement d'évêques, de prêtres et de religieuses. Groupe de discussion et de réflexion, *el Pueblo creyente* est donc une association dont les membres échangent sur le chemin à parcourir afin de mieux vivre les enseignements du Christ :

« Nous devons apprendre à marcher comme Jésus, avec la capacité de rendre service, par l'exemple, avec les pauvres, en parlant avec les gens, en dialogue permanent, comme des frères,

en corrigeant le mauvais, en étant plus juste...» (Document d'information « La vérité nous rendra libres », Assemblée du *Pueblo creyente*, 2004-03-23/24 : 3).

En 1991, ce groupe de réflexion prend la forme d'un mouvement social lorsque plusieurs participants protestent lors de l'arrestation du Père Joel Padrón González. Ce dernier est alors accusé par le gouverneur du Chiapas, Patrocinio González Garrido, de posséder des armes, de voler et d'inciter les paysans à prendre possession de terres privées. Ces accusations font partie d'une campagne contre le Père qui fait alors la promotion de la Théologie de la libération auprès des autochtones. Pour protester contre ce qu'ils perçoivent comme une injustice, plus de 18 000 autochtones du Chiapas, dont plusieurs de Chenalhó, participent à une marche jusqu'à la prison où se trouve le Père Padrón González. Ils y manifestent pacifiquement et jeûnent pendant trois jours pour faire pression sur le gouvernement de l'État. Finalement, dû aux manifestations populaires et aux dénonciations publiques de l'évêque Ruiz, le Père Padrón est libéré quelques mois plus tard. Cet incident permet de gonfler les rangs du *Pueblo creyente* qui attire peu à peu des gens de plus de 25 municipalités du diocèse de San Cristóbal (Tavanti, 2003 : 132). Dès lors, les membres de la future société civile *Las Abejas* font leur expérience de la lutte pacifique. Les réflexions théologiques qu'ils partagent au sein du *Pueblo creyente* sont clairement liées à la lente transformation de ce groupe religieux en un mouvement politique et social. D'ailleurs, comme le dit si bien Javier, de la communauté de Tzajalchen, la mutation au sein du *Pueblo creyente* était déjà entamée:

«Nous ne sommes pas encore l'organisation *Las Abejas* ni des zapatistes, rien, rien n'est encore visible. Nous sommes seulement dans la « parole de Dieu »... Nous sommes déjà en train de parler, c'est déjà de la politique, ce n'est plus du religieux.. » (Javier, Tzajalchen, 2004-04-09).

L'organisation *Las Abejas* prend naissance le 10 décembre 1992, dans la communauté de Tzajalchen, municipalité de Chenalhó, suite à un problème foncier non résolu. Au mois de novembre 1992, un groupe de 18 personnes de la communauté de Tzajalchen se réunit afin de mettre fin à des problèmes agraires non réglés par le gouvernement, vu la présence et le pouvoir de groupes *priistas*¹ et de l'organisation

¹ Comme ailleurs au pays, des groupes affiliés au parti au pouvoir, le PRI, accaparent souvent des terres au détriment des paysans.

Solidaridad campesina magisterial (SOCAMA)². Les 18 personnes, tous neveux d'un certain Pedro de Tzanembolom, veulent reprendre possession de terres que leur oncle a accaparées lors de la transmission d'un héritage familial. Le conflit en arrive rapidement à l'affrontement armé : l'oncle cherche de l'appui à Tzanembolom et ses neveux à Tzajalchen. Dans cette dernière communauté, les gens refusent de prendre les armes pour les appuyer et privilégient plutôt le dialogue afin de trouver une solution à la crise. Les neveux passent tout de même à l'action et un affrontement éclate alors, laissant un mort et trois blessés. Les gens de la communauté de Tzajalchen décident alors de conduire les blessés vers une communauté plus centrale, Cruztón, afin de leur donner des soins rapidement. Lors de leur arrivée, les autorités détiennent cinq personnes innocentes de Tzajalchen, dont le chef de zone et catéchiste, les accusant de l'agression et les emmenant à la prison de Rancho Nuevo, à San Cristóbal de las Casas. Selon Julio de *Las Abejas*, cet emprisonnement reflète bien la politique du gouvernement d'alors, une politique de division:

« ... là le gouvernement ... a vu qu'il pouvait s'y mettre et utiliser ce conflit pour porter un dur coup à nos frères qui étaient déjà en train de s'organiser, catholiques et aussi presbytériens...» (Julio, Nuevo Yibeljoj, 2004-02-03).

Selon une autre version cependant, celle de Javier, présent lors du conflit de 1992, ce sont les 18 personnes de Tzajalchen qui auraient dénoncé les cinq personnes auprès de l'autorité municipale afin de se venger que la communauté ne les ait pas appuyées dans leur action armée (Javier, Tzajalchen, 2004-04-09).

Suite à cet évènement, de 300 à 500 membres de ce qui constitue alors le *Pueblo creyente* organisent un pèlerinage vers la prison de San Cristóbal, en plus de faire des prières et d'envoyer des communiqués à l'opinion publique. Les catéchistes manifestent leur désaccord et tentent d'attirer l'attention publique sur la situation d'injustice que vivent ces cinq personnes. Alors que les cinq prisonniers devaient demeurer plus de 30

² SOCAMA est une organisation semi-indépendante qui prend forme en 1989, alors en relation étroite avec le syndicat officiel et la CNC. Dans les Hautes Terres, ce groupe travaille très près des structures du PRI. Il serait à la racine du groupe paramilitaire *Paz y Justicia* (<http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas/>).

ans en prison, au bout de 27 jours, la *Procuraduría de justicia* (Procureur de la couronne) de l'État décide de les libérer par manque de preuves. C'est cet enchaînement d'évènements, à la fin de 1992, qui marque le début formel de *Las Abejas* comme organisation et qui, en plus de restructurer la vie communautaire *sampedrana* (de San Pedro Chenalhó), affecte grandement leurs recompositions identitaires.

Pendant les premières manifestations, les membres du groupe *Pueblo creyente* voient la nécessité de trouver un nom pour leur organisation. Après quelques réflexions, le nom *Las Abejas* est retenu :

« Les abeilles travaillent ensemble, elles sont unies et produisent du miel très bon, sucré. Elles divisent entre elles le travail qu'elles ont à faire, elles construisent leur maison ensemble. Nous sommes quelque chose comme les abeilles. Elles ont un système de communication bien développé. Et surtout, les abeilles n'acceptent pas d'être dérangées : si elles se font attaquer, elles se défendent. Comme celles-ci, nous avons notre reine qui est Dieu. Nous lui obéissons. » (Discours prononcé par le secrétaire de *Las Abejas*, Acteal, 2004-03-21).

Selon les recherches d'Eber d'autres personnes de Chenalhó expliquent le sens du nom de l'organisation par le fait que tout comme les abeilles, les membres du mouvement piquent avec leurs paroles (Eber, 2003 : 333).

Lors de sa formation, *Las Abejas* a le mandat clair de la défense des droits humains, luttant pour la libération de ceux qui sont détenus injustement. Puis, peu à peu, avec les conflits qui éclatent dans la région, l'idée est d'avoir un front commun solide propageant la paix et la réconciliation. Pour ce faire, l'organisation se constitue comme une association diversifiée, c'est-à-dire qu'elle crée divers comités de travail qui, au fil des années, viendront à constituer 16 aires de travail différentes (j'y reviendrai plus loin). Les adversaires de l'organisation représentent d'abord les gens liés aux structures de domination, tels les *priistas*, très nombreux au sein de la municipalité de Chenalhó. Puis, après le massacre d'Acteal en 1997, le gouvernement, le gouverneur de l'État et le maire de la municipalité deviendront les cibles d'attaques et de revendications de l'organisation.

Celle-ci regroupe aujourd'hui plus de 1 000 familles d'environ 24 communautés autochtones, au sein des municipalités de Chenalhó et Pantelhó³ (carte 9, p. 104).

3.1.2. Divisions et recompositions sociales : l'impact du soulèvement zapatiste

En 1994, lors du soulèvement armé de l'EZLN, les pressions montent dans les Hautes Terres : chaque groupe sent qu'il doit prendre position pour le camp de la rébellion armée ou se ranger du côté du gouvernement, sans quoi les groupes non-alignés risquent de se retrouver pris entre deux feux. *Las Abejas* se définit dès lors comme une organisation pacifique et comme « faisant partie de la société civile ». Ses armes de défense : la prière, le jeûne, le pèlerinage, la dénonciation et la manifestation. Pour l'organisation, deux inspirations l'animent dans son choix de l'option pacifique : « Jésus qui est mort sur la croix en dénonçant l'injustice et en propageant la non-violence », et « les ancêtres Mayas qui n'ont jamais utilisé la violence » (Discours prononcé par le secrétaire de *Las Abejas* Acteal, 2004-03-21). Je reviendrai plus tard sur la symbolique de ces représentations.

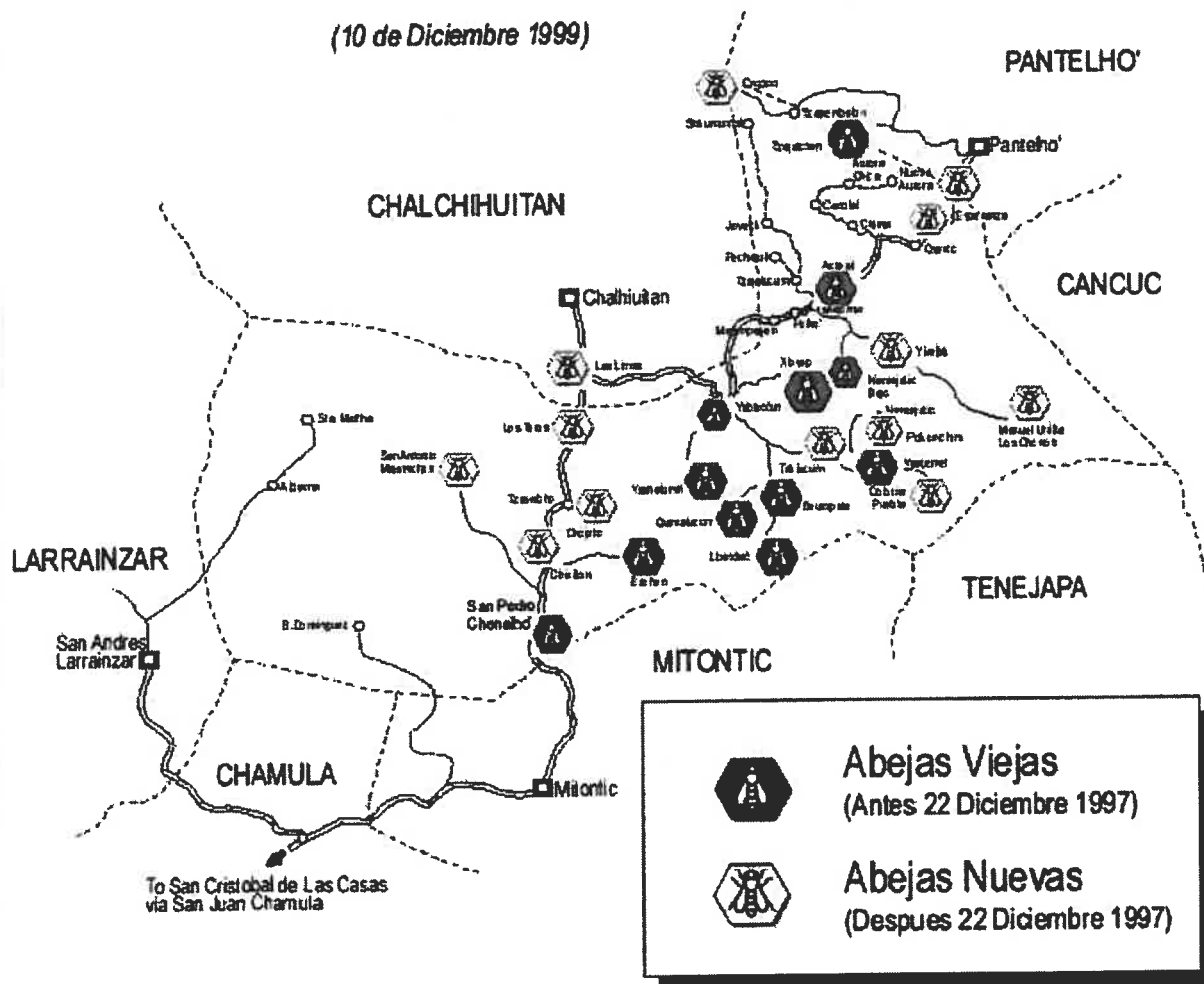
Dès 1994, la réponse de l'organisation à la signature de l'ALENA et à la réforme de l'article 27 de la Constitution se manifeste par un pèlerinage regroupant les habitants des municipalités de Chenalhó, Pantelhó et Chalchihuitán jusqu'à San Cristóbal. Dans le discours officiel de *Las Abejas*, la différence entre leur lutte et celle des zapatistes est seulement par rapport aux moyens employés. Ils disent clairement partager les mêmes demandes que les zapatistes, sans toutefois vouloir recourir aux armes :

³ Alors que certains auteurs, tels que Zamora (2003) et Tavanti (2003), parlent de l'influence de la société civile *Las Abejas* dans trois municipalités de la région des Hautes Terres, San Pedro Chenalhó, San Pablo Chalchihuitán et Santa Catarina Pantelhó. Mon stage sur le terrain m'a permis de voir plutôt son influence dans les municipalités de Chenalhó et de Pantelhó. D'ailleurs, comme le dit si bien Vicente de *Las Abejas* : « Au début, seulement nous, l'organisation civile *Las Abejas*, nous nous sommes organisés, mais ensuite sont venus [dans *Maya Vinic*] ceux de Chalchihuitán, comme ils sont organisés aussi par des jésuites de la paroisse, tout comme nous. Eux [de Chalchihuitán] sont la société civile *Arrieros* (« muletiers »), mais ils sont aussi de la religion catholique... La religion est presque pareille... » (Vicente, Quechalukum, 2004-02-16). Dans la municipalité de Chalchihuitán, il s'agit donc de « muletiers » et non d'*abejas*.

CARTE 9 : Présence de *Las Abejas* dans la
Municipalité de Chenalhó

PRESENCIA DE LAS ABEJAS EN EL MUNICIPIO DE CHENALHO', CHIAPAS

(10 de Diciembre 1999)



« ...Et nous avons écouté [en 1994] que leurs demandes [des zapatistes] sont semblables aux nôtres, de *Las Abejas*. Bien sûr, ce sont des autochtones qui ont pris cette position... Ce n'est pas bien de prendre les armes, parce qu'on tue beaucoup de gens... Nous ne sommes pas contre eux, mais nous n'allons pas nous unir à eux, parce que notre lutte est différente... Ce sont des alliés, un autre obstacle pour le gouvernement et cela est bien. » (Julio, Nuevo Yibeljoj, 2004-02-03).

Dans Chenalhó, le soulèvement zapatiste entraîne de grandes transformations sociales qui débutent dès 1994. Les membres des familles élargies prennent position pour un des trois camps : les zapatistes, les *priistas* ou les *abejas*⁴. Les zapatistes convaincus se retrouvent au sein de la municipalité autonome de Polhó⁵ qui comprend 42 communautés et qui, depuis 2003, dépend du *caracol*⁶ d'Oventic. Tout comme les onze autres municipalités autonomes des Hautes Terres, Polhó ne reconnaît désormais plus le gouvernement municipal de Chenalhó. Désormais, les villages et les familles se fragmentent, l'identification politique devient la représentation première. Personne ne peut être neutre :

”Là oui [en 1994], il y a eu comme une confusion et cela a fait que chacun a pensé et cherché ce que son cœur lui disait, sa propre position [...] Chaque maison s'est divisée. Et là comme vous êtes, d'une même maison trois organisations sont sorties : *priista*, zapatiste et la société civile *Las Abejas*. Trois groupes sont sortis d'une même maison. » (Eduviges, Acteal, 2004-02-02; Lucas, Xo'yep, 2004-02-04).

Jusqu'en 1997, la société civile *Las Abejas* travaille de pair avec l'EZLN. En 1995, elle participe à la Convention nationale démocratique convoquée par l'EZLN et, en 1996, elle prend part aux discussions entre le gouvernement et les zapatistes, à San

⁴ Certaines personnes, telles Eduviges, ajoutent la division *cardenista* (Eduviges, Acteal, 2004-02-02). Il est toutefois clair que pour la majorité d'entre eux, cette division est incluse au sein du groupe *priista*.

⁵ La municipalité autonome de Polhó est établie en avril 1996 lorsque Javier Ruíz Hernández est élu par 33 communautés de San Pedro Chenalhó comme président du Conseil autonome (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 2001 : 50). Il y a aujourd'hui 27 municipalités autonomes au Chiapas.

⁶ Depuis le mois d'août 2003, le mouvement zapatiste a procédé à une réorganisation de son organisation interne. Ce que l'on dénommait les *Aguascalientes* lors de la dernière organisation se nomme désormais *caracol*. Un *caracol* contient plusieurs municipalités autonomes et il est dirigé par une *Junta de buen gobierno* (Conseil de bon gouvernement; JBG). Les JBG constituent une structure de gouvernement autonome de caractère régional et chacune des JBG intègre deux représentants de chacun des conseils des municipalités autonomes qui demeurent sous sa juridiction. La fonction officielle des JBG est de faire face aux problèmes d'autonomie. Alors que certains spécialistes disent que l'EZLN tente ainsi de contrôler les municipalités autonomes et de centraliser les décisions, d'autres disent qu'à la place du contrôle territorial et de la forme militaire de gouverner apparaît un pouvoir civil. Pour plus d'information sur le changement d'organisation des zapatistes et sur les débats en cours, voir Velasco Cruz (2003).

Miguel puis à San Andrés Larrainzar (connu comme San Andrés *Sac'amchen* de los Pobres), étant alors associée au médiateur. La plupart des gens que j'ai côtoyés ont participé avec fierté à la « ceinture de paix » convoquée par le médiateur, Mgr Ruiz, ou cordon de manifestations autour du siège des négociations pendant ces rencontres. L'organisation signe également les accords de San Andrés, adhérant pleinement aux principes qui y définissent les droits et la culture autochtones⁷. Cette même année, *Las Abejas* participe à des manifestations qui demandent la libération de supposés membres de l'EZLN emprisonnés, ainsi qu'au Front zapatiste de libération nationale, organisation civile de l'EZLN.

3.1.3. La violence et ses masques

Or, suite à la signature des accords par ses représentants, le gouvernement fait volte-face et refuse de ratifier le texte, prétextant qu'il « va à l'encontre de la constitution ». Il fait même une contre-position et dit ne pas reconnaître les droits des peuples à s'autogouverner, à utiliser et à profiter des ressources naturelles, ni à appliquer leur propre système normatif. Puis, voulant conserver son image au niveau international et national, et, en même temps, mettre fin à la rébellion, le gouvernement mexicain tente une nouvelle tactique : écraser l'EZLN de manière détournée, en menant une « guerre de faible intensité ». Pour ce faire, il forme des groupes paramilitaires⁸ à l'aide de l'armée fédérale et de la police de sécurité publique afin que ceux-ci éliminent et isolent les bases d'opposition. L'idée est ainsi de créer un sentiment d'insécurité pour que la population qui s'oppose au régime ne se mobilise point. On recrute les membres dans les communautés de Chenalhó, auprès des familles autochtones elles-mêmes, voulant ainsi faire croire que ce sont les autochtones qui s'entretuent (CDHFBC, 2002 : 6). Selon Hernández Castillo (2001a), deux facteurs expliquent l'imposante paramilitarisation de la

⁷ L'idée de ces accords était de permettre l'intégration des Amérindiens à la société mexicaine, comme individus et comme collectivités, le tout se faisant en respectant leurs différences et spécificités culturelles. La mise en application de ces accords devait se faire par l'ajout au sein de la constitution de droits précis reconnus aux peuples et communautés autochtones.

⁸ Les groupes paramilitaires sont des organisations illégales de personnes qui utilisent la violence et la terreur pour affaiblir l'opposition armée et civile. Cette violence se fait appuyer par des agents de l'État, à travers d'importantes ressources économiques et militaires, des entraînements, de la protection et l'immunité (<http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas/>).

société chiapanèque. D'une part, il existe un ample secteur de jeunes autochtones sans travail qui détiennent peu de terres et qui voient mal leurs perspectives de vie dans les communautés. En s'enrôlant comme paramilitaires, ils acquièrent un important pouvoir économique ainsi qu'un poids incontestable au sein des communautés. D'autre part, les élites locales, autochtones et métisses voient leur pouvoir remis en question par suite du soulèvement zapatiste et de la création de municipalités autonomes. Elles tentent donc de reprendre leur pouvoir en s'alliant aux secteurs les plus conservateurs du parti officiel (*Ibid.* : 292).

Dans la municipalité de Chenalhó, un des groupes paramilitaires les plus connus est *Máscara roja* (« Masque rouge »), qui se manifeste en 1996 lors de la rencontre à San Andrés Larrainzar. À partir de ce moment, des agressions par des paramilitaires, des *priistas* et des *cardenistas* contre des sympathisants zapatistes et des membres de *Las Abejas* s'exercent dans la région. Selon des membres *abejas* qui ont pu discuter avec des paramilitaires, la raison pour laquelle ils s'attaquent également à l'organisation pacifique est qu'il ne peut y avoir de position neutre (Alberto, Tsajaluc'um, 2004-01-23). *Las Abejas* ayant un discours similaire à celui des zapatistes, et critiquant également le gouvernement, ils ne font donc pas de différence entre ces deux groupes.

À partir du mois de mai 1997, les tensions montent dans les Hautes Terres, suite à la prise d'un *banco de arena* (sablonnière) que contrôlaient des partisans zapatistes :

« Les *priistas* de la communauté de Puebla et de Los Chorros se sont entendus à l'effet qu'ils allaient tuer les zapatistes. Alors, ils sont allés occuper la sablonnière que détenaient les zapatistes de Polhó... » (Document d'information de *Las Abejas*).

Les paramilitaires tentent d'apeurer les gens en tirant des coups de feu près des communautés. Dans les villages majoritairement *priistas*, les gens sont forcés de contribuer monétairement pour l'achat d'armes. Un refus entraîne l'option de l'exil et, souvent, une confrontation physique avec les paramilitaires. Peu à peu, ceux-ci deviennent plus menaçants, forçant les gens à partir, ils vont jusqu'à brûler des maisons, voler les biens ou même assassiner des gens. Avant le massacre d'Acteal, il y aurait eu

plus de 24 « petits » massacres (de deux ou trois meurtres chacun) qui auraient été commis par des paramilitaires dans la région (Ruiz et Torner, 2002 : 73). Ces derniers représentent alors environ 250 hommes dans la municipalité de Chenalhó (Eber, 2003 : 345).

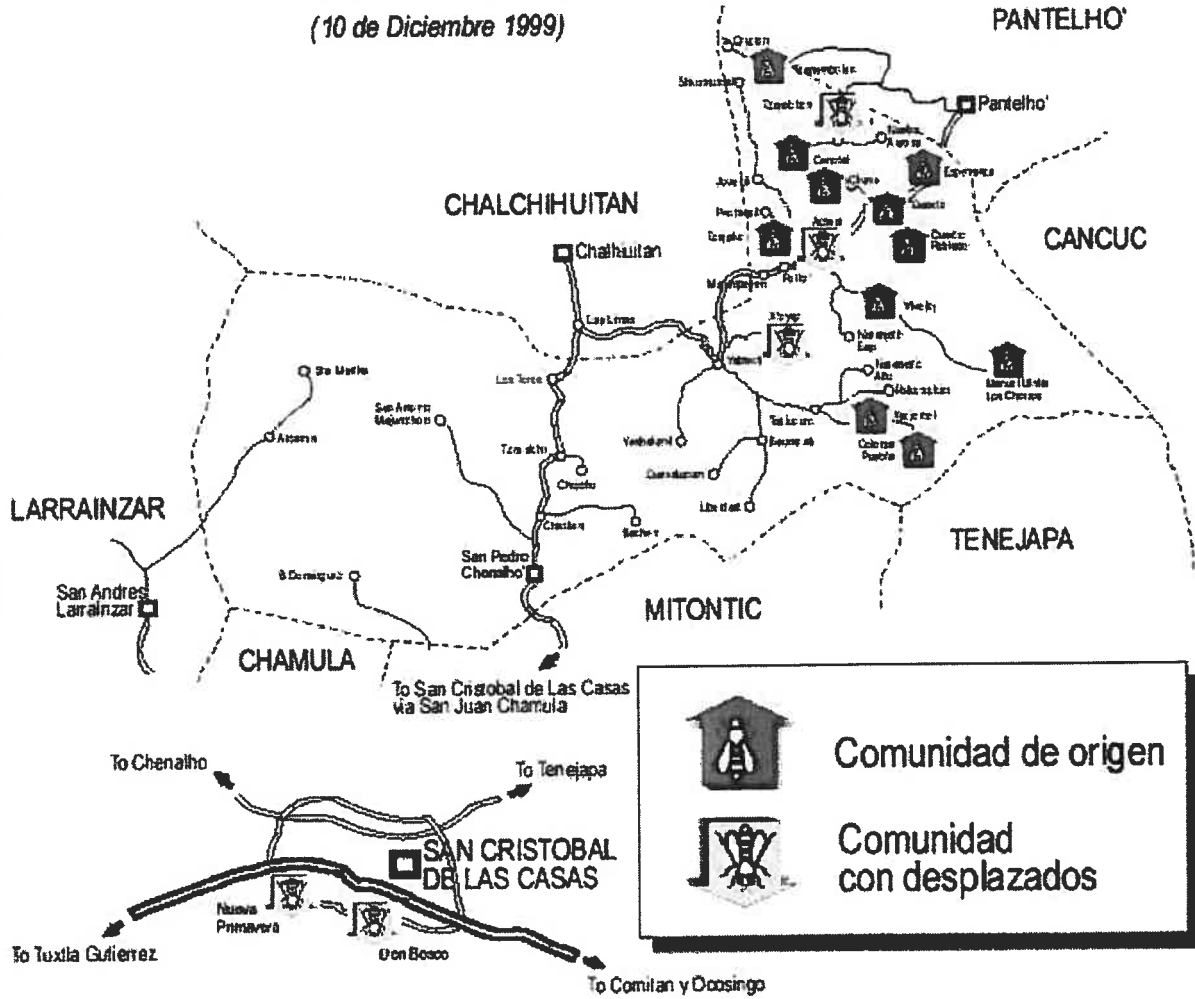
Dans des communautés telles que Colonia Puebla ou Colonia Los Chorros, réels bastions paramilitaires, les dissidents doivent quitter très tôt leur maison et leurs biens pour se rendre dans d'autres communautés. Puis, les déplacements s'enchaînent. Dans les Hautes Terres, les tensions liées au conflit contraint plus de 10 500 personnes, de treize communautés, à se déplacer de leur lieu d'origine vers des zones plus sécuritaires (carte 10, p.109), dans lesquelles environ 80% des gens appartient aux bases d'appui de l'EZLN et le restant à *Las Abejas*. Dans la région, on établit alors un camp de personnes déplacées zapatistes à Polhó, qui reçoit plus de 6 000 déplacés, et trois camps principaux de *Las Abejas* dans Chenalhó : le camp *Los Naranjos* à Acteal, qui reçoit 325 personnes, provenant surtout de Quextic et Tsajaluc'um; celui de Xo'yep, où 1 197 personnes de cinq communautés s'installent, et celui de Tzajalchen, accueillant de 70 à 80 personnes, venant surtout de Tzanembolom (CDHFBC, 2000 : 5). Deux camps de déplacés prennent également forme à San Cristóbal de las Casas : au *Centro indígena de capacitación integral* (Centre autochtone de formation intégrale; CIDECI)⁹ et à *Nueva primavera* : maison « Nouveau printemps » des Sœurs du Divin Pasteur, ces dernières jouant un rôle central au sein de la Pastorale de Chenalhó. Bien entendu, les conditions de vie des déplacés sont des plus misérables : vivant parfois jusqu'à dix familles dans une maison couverte d'une feuille de plastique, ils ne peuvent plus aller travailler leurs terres et deviennent donc dépendants des aides des ONG nationales et internationales. En 1999, la Pastorale de Chenalhó fait appel à des organisations internationales, telle la Croix-Rouge, afin que les producteurs puissent recevoir des appuis pour effectuer leur récolte de café. Depuis 1997, dû à l'intimidation perpétrée par les paramilitaires, la majorité des

⁹ Fondé en 1989, l'organisation chrétienne CIDECI se veut, depuis ses commencements, être un centre de formation, d'appuis et de conseil aux autochtones des communautés autour de San Cristóbal afin que ceux-ci viennent faire un apprentissage technique et retournent par la suite offrir un service dans leur communauté. À partir du soulèvement zapatiste, l'organisation subit une perte de clientèle, vu la situation critique qui se vit dans les communautés, mais elle continue toutefois son travail. Lors des déplacements, elle accueille 2 068 personnes dans la maison Don Bosco.

CARTE 10 : Déplacement de *Las Abejas*

DESPLAZAMIENTO DE LAS ABEJAS
EN LOS MUNICIPIOS DE CHENALHO' Y SAN CRISTOBAL, CHIAPAS

(10 de Diciembre 1999)



SOURCE : <http://www.geocities.com/mtavant/abejas3.html>

producteurs de *Las Abejas* n'a plus accès à ses terres et ne peut donc plus cueillir son café. Alliée à des ONG nationales et internationales, la Pastorale met donc en place des « Brigades de récolte de café » qui accompagnent dès 1998 les producteurs dans leur tâche de cueillette. Malgré cette aide, la majorité des déplacés vont demeurer jusqu'en 2000-2001 dans ces camps pour personnes déplacées¹⁰.

Dans les communautés où les départs ne sont pas nécessaires, les villages se divisent territorialement selon les factions:

« Ainsi, au niveau étatique, tous vivent séparés, d'un côté les *priistas*, de l'autre les zapatistes, parce qu'ainsi, tout le monde est divisé dans la même municipalité. » (Lucas, Xo'yep, 2004-02-04).

Acteal est un bon exemple où on retrouve les trois factions clairement séparées sur le plan spatial (carte 11, p.111). En arrivant par la route de San Cristóbal, on retrouve d'abord l'« Acteal zapatiste » où peu de familles vivent encore, la majorité vivant désormais à Polhó. En théorie, si quelqu'un veut pénétrer dans « cet » Acteal, il doit se présenter à Oventic (quartier général des zapatistes dans les Hautes Terres) afin de demander la permission. Un peu plus loin sur la route, soit au centre des deux autres regroupements, se trouve l'« Acteal *Las Abejas* » qui regroupe nettement le plus de familles. Selon les témoignages, cet Acteal rassemblerait environ 35 familles, si on inclut les cinq ou six familles de *Las Abejas* qui vivent toujours dans l'Acteal *priista*. Selon la direction de *Las Abejas*, ce positionnement centré du village d'Acteal *Las Abejas* représente bien sa position neutre dans le conflit. Enfin, le dernier, l'« Acteal *priista* », est un peu plus loin sur la route en direction de Pantelhó, aux côtés de la base militaire.

Le conflit atteint son paroxysme le 22 décembre 1997 lors du tragique « massacre d'Acteal. » Ce jour-là, un groupe de personnes de *Las Abejas*, résidents d'Acteal et déplacés, se trouvent dans l'église en train de jeûner et de prier depuis trois jours. Vers les 10h30 du matin, un groupe de paramilitaires les attaque, laissant 26 blessés et 49 morts, incluant 21 femmes, 19 enfants, dont quatre encore dans le ventre de leur mère, et

¹⁰ Exception faite de Polhó où vivent encore 4 313 déplacés (Amyrilac, 2005 : 51)

neuf hommes. Deux interprétations du massacre se confrontent. La première, celle du gouvernement, explique que le massacre est la preuve concrète des conflits déjà existants entre les communautés. Le « livre blanc sur Acteal », rédigé à la suite du massacre, exprime bien cette vision. L'autre version, de *Las Abejas* et des ONG, dit que la tuerie est l'exemple même du plan du gouvernement d'affaiblir et de décourager les communautés autochtones en résistance, à travers des paramilitaires. Les divers communiqués du *Centro de derechos humanos Fray Bartolomé de las Casas* (Centre de droits humains Fray Bartolomé de las Casas; CDHFBC)¹¹ appuient cette dernière interprétation. Une des versions de cette dernière interprétation explique que *Máscara roja* voulait attaquer les bases d'appui de l'EZLN mais que, en raison de la configuration de la communauté d'Acteal, le groupe paramilitaire n'a pas fait la distinction entre les deux Acteals.

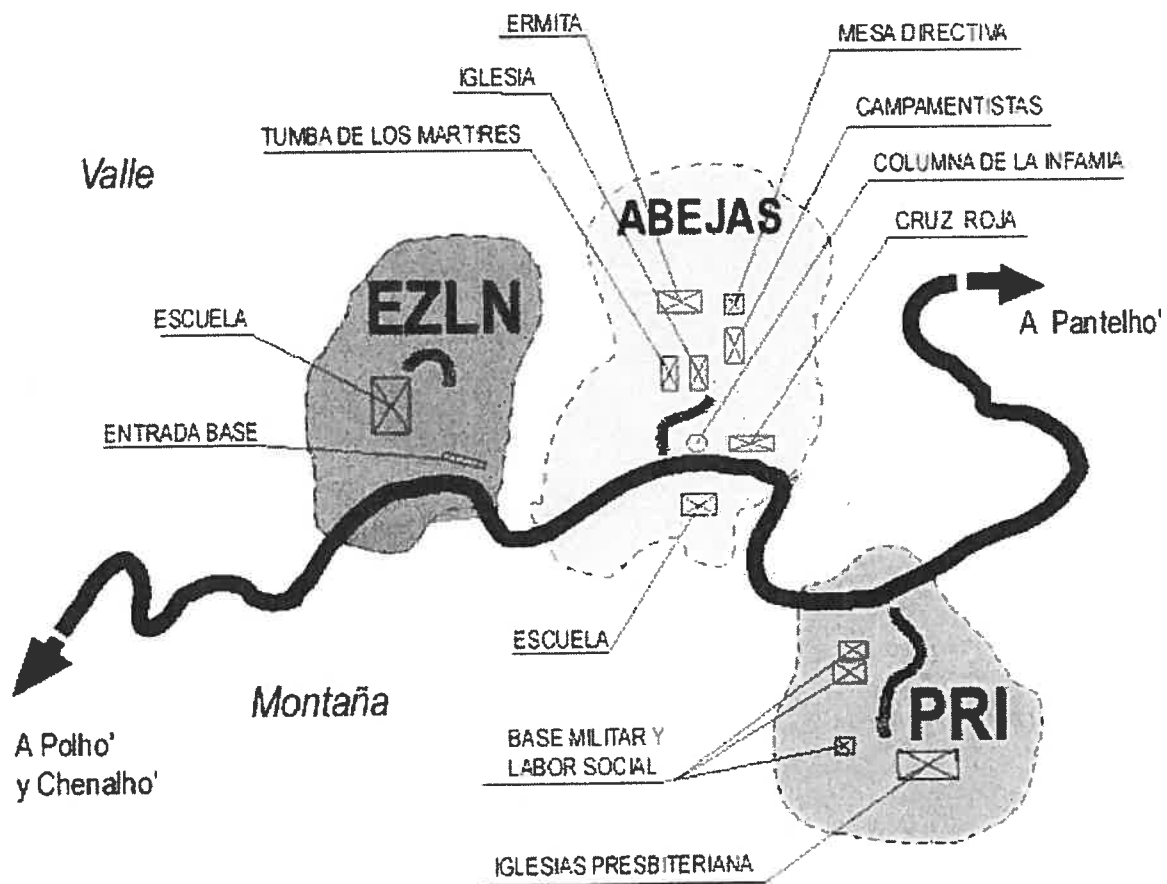
L'après-Acteal verra l'organisation prendre une tournure nouvelle. Au niveau interne, elle établit un conseil solide qui peut prendre en main les diverses questions politiques et juridiques. Dans cette mise en place d'une direction, *Las Abejas* reçoit l'aide de la Pastorale de Chenalhó ainsi que des diverses ONG nationales et internationales qui entrent alors en contact avec elle. En fait, suite à cet événement, des organisations de la société civile nationale et internationale forment des observateurs des droits humains qui s'installent dans les communautés afin de freiner les attaques des paramilitaires. De nouvelles relations prennent alors forme entre cette société civile et *Las Abejas*, relations qui, nous le verrons, influenceront leurs discours et leurs identités. Enfin, sur le plan politique, le gouvernement fédéral et celui de l'État réagissent également. Profitant de la situation d'instabilité qui succède au massacre, ceux-ci entreprennent une plus grande militarisation de la région, disant vouloir rétablir la paix (cartes 12 et 13, p.113-114). On trouve alors vingt campements de l'armée mexicaine

¹¹ Le CDHFBC, souvent nommé FrayBa, est une organisation civile qui a comme objectifs la promotion et la défense des droits humains, donnant priorité aux victimes marginalisées par leur pauvreté.

CARTE 11 : Les trois Acteals

LOS TRES ACTEAL

La posición geográfica de Acteal Abejas refleja la función mediadora de la organización en su tentativos de diálogos entre EZLN y PRI

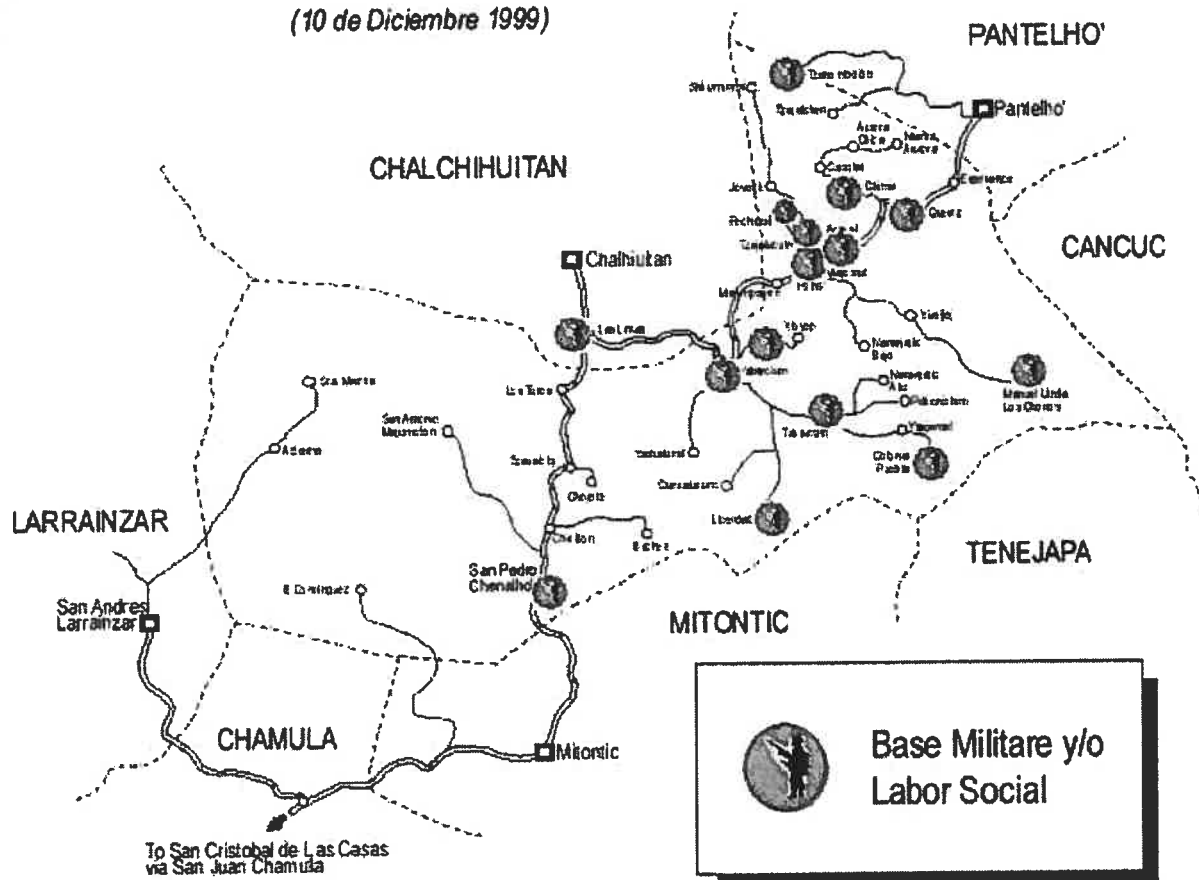


SOURCE : <http://www.geocities.com/mtavant/abejas3.html>

CARTE 12 : Présence militaire dans la
Municipalité de Chenalhó

PRESENCIA MILITAR EN EL MUNICIPIO DE CHENALHO', CHIAPAS

(10 de Diciembre 1999)



avec 2 000 effectifs dans les Hautes Terres contre 70 000 dans tout le Chiapas, en particulier dans les basses terres zapatistes (Document d'information *Las Abejas*)¹².

Comme nous avons vu dans cette section, à partir du soulèvement zapatiste, les tensions montent dans la région et les groupes se divisent selon des idéologies et des méthodes d'actions diverses. Pour mettre fin à la rébellion, le gouvernement mexicain s'allie une partie de la population qu'il nourrit et arme tout en lui ordonnant de terroriser le reste de la population. Dans cette logique, tout groupe n'étant pas dans la ligne du gouvernement devient une cible d'attaque. L'organisation *Las Abejas* subit les contre-coups de cette « guerre de faible intensité » en 1997 : la violence en cours débouchant sur le massacre d'Acteal. Dès lors, l'organisation se repositionne dans les dynamiques régionale, nationale et internationale.

3.1.4. Les « retours sans justice » et l'arrivée d'Amyrilac

En 1998, *Las Abejas* est installée à la Table de dialogue de Las Limas, coordonnée par la *Comisión nacional de intermediación* (Commission nationale de médiation; CONIA), le *Centro de derechos humanos Fray Bartolomé de las Casas* (Centre de droits humains Fray Bartolomé de las Casas; CDHFBC) et la *Comisión nacional de derechos humanos* (Commission nationale de droits humains; CNDH). L'objectif de la Table est de dialoguer avec les représentants du gouvernement municipal de Chenalhó pour arriver à une trêve dans la violence. Un accord ne survient que le 24 août 2000, jour où *Las Abejas* signe le « pacte de respect mutuel » négocié avec le PRI et le gouvernement de Pablo Salazar, qui garantit aux individus une liberté de déplacement, d'association et de religion. Les familles commencent donc à retourner, bien que les conditions de sécurité demeurent fragiles, l'intimidation continuant. Les processus de déplacement et de retour entraînent toutefois des fractures qui ne seront jamais résolues dans les relations entre *Las Abejas* et l'EZLN. Désormais, outre ceux détenant le discours officiel de *Las Abejas*, les membres de l'organisation critiquent les zapatistes

¹² On parle alors de 27 postes de l'armée dans Chenalhó.

pour le fait qu'ils sont trop fermés quant à la gestion de leurs intérêts en plus d'être autoritaires :

« Il y en a très peu [de relations avec les zapatistes], parce selon nous, les zapatistes sont très protecteurs, très protecteurs de leurs choses. Ils ne veulent pas qu'on s'en mêle, ils ne donnent pas le passage, ils ne donnent pas la participation à tous. Nous voyons maintenant, avec les zapatistes de Polhó, d'Acteal, je vois qu'il n'y a pas de bonnes relations parce qu'ils ne permettent pas la participation. Parfois, nous voulons aller visiter et ils ne nous permettent pas l'entrée, tout en étant voisins. Ils nous connaissent. Et ne nous permettent pas l'entrée. » (Agustín, San Cristóbal, 2004-04-25).

Toutefois, *Las Abejas* continuera de s'allier à d'autres groupes lui correspondant davantage. Le 12 octobre 2000, 253 personnes de l'organisation de *Las Abejas* et d'une autre organisation non violente, *Xi'nich* (les Fourmis), d'une autre municipalité du Chiapas, font une marche d'Acteal jusqu'à la capitale du pays. Cette marche a pour but de demander la dissolution des groupes paramilitaires qui empêchent le retour des déplacés.

Suite aux *retornos sin justicia* (« retour sans justice »)¹³ dans les communautés, à l'objectif de l'organisation de défendre et de faire la promotion des droits humains tout en étant en « résistance civile »¹⁴ s'ajoute l'autogestion communautaire à travers des projets de développement dans 34 communautés de Chenalhó et Pantelhó. Cette amplification de sa mission et ce renforcement de sa structure ont un lien étroit avec une modification de *Las Abejas* qui a lieu suite au massacre. En effet, l'organisation civile s'ouvre alors à toutes formes de collaboration avec des acteurs externes, qu'ils soient nationaux ou internationaux. Cette ouverture s'explique par le fait que *Las Abejas* veut dénoncer l'utilisation de violence de la part de groupes autochtones, et surtout, l'initiative et l'appui du gouvernement à ces groupes. En se liant à des acteurs externes, l'organisation civile entrevoit ainsi la dénonciation du gouvernement comme plus facile en plus de

¹³ Plusieurs membres de *Las Abejas* nomment le processus de retour ainsi, voulant mettre l'accent sur le fait que justice n'a pas été faite.

¹⁴ La société civile *Las Abejas* se maintient en « résistance civile », c'est-à-dire qu'elle ne paye pas ses comptes (l'électricité, le téléphone) ni les impôts sur les terres. En plus, elle refuse officiellement toute aide du gouvernement. Je spécifie « officiellement » puisque certaines exceptions existent. Par exemple, le gouvernement, afin de se laver les mains du massacre d'Acteal, avait offert des ordinateurs avec Internet

profiter des aides diverses de ces acteurs. C'est à ce moment qu'Amyrilac débute son travail auprès de l'organisation *Las Abejas*, travail qui entraîne, peu à peu, un rapprochement entre les organisations. Cette modification de l'organisation civile, qui n'est prise en compte ni par Tavanti (2003) ni par Zamora (2003), a pourtant énormément d'impact sur le fonctionnement et le développement futur de l'organisation.

Depuis le début de l'organisation *Las Abejas*, l'influence de la Pastorale autochtone de San Cristóbal de las Casas et celle de la paroisse de San Pedro Chenalhó, est indéniable. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, les religieux qui s'inscrivent dans la pensée de la Théologie indienne et de la Théologie de la libération travaillent depuis près de quarante ans au Chiapas au sein des communautés autochtones. Depuis 1974, suivant une ligne d'« évangelisation intégrale », le diocèse cherche à « promouvoir les communautés dans la totalité de leur être », incluant leurs nécessités de base dans la santé, les possibilités de développement alternatif et la défense des droits humains (Document d'information Internet d'Amyrilac, 2004 : 2). L'organisation *Pueblo creyente*, ensuite devenue *Las Abejas*, se développe donc sous la houlette de l'Église. Or, cette liaison devient encore plus évidente avec la mise en place d'Amyrilac.

L'association civile jésuite Amyrilac (*Acompañamiento a migrantes y refugiados Ignacio de Loyola, A.C.* - « Accompagnement aux migrants et réfugiés Ignace de Loyola, A.C. ») est née en septembre 1996 avec l'accompagnement auprès des réfugiés guatémaltèques qui fuient alors les conflits armés s'éternisant au Guatemala depuis les années 1970. En 1997, vu le retour des Guatémaltèques dans leur pays d'origine, l'association suspend ses activités. Ce n'est qu'en décembre 2000 qu'elle reprendra ses fonctions, accompagnant cette fois les déplacés de la municipalité de Chenalhó, en coordination avec l'équipe pastorale de la Paroisse de San Pedro Chenalhó.

C'est donc à partir de l'année 2000 qu'Amyrilac débute son assistance sociale auprès des personnes déplacées de cette municipalité. Cette assistance est comprise

haute vitesse à la communauté d'Acteal. L'organisation les a acceptés étant donné la nécessité de communiquer avec leurs alliés internationaux.

comme « l'ensemble des actions visant à modifier et améliorer les circonstances de caractère social qui ne permettent pas à l'individu son développement intégral, ainsi que la fourniture de services, tels que l'assistance médicale, juridique et ceux d'orientations sociales, spécialement pour les immigrants et réfugiés » (*Ibid.*). Dans ses discours, Amyrilac promeut donc « la participation consciente et organisée des communautés et populations avec des besoins socioéconomiques évidents » (Amyrilac, 2005 : 1-2) par des activités de promotion, d'assistance et de développement social, le tout « pour leur propre bénéfice, leur éducation et leur formation » (*Ibid.*).

Dès lors, l'équipe d'Amyrilac donne une nouvelle orientation à ses activités pastorales : elle assiste aux besoins essentiels et canalise dons et aides pour le logement, la santé et l'alimentation. On peut donc supposer qu'à partir de l'an 2000, les deux organisations se coordonnent dans leur travail, amenant tranquillement une fusion entre l'organisation et l'équipe de Pastorale. Au niveau officiel, une différence existe encore, mais concrètement, les projets et les membres de ces deux groupes, la Pastorale et Amyrilac, se recourent. Comme association civile, Amyrilac permet surtout une protection légale aux membres de l'équipe de Pastorale qui peut subir de graves conséquences en critiquant publiquement le gouvernement et en appuyant les diverses initiatives autochtones. En plus, selon Pablo, le prêtre responsable de la Pastorale, qui est aussi le responsable d'Amyrilac, cette présentation légale d'Amyrilac permet de canaliser des appuis économiques (Pablo, San Cristóbal, 2004-04-20). Enfin, cette organisation travaille de pair avec l'organisation de la société civile *Las Abejas*. De cette manière, Amyrilac affirme pouvoir fonctionner à travers les canaux communautaires autochtones, en faisant la promotion de la communauté ainsi que des institutions et pratiques religieuses autochtones, telles que le système des « charges » (*cargos*) rituelles¹⁵. Ainsi, comme l'affirme elle-même Amyrilac:

¹⁵ Nous avons vu plus haut qu'il existe dans les communautés autochtones un système hiérarchisé de « charges » civiles et religieuses, destinées à assurer la reproduction religieuse et civile de la communauté (voir chapitre 2). Aujourd'hui, dans tous les projets, programmes ou organisations ayant lieu dans leur environnement de vie, les autochtones de la région doivent exercer des *cargos* afin d'effectuer les travaux nécessaires. Ainsi, pour les travaux au niveau municipal (construction de routes), communautaire (organisation de fêtes), organisationnel (une des 16 aires d'Amyrilac), etc., les autochtones doivent donner de leur temps et énergie au service de la collectivité.

« ... Les actions d'Amyrilac, en plus de la coordination avec l'équipe pastorale, fonctionne selon les déterminations des organisations dont elle dépend et non en forme individuelle. »
(Amyrilac, 2003 : 2).

Nous verrons plus loin qu'effectivement Amyrilac ainsi que la Pastorale exercent leur travail en relation très étroite avec les organisations autochtones, rendant parfois difficile la différenciation non seulement entre les activités exercées par la Pastorale et Amyrilac, mais aussi entre ces dernières et celles des organisations autochtones. Cette trop grande proximité des diverses organisations peut être symptomatique de problèmes plus graves, comme d'une marge de manœuvre extrêmement restreinte pour les responsables et les membres des communautés autochtones.

Le travail de ces deux organismes de l'Église se fait avec deux groupes organisés différents : un groupe, touchant à la population cible, a son centre à Yabteclum et l'autre, rassemblant des zapatistes, a son centre à Polhó. Dans Chenalhó, les activités s'exercent dans plus de 40 communautés et touchent plus de 5 000 *Abejas*. Les projets principaux d'Amyrilac se trouvent au sein de deux champs d'action : l'aide humanitaire et l'appui à l'organisation. Dans le premier champ, on note l'appui dans les domaines de l'alimentation, du logement et de la santé, ainsi que l'aide aux populations déplacées. Pour ce qui est de l'appui à l'organisation, on y trouve la promotion et l'organisation d'instances de santé de base (et non les instances urgentes qui sont dans le volet humanitaire) et d'éducation, le tout dans une idée d'autonomie, la formation ainsi que l'accompagnement aux groupes organisés de production ou de consommation, la promotion et la défense des droits humains et la fortification de leur identité. Lors des expulsions, la Pastorale a reçu l'appui de la Croix-Rouge internationale pour subvenir aux besoins essentiels ainsi que l'aide de la FrayBa dans le dossier des violations des droits humains faites dans cette région.

Selon Amyrilac, les divers projets¹⁶ et programmes¹⁷ qui intègrent son organisation ont une relative autonomie d'organisation (Amyrilac, 2003 : 10). Pour bien

¹⁶ Amyrilac définit comme "projets" les actions productives organisées qui ont surgi « des acteurs sociaux eux-mêmes » avec l'intention d'arriver à une auto-gestion future.

comprendre le sens de ce commentaire qui revient régulièrement tout au cours de leurs divers documents d'information, je m'attarderai maintenant aux structures organisationnelles d'Amyrilac et de *Las Abejas*.

3.1.5. Les structures organisationnelles d'Amyrilac et de *Las Abejas*

Quiconque pénètre au sein de *Las Abejas*, de la Pastorale de Chenalhó ou d'Amyrilac, constate rapidement les frontières poreuses entre chacune de ces organisations, ainsi qu'avec l'organisation sociale de la communauté elle-même. Dépendant des gens rencontrés, les aires de travail, les projets et les programmes deviennent des responsabilités de groupes différents. Les membres de la direction de *Las Abejas* s'approprient les 16 aires de travail comme leurs projets et responsabilités. Les membres d'Amyrilac, pour leur part, ne font pratiquement jamais référence à cette association, parlant plutôt de la Pastorale et de ses 16 aires de travail. Il ressort que tous les gens de la Pastorale qui ont été rencontrés lors de mon stage-terrain (environ 30 personnes) sont également membres d'Amyrilac. Le centre administratif d'Amyrilac et celui de la Pastorale se retrouvent par ailleurs au même endroit, dans la maison des jésuites à San Cristóbal de las Casas. Cette confusion entre les organisations m'entraîne à questionner la supposée autonomie de l'organisation *Las Abejas*.

Le prêtre responsable d'Amyrilac tente de justifier ces « frontières poreuses » par des commentaires tel :

« Ce qui arrive est que l'autochtone, et aussi le catholique, formé dans une idée de s'impliquer socialement, ne fait pas de divisions. » (Pablo, San Cristóbal, 2004-04-20).

L'Église tente donc d'expliquer cet ensemble complexe d'organisations interreliées comme une preuve de la rude lutte commune que mènent autochtones et religieux. Or, on peut au moins supposer que cette confusion entre les organisations permet à l'Église de demeurer derrière le rideau, face aux étrangers du moins. À première vue, toutes les

¹⁷ L'organisation explique les « programmes » comme « l'accompagnement et la fortification dans des aires prioritaires », où Amyrilac offre un service professionnel d'aide et de soutien aux autochtones au

décisions et projets semblent venir et être mis en place par l'organisation autochtone *Las Abejas*. Toutefois, cette organisation est-elle réellement la protagoniste de ces projets? L'interpénétration des deux structures de la Pastorale et de l'organisation autochtone ne pourrait-elle pas démontrer l'imposition de la première sur la seconde? Si tel était le cas, la seule autonomie de *Las Abejas* résiderait dans l'exécution de certains projets. Afin d'élucider cet enchevêtrement de groupes sociaux et de projets, je m'attarderai dès maintenant aux structures organisationnelles de ces groupes.

Le responsable de la Pastorale et d'Amyrilac représente l'organisation comme formée de divers paliers, chacun d'eux sous-divisés en aires et projets. Le tableau situé en page 123 illustre les divers paliers, aires et projets, en précisant bien que la structure présentée est une élaboration de l'auteur de ce mémoire et qu'il semble évident que la réalité soit encore plus nuancée et complexe. Ainsi, certains projets, tel l'éducation, font parfois partie de l'aire sociale et d'autres fois, de l'aire pastorale. Lors de mon entrevue avec le responsable d'Amyrilac et de la Pastorale, il appert que l'aire pastorale contenait neuf projets et que l'aire sociale en contenait trois. Toutefois, après lecture du document de planification globale 2003-2005 d'Amyrilac, mes conclusions étaient différentes.¹⁸ De fait, comme je l'ai déjà mentionné, dans les discours des autochtones membres de *Las Abejas*, tous les projets sont décidés et mis en place par l'organisation civile *Las Abejas*. Lorsque j'ai tenté de comprendre quelle organisation s'occupait des aires de travail et que j'ai questionné un membre de la direction de *Las Abejas*, j'ai compris que pour les membres *abejas*, la Pastorale, Amyrilac et le prêtre font aussi partie de *Las Abejas*. À la limite, les *amigos solidarios* (« amis solidaires », comme on appelle les appuis externes dont l'organisation bénéficie) pouvaient aussi être incorporés dans l'organisation. Bref, pour les autochtones, lorsque tout le monde travaille dans le même sens, lorsqu'ils luttent ensemble, ils sont dans un même tout. Pour eux, ce tout se nomme *Las Abejas*.

Le premier palier du bas est la plate-forme pastorale dont l'objectif explicite est de répondre aux demandes pastorales, à la formation évangélique, à l'administration des

sein de leurs projets.

¹⁸ Il va sans dire que ces conclusions sont miennes et ne représentent pas l'idée du responsable et

sacrements et à appuyer la « promotion sociale humaine ». Autrefois, un seul secteur existait, mais depuis 1994, trois secteurs sont visés par les agents de la Pastorale : *Las Abejas* (autrefois le *Pueblo creyente*), les zapatistes de Polhó et les métis et autochtones traditionalistes de Chenalhó. Il semble toutefois que le travail avec *Las Abejas* soit le travail le plus constant (Pablo, San Cristóbal, 2004-04-20).

Dans le palier au-dessus, on observe une division du travail entre l'aire pastorale, l'aire sociale et la fortification institutionnelle. Dans l'aire pastorale, nous retrouvons sept projets avec leurs divers programmes : l'accompagnement des chefs de zones et des coordinateurs, l'accompagnement des candidats au diaconat, l'accompagnement des ministres, la fortification des catéchistes, adultes et enfants, l'accompagnement dans le processus de médiation et de réconciliation œcuménique pour la paix, l'« inculturation » des sacrements et de la spiritualité (la Théologie indienne) ainsi que la consolidation du chœur d'Acteal. Dans l'aire sociale, il y a six projets : la promotion de la santé communautaire, le renforcement des coopératives communautaires d'approvisionnement, la promotion des femmes (avec la coopérative de femmes artisanes et les groupes de discussion), l'accompagnement dans la promotion autochtone des droits humains, la promotion de l'éducation communautaire et autonome ainsi que l'accompagnement de l'Union de producteurs *Maya Vinic*. Lorsque les gens vivaient dans les camps de déplacés, l'organisation fournissait une éducation « autonome » aux enfants, c'est-à-dire faite par des éducateurs formés dans les communautés et non par des instituteurs nommés par le ministère. La communauté de Xo'yep offrait par exemple ce service. Par suite des retours dans les communautés d'origine, l'école est de nouveau un service de l'État. Le comité d'éducation mijote actuellement le projet d'offrir une éducation « autonome » permanente pour les membres de *Las Abejas*. La raison qui motive l'élaboration de ce projet : l'organisation *Las Abejas* veut que les enfants reçoivent une éducation

Schéma Pastorale-Amyrilac-*Las Abejas*

Pallier 1 : Institutions encadrant les projets		
ÉGLISE CATHOLIQUE		
DIOCÈSE DE SAN CRISTOBAL		
Paroisse de Chenalhó et Amyrilac		
Direction de <i>Las Abejas</i>		
<ul style="list-style-type: none"> • Commission juridique interne et externe • Commission de représentants légaux • Commission agraire 		
Pallier 2 : Division du travail		
Aire pastorale	Aire sociale	Aire institutionnelle
Chefs de zones et coordonnateurs	Promoteurs de santé communautaire	Processus institutionnels
Candidats au diaconat	Coopératives d'approvisionnement communautaire	Formations intégrales des membres de l'équipe
Ministres	Coopératives d'artisanat des femmes et promotion de la femme	Optimisation des ressources humaines et financières
Catéchistes	Accompagnement à la coopérative de producteurs de café Maya Vinic	
Aire œcuménique	Droits humains	
Théologie indienne	Promotion de l'éducation communautaire	
Chorale d'Acteal	Radio de <i>Las Abejas</i>	
Pallier 3 : Plate-forme pastorale		
Les membres <i>abejas</i> (Acteal)	Les zapatistes (Polhó)	Les traditionnalistes (Chenalhó)

SOURCE : élaboration de l'auteure

«amérindienne» (*indígena*), soit qu'ils apprennent leur langue, le tzotzil, et leur histoire, autochtone et non seulement « mexicaine ». Depuis le mois de décembre 2003, un nouveau projet a pris forme, ajoutant ainsi une nouvelle aire sociale: le projet de la radio de *Las Abejas*. Enfin, dans l'aire de « renforcement institutionnel », on retrouve trois projets: le « processus institutionnel », la « formation intégrale » des membres de l'équipe ainsi que « l'optimisation des ressources humaines et financières »¹⁹.

Au sommet, un dernier palier se dessine, celui des institutions encadrant les divers projets. Les trois aires sont indéniablement liées à la Pastorale de Chenalhó et à Amyrilac. La Pastorale est en relation intime avec le diocèse de San Cristóbal qui, à son tour, est dépendant de l'Église catholique. Enfin, étant donné la difficulté déjà exprimée de positionner la direction de *Las Abejas* au sein de ces relations déjà complexes, j'ai préféré la placer en relation directe avec la Pastorale et Amyrilac. Pour couronner le tout, les deux paliers du haut entretiennent des relations avec des ONG nationales et internationales (non visibles dans le tableau).

Quant à l'organisation civile *Las Abejas*, elle est présidée par une direction, composée d'un président et vice-président, un secrétaire et sous-secrétaire et un trésorier et sous-trésorier, ceux-ci occupant un poste (une charge, soit un service gratuit) pour un an, à partir du premier jour de l'année civile. L'assemblée générale nomme, dans chaque communauté, des représentants qui sont les porte-paroles des décisions des communautés devant la direction. Les membres de la direction de l'organisation civile représentent les membres auprès d'instances externes et tentent de faire avancer les dossiers politiques (par exemple, la reconnaissance officielle du massacre d'Acteal). Ils prennent également des décisions dans des dossiers de conflits conjugaux ou fonciers. Les fondateurs de l'organisation (deux autochtones, dont Alfredo, Tzajalchen, 2004-03-31) accompagnent la direction, surtout dans ses rencontres avec diverses autres organisations ou avec le gouvernement. Le fait que les fondateurs ont été membres de la direction pendant de

¹⁹ Dans cette aire, ce sont les membres d'Amyrilac qui s'affairent. Ils s'occupent des tâches administratives, reçoivent des formations de développement personnel et ont régulièrement des rencontres d'équipe afin de faire le bilan de chacune des aires et de dresser les plans futurs.

nombreuses années et donc, qu'ils connaissent très bien les dossiers politiques, explique le fait qu'ils accompagnent la direction de *Las Abejas* pour la conseiller. Dépendant directement de la direction, on retrouve une commission juridique interne et une commission externe (trois autochtones) qui s'occupent de résoudre les problèmes entre personnes de communautés et de municipalités différentes. La commission de représentants légaux (quatre autochtones) a en charge la représentation des familles des victimes face au gouvernement. Enfin, la commission agraire (trois autochtones) s'occupe des problèmes de terres des membres de *Las Abejas*. Cette dernière commission est l'ultime trace des problèmes à la racine de la formation de l'organisation civile en 1992 : les problèmes fonciers.²⁰ Bien entendu, toutes ces personnes sont des autochtones vivant dans des communautés membres de l'organisation civile.

À côté de cette présentation formelle, qui se dégage des entrevues, il importe de dire quelques mots sur la structure informelle de ces organisations, telle que je l'ai observée. Quel sont, dans les faits, ces « accompagnements » des membres de *Las Abejas* qui sont effectués par les membres de la Pastorale et / ou d'Amyrilac? Pour les quelques rares rencontres auxquelles j'ai assistées, il me semble clair que ces accompagnements sont plus que des appuis dans leurs projets. De fait, j'ai souvent entendu le président de *Las Abejas* parler d'un projet futur et annoncer que les membres de la direction devront en discuter plus amplement avec le Père et son équipe. À la suite de rencontres avec les membres d'Amyrilac, les membres de la direction de l'organisation civile ont souvent changé leurs positions. Par exemple, alors que *Las Abejas* devaient participer à une rencontre avec les autorités de l'État en avril 2004, rencontre où devaient se présenter maints groupes de la région qui allaient discuter des problèmes agraires, l'organisation civile ne s'y présenta finalement pas après avoir discuté de cela avec les responsables d'Amyrilac. De tels exemples me semblent illustrer le fait que, jusqu'à maintenant, du moins, *Las Abejas* n'est pas tout à fait autonome quant à ses actions. Si Amyrilac et la Pastorale ont un impact sur la structure de l'organisme et

²⁰ Je rappelle ici que *Las Abejas* est né au sein du *Pueblo creyente* en 1992, suite à des conflits fonciers entre les villages de Tzanabolom et Tzajalchen. Toutefois, très tôt, l'organisation a pris une tournure politique. C'est la raison pour laquelle dès 1994, *Las Abejas* ne se considéra plus comme un mouvement agraire.

sur les décisions en cours, les discours des membres devraient en témoigner. Il s'agira de déterminer plus loin l'ampleur de cette influence sur les discours et représentations identitaires des autochtones membres de *Las Abejas*. Mais avant de pousser cette réflexion, l'accent sera maintenant mis sur un des principaux rejetons de l'organisation civile, la coopérative *Maya Vinic*. Par l'exploration de son historique et de sa structure, nous pourrons observer brièvement l'imbrication de la coopérative dans cet ensemble, déjà complexe, d'organisations.

3.2. La création d'un projet économique à *Las Abejas* : l'Union de producteurs *Maya Vinic*

3.2.1. La naissance de *Maya Vinic*

Comme spécifié précédemment, la création de *Las Abejas* s'inscrit dans un processus plus vaste qui débute dans les années 1980 avec l'apparition d'un nouveau mouvement autochtone. Comparativement au mouvement paysan des années 1970 qui mise sur la lutte agraire, ce mouvement implique trois domaines dans sa lutte : les droits humains, l'éco-politique et la nouvelle ethnicité (Bonfil Batalla, 1993 : 225). Quelques années plus tôt, Bonfil Batalla parlait d'un autre domaine qu'il rajoute par la suite aux trois autres : les initiatives économiques autochtones (Bonfil Batalla, 1987 : 211). Dans le cas présent, ce dernier domaine vient effectivement se rajouter à l'organisation déjà existante dans les Hautes Terres. Comme j'y reviendrai en approfondi plus loin, *Las Abejas* touche aux trois premiers domaines cités par Bonfil Batalla. Le dernier domaine sera toutefois comblé par la création d'une sous-organisation à *Las Abejas*, la coopérative *Maya Vinic*.

La création de *Maya Vinic* résulte d'un processus de restructuration à l'intérieur de *Las Abejas* à partir des déplacements de 1997. Dû aux déplacements massifs, les gens de plusieurs communautés de *Las Abejas* se retrouvent à vivre conjointement dans des endroits restreints, partageant ainsi leurs désirs et angoisses au quotidien. C'est à travers ce processus de vie commune forcée que *Maya Vinic* prend forme:

« *Maya Vinic* se forme par suite du conflit au Chiapas, l'événement majeur étant le massacre d'Acteal. Ce moment qui a été le point central provoque une instabilité, une fracture. Au moment des déplacements, les gens prennent conscience de la nécessité de s'organiser économiquement. Quand il y a beaucoup de gens solidaires [terme qui désigne les coopérants de l'extérieur], quand il y a beaucoup de gens qui aident les déplacés à s'auto-analyser... De plus, dans le déplacement, quand il y a 5 000 personnes dans un seul endroit, quand il y a une plus grande capacité de parler, de communiquer, de débattre, c'est à ce moment que se planifie la naissance de la coopérative. » (Leonardo, San Cristóbal, 2004-01-19).

Avant les déplacements et le massacre d'Acteal, la majorité des membres de *Las Abejas* vendent leur café à l'*Unión Majomut*²¹, la plus grosse coopérative de café dans la région de Chenalhó. Or, suite au massacre, une coupure se creuse entre cette union et les membres de la société civile pour plusieurs raisons. En premier lieu, suite à la tragédie d'Acteal, celle-ci ne la condamne pas, ce qui, on s'en doute, offusque alors plusieurs dirigeants *abejas*. En deuxième lieu, les survivants du massacre disent reconnaître en son sein des paramilitaires ayant participé à la tuerie. De fait, certaines armes utilisées pour exterminer les gens seraient celles de *Majomut*, qui possédait alors des armes afin de protéger son entrepôt de café. Enfin, tel que le raconte Alberto de Tsajaluc'um, cette coopérative aurait dès lors refusé le café des membres de *Las Abejas*. Ceux qui n'étaient alors pas encore persuadés de quitter l'union auraient ainsi été obligés de le faire:

« Un homme qui se nomme Daniel est allé essayer de vendre son café à *Majomut*. Ils n'ont pas acheté son café. Daniel est donc revenu, transportant son café de retour. Pour cette raison... les gens ont commencé à s'organiser, à réunir tous ceux de *Las Abejas*... Et les gens pensèrent: "Ne pourrions-nous pas former une autre coopérative?" J'ai dit: "Formons une coopérative de *Las Abejas*." Et tous se mirent d'accord. Pour cette raison Daniel est venu directement ici, "aux droits humains" [FrayBa], à demander des informations sur comment former une coopérative. » (Alberto, Tsajaluc'um, 2004-01-15).

²¹ L'Union *Majomut* qui naît en 1983 avec l'aide du *Partido socialista de los trabajadores* (Parti socialiste des travailleurs; PST), comprend aujourd'hui 1 200 familles de producteurs de 22 communautés des Hautes Terres du Chiapas. Étant l'une des plus grosses et plus prospères coopératives de la région, *Majomut* emploie un groupe de salariés métis de plus de 15 personnes, comprenant des agronomes, des techniciens communautaires, des conseillers, des comptables, etc. Depuis 2003, elle occupe le siège de représentant pour l'Amérique latine au conseil d'administration de Fairtrade Labelling Organisation – International (FLO-I, voir note en bas de page 24, p.129). De nos jours, l'Union *Majomut* est considérée par les membres de *Las Abejas* et d'Amyrilac comme une coopérative « à deux visages » qui choisit le discours qui lui convient selon la circonstance. Elle utilise un discours anti-gouvernemental pour aller chercher des appuis des ONG internationales et elle tient un discours pro-gouvernemental pour recevoir des appuis gouvernementaux (Garza Caligaris et Hernández Castillo, 2001 : 48).

La Pastorale de Chenalhó demande ainsi l'aide de FrayBa qui, grâce à son expérience avec la coopérative *MutVitz* des zapatistes, sait où trouver des appuis²². L'aide principale vient alors d'une ONG des États-Unis qui envoie à *Las Abejas* une personne ressource²³. Pendant les deux ans de la constitution de la coopérative, elle a aidé les autochtones à trouver des appuis nationaux et à remplir toutes les formalités administratives. Enfin, le 29 juillet 1999, se crée légalement la *Unión de productores Maya Vinic S. de R.L. de C.V.* ayant un impact sur plus de 5 000 personnes de la région. Aujourd'hui constituée de 600 familles de producteurs répartis dans 36 communautés des municipalités de Chenalhó, Pantelhó et Chalchihuitán, *Maya Vinic* représente un exemple hors pair d'une coopérative ayant construit rapidement une organisation solide dans une région où les conflits sont omniprésents.

Les objectifs de base de *Maya Vinic* sont alors le renforcement de l'autonomie communautaire, l'élévation du niveau de vie des producteurs et l'amélioration des conditions de production et de commercialisation des produits agricoles, en commençant par le café pour éventuellement le développer avec d'autres produits. Les objectifs immédiats, pour leur part, consistent à avoir des infrastructures adéquates (construction d'un entrepôt de café, acquisition de machines et de véhicules) en plus d'avoir des voies de commercialisation développées (acquisition du logo de certification « biologique et équitable »). La protection fournie lors de la cueillette de café, qui se réalisait depuis deux ans grâce à la Brigade internationale, ne servait à rien, car elle ne permettait pas la commercialisation du café dans le contexte d'un marché mondial déprimé. Cela a encouragé les membres à voir l'urgence d'exporter ce grain.

3.2.2. Processus de formation et structure organisationnelle

Selon le conseiller actuel de *Maya Vinic*, dans son appropriation du processus productif et commercial, la coopérative traverse maintenant sa troisième phase. La première phase, débutant officiellement dès sa formation en 1999, concernait l'identité

²² Il importe ici de préciser qu'il n'aurait jamais été question ou même permis aux membres de *Las Abejas* de s'incorporer à la *MutVitz*. Cette coopérative est réservée uniquement aux membres zapatistes.

même de l'union : former une organisation solide et cohérente, définir qui sont les membres, combien de café ils produisent et jusqu'à quel point ils sont prêts à s'impliquer. Bref, de bien établir la base de *Maya Vinic*. Il faut cependant souligner que cette étape avait commencé à prendre forme graduellement lors des déplacements de 1997, puisque c'est à travers leurs discussions sur leur situation commune que la coopérative avait émergé. Par suite du retour des déplacés, une première étape dans leur processus identitaire consiste à la ré-appropriation de leurs terres occupées depuis quelques années par les paramilitaires.

La deuxième étape du processus de formation débute en l'an 2000 et dure jusqu'en l'an 2003 et vise la commercialisation du produit. Une fois l'organisation constituée comme telle, il importe alors de contrôler les processus de commercialisation. Pour tenter d'entrer dans les marchés alternatifs, les seuls qui soient encore rentables, la coopérative n'a d'autres options que de développer la production biologique et d'entrer en contact avec le marché équitable. En trois ans de travail à ce niveau, *Maya Vinic* a établi un score rarement vu au niveau coopératif : en 2000, elle est accréditée par FLO-I²⁴ et, dès 2004, elle a acquis la certification biologique de Certimex, après trois ans de transition. Pour la récolte 2003-2004, *Maya Vinic* a vendu 75% de son café *verde oro* (soit environ cinq conteneurs de café décortiqué prêt à torréfier) dans des réseaux équitables internationaux, alors que le reste (environ une tonne et demie par mois) est allé sur le marché national, comme café torréfié et moulu. Alors que la majorité des coopératives arrive rarement à vendre plus de 15% à 25% de leur production dans le réseau équitable, *Maya Vinic* atteint désormais le 100%. En effet, même sur le plan national, des « amis solidaires » achètent sa production à des prix dits « équitables », c'est-à-dire qu'ils correspondent aux coûts de production. Par exemple, le prix

²³ Claudine aura cette fonction.

²⁴ Comme nous l'avons vu dans la présentation, *Fairtrade Labelling Organisation International* est l'organisme international du Commerce équitable. Il chapeaute les diverses organisations de certification dans les différents pays et s'occupe surtout des processus de certification des coopératives de producteurs dans les pays plus pauvres. Les unions de producteurs entrent ainsi obligatoirement en lien avec cet organisme transnational, sauf si le pays en question détient un organisme de certification. Au Mexique, la création de *Comercio Justo México* en 1999 n'a pas changé cette relation transnationale puisque la plupart des coopératives continuent de travailler avec FLO-I. Selon ces dernières, la corruption et le clientélisme de *Comercio Justo México* manifestent un fléau mexicain qui pénètre la majorité des structures nationales.

régulièrement payé pour un kilo de café torréfié et moulu au Mexique est de moins de 50 pesos, alors que *Maya Vinic* reçoit 75 pesos.

Il est clair que le capital symbolique dont dispose *Las Abejas* depuis le massacre aide beaucoup *Maya Vinic* à faire des contacts et à s'incorporer à des marchés alternatifs. D'ailleurs, selon le conseiller de la coopérative, il semble que l'emplacement de l'entrepôt de café à Acteal même n'est pas sans raison : en choisissant cet emplacement, *Maya Vinic* peut bénéficier d'un capital politique de producteurs ayant subi le massacre et ainsi profiter d'appuis de toutes sortes. Ce qui a indéniablement conduit à sa réussite. Selon le conseiller, il est également intéressant de constater qu'à cette deuxième étape apparaît une différenciation entre *Maya Vinic* et *Las Abejas* (Leonardo, San Cristóbal, 2004-01-19). Le fait qu'au cours de ce deuxième processus ont eu lieu les retours des déplacés a probablement une influence. Les gens ne vivent désormais plus tous ensemble et n'ont plus autant besoin de leur union pour traverser leurs problèmes. Sur le plan économique, ils passent d'une dépendance commune par rapport aux ONG²⁵ à une relative indépendance grâce au revenu généré par la nouvelle coopérative, octroyé à chaque famille selon sa production.

Après un examen plus serré, on constate que la structure religieuse de la Pastorale, et donc *Las Abejas*, est très impliquée dans la mise en place de *Maya Vinic* de 1999 à 2001. Par exemple, le président de la première direction de *Maya Vinic* raconte:

« Les religieux nous ont beaucoup appuyés, le prêtre de Chenalhó, le Père Pablo, quand j'ai été président de *Maya Vinic*; je suis allé cogner aux portes des ONG et il m'a emmené à plusieurs organisations; nous avons frappé chez le Père Samuel et il nous a appuyé avec une lettre et nous avons fait une demande à l'organisation Cenami²⁶... » (Témoignage in Zamora, 2003 : 224).

²⁵ Lors des déplacements, les autochtones étaient dépendants à 100% des ONG matériellement (pour la nourriture, le bois de feu et tous autres biens matériels) et humainement parlant (défense de leurs droits, recherche d'appuis, etc.).

²⁶ Cenami est le *Centro nacional de ayuda a las misiones indígenas* (Centre national d'aide aux missions autochtones).

Il faut toutefois supposer que la distanciation entre les deux organisations, qui se dessine de manière évidente dans la troisième phase du processus de formation, prend probablement forme dans les deux dernières années de la deuxième phase, grâce à la commercialisation qui permet à la coopérative de devenir plus indépendante.

En 2001, la société civile *Las Abejas* et la coopérative *Maya Vinic* reçoivent conjointement le Prix des droits humains du gouvernement français, en plus de recevoir des appuis d'organisations telles que Secours catholique, Groupe Solidarité Chiapas, etc. À ce moment, les étrangers, nationaux ou internationaux, qui veulent communiquer avec *Maya Vinic* doivent le faire via la Pastorale ou la FrayBa.

Selon le conseiller, la dernière étape à laquelle *Maya Vinic* serait désormais prête, après avoir atteint ses objectifs de départ est la réforme organisationnelle. Si l'objectif n'était que de commercialiser son café, *Maya Vinic* aurait ainsi atteint son objectif, soit aider les autochtones à mieux vivre (ou survivre!), et elle peut difficilement aller plus loin. Or, selon lui, l'union n'a pas été créée seulement pour cela, sinon également pour entraîner un développement social plus large. Afin d'atteindre cet objectif, *Maya Vinic* doit nécessairement passer à travers un processus de restructuration de son organisation afin de dépasser les problèmes internes et ainsi se développer davantage (Leonardo, San Cristóbal, 2004-01-19; Leonardo, 2003). Cette étape de développement intégral implique un développement autonome, et donc, une moins grande dépendance par rapport à l'aide externe. De fait, la commercialisation permet désormais aux membres de ne plus dépendre des appuis d'ONG qui se font, de toute façons, de plus en plus rares. Je m'attarderai à ce processus d'indépendance dans le prochain chapitre.

Sur le plan de l'organisation en tant que telle, la société coopérative a comme tâche l'achat et la commercialisation du café des producteurs. Elle comprend trois niveaux, quant à la prise de décisions : l'assemblée générale des membres, l'assemblée de délégués des communautés et la direction, celle-ci formée par le conseil d'administration, les commissions de vigilance, d'éducation, de conciliation et d'arbitrage, les techniciens et le comité de commercialisation. Pour remplir les postes électifs (2^e et 3^e niveaux),

Maya Vinic, tout comme *Las Abejas*, intègre le système du *cargo* et le service communautaire. La nomination des autochtones aux *cargos* se fait en assemblée générale. (Document d'information *Maya Vinic*). Le service communautaire permet de diminuer les coûts du travail en plus d'incorporer les membres dans le processus de la coopérative. Comme les autochtones ont la coutume d'apprendre en faisant les tâches, le système du *cargo*, dans ce cas, permet l'apprentissage tout en effectuant le travail.

En plus d'avoir un impact sur l'apprentissage de tâches administratives, la coopérative a entraîné plusieurs transformations sociales qui influencent la dynamique régionale. Compte tenu du haut taux d'analphabétisme au sein des trois municipalités où fonctionne la coopérative, le travail au sein de *Maya Vinic* permet, et même oblige, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture espagnole et tzotzile. À ces apprentissages s'ajoutent les domaines des mathématiques (comptes), de l'informatique (communication externe, comptabilité, écriture de documents), de la communication orale (entretiens avec les membres, rencontres d'autres organisations), etc. On peut constater que, en même temps que tout un pan du discours de *Maya Vinic* met l'accent sur un retour à la terre et à la culture traditionnelle, son organisation favorise un contact plus grand avec la société métisse et même avec des acteurs internationaux. Son bureau étant désormais à San Cristóbal de las Casas, plusieurs membres doivent s'y rendre pour la semaine et ainsi, entrer en contact de manière quotidienne avec une société encore discriminatoire envers les autochtones. Les diverses rencontres faites avec des organismes d'État ou des ONG provoquent également des rencontres avec des métis et des paysans d'ailleurs. Ces confrontations avec un monde urbain et moderne vont influencer plusieurs producteurs à risquer l'aventure du travail salarié citadin, à vouloir acquérir des biens de consommation et même à vouloir s'établir en ville. C'est un des paradoxes les plus flagrants du mouvement coopératif au sein de *Las Abejas*.

3.3. Conclusion

Le parcours que j'ai entamé dans cette section nous a permis de constater la mise en place rapide et efficace de deux organisations sociales en plein cœur du conflit

chiapanèque. La première, *Las Abejas*, naît officiellement suite à un problème agraire, mais elle se constitue réellement par suite de deux conflits politiques. Le premier, d'envergure régionale et même nationale, est un conflit politique occasionné par le soulèvement zapatiste. Le deuxième, de portée locale, éclate à partir de la dispersion des paramilitaires dans la région mais prend forme après le massacre de 1997. Depuis, *Las Abejas* se dessine comme une organisation politique de défense des droits autochtones et de recherche de la paix et de la justice.

La seconde organisation, *Maya Vinic*, prend naissance au sein de *Las Abejas* et traverse trois phases dans son développement. La première phase concerne son élaboration et son identification en tant que telles, dans les camps de personnes déplacées. La deuxième se caractérise par sa préoccupation pour la commercialisation des produits agricoles. La dernière, toujours en cours, vise à atteindre une meilleure organisation interne et une indépendance des acteurs externes. Dès lors, *Maya Vinic* s'offre comme une possibilité pour les producteurs de la région de se prendre en main et de devenir indépendants de toutes relations extérieures.

Avec le développement de ces deux organisations dans les Hautes Terres, on note une nouvelle dynamique organisationnelle. *Las Abejas* et *Maya Vinic* se positionnent comme non-alignées dans la macro-région, en se différenciant à la fois des zapatistes et des *priistas*. Cette différenciation est toutefois asymétrique, l'opposition aux *priistas* étant totale, tandis qu'ils se distinguent des zapatistes « quant aux moyens de lutte. » Ces formations entraînent ainsi des fragmentations dans l'ensemble communautaire déjà existant : les gens d'un même village sont zapatistes, *priistas* ou bien *abejas*. La coopérative s'étant formée au sein même de *Las Abejas*, les membres de *Maya Vinic* se réclament donc de cette organisation civile, tout comme ceux de *Majomut* se réclament du PRI et ceux de *MutVitz*, des zapatistes. Or, nous verrons dans les chapitres suivants comment, bien qu'intimement liées lors de leur création, ces deux organisations, *Las Abejas* et *Maya Vinic*, semblent peu à peu se distancer l'une de l'autre dû à leur vision différente de la lutte sociale.

Chapitre 4

Discours et imaginaires actuels dans les Hautes Terres:

Points communs et ruptures

Lorsqu'on analyse les discours des membres de *Las Abejas* et de *Maya Vinic*, on a l'impression de faire face à des ensembles bien construits et cohérents avec les pratiques des membres des organisations. Dans cette logique, nous comprenons pourquoi certains auteurs, tel Tavanti (2003), affirment qu'une « identité syncrétique de résistance » est l'identité principale des gens formant *Las Abejas*. Pour lui, la coopérative *Maya Vinic* (qui se forme à peine lors de ses recherches là-bas) demeure un pion dans l'obtention des demandes de l'organisation civile qui, ces dernières, sont cohérentes avec les désirs des autochtones membres.

Or, les discours que tiennent *Las Abejas* et *Maya Vinic* correspondent-ils vraiment aux imaginaires des autochtones qui composent la base de ces organisations? Peut-on dire que les discours officiels témoignent des identités en cours ou plutôt qu'ils tentent de consacrer des identités (Laclau, 2000), en l'occurrence cette « identité syncrétique de résistance » dont parle Tavanti (2003) ? Et de fait, quelle place peut-on dire que ces discours identitaires amérindiens occupent dans l'imaginaire actuel des autochtones qui sont sollicités par d'autres discours aux dimensions nationales et globales?

Pour répondre à ces questions, je parcourrai maintenant les processus identitaires des autochtones de cette micro-région qui, à partir de la fin des années 1980, font face à des changements majeurs. Dans un premier temps, j'explorerai les discours des deux organisations autochtones, *Las Abejas* et *Maya Vinic*, afin de cerner les points communs à ces dernières qui, de manière évidente, participent à la formation des identités autochtones et à la construction d'imaginaires collectifs. Dans un deuxième temps, j'analyserai les propos des divers autochtones interrogés lors de mon stage de quatre mois dans les communautés de cette micro-région, afin de découvrir les points communs et les ruptures avec et entre les discours indianistes officiels. Par ce parcours en deux temps, je

tenterai ainsi de constater les réels processus identitaires en cours au-delà du groupe qui produit et reproduit les discours dominants.

4.1. Mouvements sociaux et identités avant 1994: du traditionnel au politique

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, les principales identités traditionnelles au sein de la micro-région sont locales et correspondent aux municipalités de Chenalhó, Pantelhó et Chalchihuitán, elles-mêmes héritières des regroupements coloniaux (Viqueira, 2004 : 10). Jusqu'aux conflits débutant en 1992, puis en 1994, les Sampedranos, les Santacatarinos et les Sampablersos s'identifient principalement par leur micro-région respective, en notant des différences entre les municipalités. Chacune possède ses habits caractéristiques, sa musique et ses traditions ancestrales mayas qui semblent un point de référence pour les habitants : c'est ce que ces derniers appellent les vêtements et la musique « régionaux ». Le terme est utilisé dans un sens très différent par Viqueira, qui explique l'identité régionale par la lente uniformisation des peuples de l'Altiplano pour les faire graviter autour des emplacements espagnols, puis ladinos (Viqueira, 2004 : 2).

Par ailleurs, pour la région étudiée, la conscience des différences et ressemblances culturelles par les autochtones ne correspond pas aux impressions de l'observateur externe. Par exemple, la population et le mode de vie de Pantelhó sont indéniablement différents de Chenalhó et Chalchihuitán dans la plupart des études régionales (voir Nigh, Vargas Cetina et Robledo Hernández, 1998 et Tejera Gaona, 1997). Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, la municipalité de Pantelhó est composée de près de 50% de métis et intègre depuis fort longtemps un mode de vie ne reposant pas uniquement sur l'autosubsistance. Au contraire, les municipalités de Chenalhó et Chalchihuitán semblent assez similaires aux chercheurs qui les ont souvent regroupées dans un même ensemble, avec une population majoritairement autochtone (à plus de 90%), un mode de vie paysan traditionnel, où l'agriculture sert à l'autosubsistance, avec un maintien plus grand des coutumes autochtones. Pourtant, pour les personnes interrogées au cours de ce terrain, la population de Chenalhó ressemble davantage à la population de Pantelhó qu'à

Chalchihuitán. Cette conscience des autochtones de Chenalhó de la différence culturelle (avec les gens de Chalchihuitán) et de la ressemblance culturelle (avec la population de Pantelhó) peut s'expliquer par plusieurs points.

D'une part, la proximité géographique des municipalités de Chenalhó et Pantelhó comparativement à Chalchihuitán, qui se situe à plusieurs kilomètres plus loin, peut expliquer la proximité sociale qui s'est créée entre les populations de ces deux premières municipalités. D'autre part, les Tzotzils de Pantelhó arborent des habits traditionnels sensiblement similaires aux vêtements des Sampedranos. Cette conscience de leurs différences et ressemblances ne correspond pas à leur culture tzotzile telle qu'observée de l'extérieur, mais elle participe activement à la définition de leurs identités qui, à cette période (avant 1994), se définissent principalement sur le plan municipal. Par ailleurs, les autochtones tzotzils des municipalités de Chenalhó, Pantelhó et Chalchihuitán ont de nombreux contacts avec les Tzeltals de la région depuis longtemps. Les deux groupes parlent des variantes linguistiques mutuellement intelligibles. Nos interlocuteurs affirment être semblables aux Tzeltals de la région, exception faite de la langue. La culture, pour ceux-ci, correspond donc davantage à la municipalité qu'à ce que l'ethnologie mexicaniste appelle l'« ethnie », fondée presque uniquement sur la différence linguistique.

Comme beaucoup de régions du Chiapas, la région des Hautes Terres, avant le début des contestations rurales dans les années 1970-1980, était un bastion *priista*. La plupart des personnes interrogées se décrivent, avant les années 1990, comme membres du PRI. Certains, plus politisés (par l'Église progressiste), se considèrent plutôt comme d'anciens *cardenistas*¹. Toutefois, l'identification politique se dessine vraiment après le soulèvement zapatiste de 1994 où les gens doivent s'affirmer politiquement d'un groupe ou de l'autre. L'affiliation politique devenant l'élément d'identification par excellence, les autres identifications, dont celle fondée sur la municipalité, perdent de l'importance.

¹ Il s'agit d'une formation nouvelle qui surgit à l'élection de 1989 autour de la candidature de Cuánthemoc Cárdena, dissident du PRI.

Jusqu'aux années 1990 où *Las Abejas* prend forme, l'identification religieuse est déjà très importante dans les micro-régions. Les autochtones de ces trois municipalités pratiquent alors surtout un type de religion syncrétique maya-catholique. Le diocèse de San Cristobal, sous la direction de Samuel Ruiz, entreprend un travail de renouveau et de « ré-évangélisation » à partir des années 1970, ce qui suscite souvent des conflits avec les traditionalistes (Legorreta Díaz, 1998 : chap.1). Avec l'augmentation du nombre de protestants dans les Hautes Terres au cours de la même période, les conflits religieux s'accroissent, amenant certaines communautés à expulser des membres optant pour une religion différente à la majorité.

Conclusion

Jusqu'aux années 1990 où éclate la guerre civile et où prennent forme les deux organisations civiles étudiées, les identités des autochtones des micro-régions semblent similaires aux gens des autres régions du Chiapas. L'identité municipale et l'identité religieuse (d'abord commune et traditionnelle puis scindée en « néo-catholique » et protestante) caractérisent les identifications des autochtones des trois municipalités. Les ressemblances et différences identitaires d'une municipalité à l'autre semblent s'expliquer par une proximité culturelle et géographique plus que par un contexte socio-économique similaire. C'est ce qui explique, dans le cas présent, le fait que les gens de Chenalhó se sentent plus rapprochés des personnes de Pantelhó que de la population de Chalchihuitán. L'identité politique, pour sa part, se modifie. D'abord *priistas*, les autochtones se divisent par la suite entre divers groupes d'affiliation : *cardenismo*, *zapatismo*, PRD ou *abejas*.

Les changements politiques qui s'observent principalement à partir des années 1990 entraînent des transformations majeures. Certaines identités prennent désormais plus d'importance : d'abord l'identité municipale, puis des identités religieuses et politiques nouvelles prendront la première place dans l'identification des gens. Bref, de nouvelles divisions s'effectuent au sein et entre les communautés, divisions perpétuant la réputation de communautés conflictuelles des Hautes Terres. En effet, les autochtones

de Chenalhó, Pantelhó et Chalchihuitán, tout comme ceux des Hautes Terres de manière générale, ne formaient pas traditionnellement une grande famille unie puisque plusieurs conflits internes avaient également lieu dans les communautés, entre elles et entre les municipalités. La principale raison : les conflits fonciers, comme en témoignage l'événement à la base de la naissance de *Las Abejas* (voir chapitre 3).

4.2. L'identité *abejas* et *Maya Vinic* : la base commune

4.2.1. Le discours victimisant et le capital politique des martyrs

La formation de l'organisation *Las Abejas* au début des années 1990 répond à un besoin d'unir les forces des gens afin de résoudre des injustices et des conflits qui semblent exister depuis longtemps dans la micro-région. La terre, source de nombreux problèmes depuis des siècles, est en effet l'élément déclencheur de la formation de l'organisation civile. Bien que, suite au massacre, la question agraire perde de l'importance au profit des questions plus politiques et touchant les droits humains, les problèmes fonciers continuent de poindre dans les micro-régions touchées. On retrouve donc de nos jours, au cœur de la structure organisationnelle de *Las Abejas* des comités se consacrant uniquement à la résolution des problèmes fonciers internes entre et dans les communautés. Or, bien que ces comités soient présents, l'identité agraire-paysanne, souvent présente chez des personnes étant dans des organisations se dédiant à la lutte foncière (l'OCEZ) ou dans des coopératives de production (la CEPCO d'Oaxaca), ne semble pas apparaître spontanément chez les autochtones interrogés. Ces derniers, jusqu'à la formation de l'organisation civile, misent davantage sur leur identité municipale ou religieuse. Or, suite à la création de *Las Abejas*, la majorité des gens incorporent une nouvelle identification, celle d'être « *abejas* ». Cette nouvelle identité vient alors se jumeler à l'identification religieuse catholique qui était déjà apparue avec la formation du *Pueblo creyente*. Désormais, les autochtones sont *abejas* et catholiques :

«Nous, comme Société civile Les Abeilles... nous faisons partie de la religion catholique. »
(Vicente, Quechalukum, 2004-02-16).

C'est suite au soulèvement zapatiste que l'identification politique se jumelle à l'identification religieuse pour former une nouvelle identité politico-religieuse *abejas*. La guerre civile éclatant au Chiapas, l'option pacifique et l'identification à une organisation neutre deviennent un point primordial pour les membres de *Las Abejas* qui ne veulent pas s'engager dans la lutte armée. Le conflit entraîne indéniablement une unification des gens de *Las Abejas* et permet à l'organisation de se constituer comme telle. Toutefois, aux niveaux familial, communautaire et social, des fragmentations subsistent. Alors qu'antérieurement les gens s'identifient primordialement à leur municipalité ou à leur religion, désormais, l'option politique prend le dessus : on est zapatiste, *priista* ou *abejas*².

Les déplacements forcés de 1997 suscitent une union forcée des Sampedranos *abejas* qui partagent leur quotidien pendant près de quatre ans. La violence de 1997 qui dégénère dans le massacre d'Acteal entraîne également une ré-articulation de l'organisation *Las Abejas* qui développe désormais ses relations avec des ONG nationales et internationales. Les liens internationaux et avec divers « amis solidaires » deviennent dès lors des composantes primordiales de leur organisation et de leur identité comme *abejas*:

« Acteal, après le massacre, s'est converti en un espace œcuménique où différentes religions du monde viennent nous visiter et prier avec nous: Mennonites, Presbytériens, Pentecôtistes, Juifs, Orthodoxes, Église-Unie du Christ, etc. » (Conférence de presse de *Las Abejas*, San Cristóbal, 2004-02-10).

Comme aime bien le répéter Julio, le secrétaire de *Las Abejas*, depuis le massacre, Acteal s'est « globalisé » (Julio, Nuevo Yibeljoj, 2004-02-13) :

« Pour cela elles volent, car les abeilles ont des ailes. Elles arrivent où elles veulent bien... Parfois, les internationaux ont leur coeur tourné vers les abeilles. Ils appuient avec de l'argent et nous arrivons donc jusqu'à là-bas. » (Julio, Nuevo Yibeljoj, 2004-02-03).

² Bien qu'il soit clair que l'organisation civile *Las Abejas* soit un mouvement politico-religieux, la référence à ce mouvement, à partir du soulèvement zapatiste, se fait essentiellement dans des termes politiques, pour ainsi se situer sur le même pied que les autres mouvements politiques, soit le PRI ou l'EZLN. Si des membres veulent miser sur leur identité religieuse, ils se disent alors de la « religion catholique », pour se distinguer des protestants.

La carte du monde située dans le bureau de la direction de *Las Abejas* montre les liens avec les divers pays. En plus, la reconnaissance (ou « la mention publique ») des étrangers qui viennent visiter Acteal à la fête du 22³, prouve l'importance pour cette organisation de ciseler des liens internationaux qui leur donnent des appuis psychologiques, stratégiques et financiers. Ces contacts divers influencent la transformation du sens du massacre : les « martyrs d'Acteal » deviennent l'emblème des autochtones du Mexique qui sont en train d'être exterminés, et même, de tous les peuples de la terre qui ne reçoivent pas le respect de leurs droits. En ritualisant la mémoire collective du massacre les 22 de chaque mois, *Las Abejas* tente de jouer sur les imaginaires des villageois qui finissent par enregistrer les discours répétés à cette célébration, en plus de développer un capital politique pouvant désormais être répété par les divers « amis solidaires » :

« Le gouvernement dit qu'il n'y a pas de désaccord avec la population autochtone, mais il a tué, par ses paramilitaires, 15 enfants, 21 femmes et 9 hommes, soit 45 personnes, tel que reconnu juridiquement. Et que s'est-il passé avec les quatre bébés qui étaient pour naître et qui furent assassinés dans le ventre de leurs mères? Ne sont-ils pas aussi des êtres humains? S'ils [les autorités politiques] ont tué quatre bébés à naître, cela signifie qu'ils préparent un autre massacre dans notre futur. Cela signifie l'extermination des peuples autochtones. » (Conférence de presse de *Las Abejas*, San Cristóbal, 2004-02-10).

Bref, avec la connexion internationale, les « martyrs d'Acteal » deviennent un signe d'universalité. À travers la représentation du martyr dans l'imaginaire chrétien, ces 49 personnes sont mortes pour la paix au Chiapas et dans le monde. Pour les autochtones de *Las Abejas*, ces derniers suivent le chemin de Jésus qui est mort sur la croix en dénonçant l'injustice et en propageant la non-violence. Et, tout compte fait, comme celui-ci, les martyrs ne sont pas morts. Ils sont toujours vivants et représentent la force du mouvement *abejas*. La célébration du 22 de chaque mois vient d'ailleurs réaffirmer continuellement cette identité *abejas*.

³ Depuis le 22 décembre 1997, jour du massacre d'Acteal, *Las Abejas* organise une fête de commémoration du massacre les 22 de chaque mois. Acteal reçoit alors la visite d'étrangers venant de sectes ou d'ONG de toutes sortes.

Ce discours victimisant de *Las Abejas* reflète bien la politique de fond de l'organisation dès sa reformulation après 1997. Sa principale critique est dirigée vers le gouvernement, responsable du massacre et des conflits dans la région. Mes observations montrent que *Las Abejas* utilise le capital symbolique du massacre et des martyrs pour s'assurer des appuis, afin de se constituer un cercle protecteur constitué d'organisations non gouvernementales nationales et internationales qui peuvent lui fournir les moyens de lutter. Ces moyens, on s'en doute, sont d'ordre monétaire, mais ils sont aussi d'ordre logistique et pratique. *Las Abejas* reçoit par exemple des cours sur les droits humains, donnés par des ONG. Ce domaine est clairement relié à une culture globale alternative en expansion. L'organisation civile s'insère certainement à partir de 1997 au sein d'un vaste mouvement global, mais tout en demeurant l'enfant de la Théologie de la libération qui depuis les années 1960-1970 a propagé la lutte sociale en la légitimant au nom de l'Évangile.

La référence constante aux victimes est la pierre angulaire du discours de *Las Abejas*. Chez le curé, les membres de la Pastorale et les cadres de *Las Abejas*, ce thème demeure central. Depuis le 22 décembre 1997, au moins une fois par mois, en ajoutant tous les événements, rencontres et conférences, ce discours se répète et est martelé aux oreilles des habitants de la région. Cela n'est donc pas surprenant si plusieurs d'entre eux tiennent également ce discours. Les habitants d'Acteal en sont le meilleur exemple. Ayant vécu le massacre et, pour la plupart, y ayant perdu plus d'un membre de leur famille, ils vivent depuis cet événement avec le souvenir constant du massacre et du rappel des martyrs. Le discours du massacre est devenu le discours fondateur pour les gens d'Acteal et, dans une certaine mesure, pour *Las Abejas*. La transformation de cet événement en capital symbolique se poursuit, malgré ceux qui (majoritairement, semble-t-il) disent aujourd'hui être fatigués de vivre dans le passé et veulent tourner la page (Eduviges, Acteal, 2004-02-20). Mais la situation ne le permet pas puisque *Las Abejas* impose ce discours. Bien entendu, plusieurs de ceux qui, aujourd'hui, se disent « prêts à passer à autre chose » ont grandement profité de ce capital : ils ont reçu divers appuis monétaires et ont pu consolider des amitiés transnationales qui fomentent aujourd'hui leur identité. Un homme d'Acteal possède d'ailleurs la réputation de « profiteur » : à

chaque visite d'étrangers, il les invite à rencontrer sa nièce qui est demeurée aveugle à 9 ans à la suite du massacre, afin de leur soutirer un peu d'appuis financiers. Il faut noter qu'Acteal, centre politique et symbolique de *Las Abejas*, reçoit non seulement les diverses vagues d'étrangers mais, en plus, les rencontres des différentes aires de travail de la Pastorale ont souvent lieu au sein de cette communauté. Ainsi, non seulement les discours mais également les pratiques renouvellent le passé. Les gens d'Acteal ne peuvent pas vraiment oublier l'événement accablant⁴. Son oubli signifierait pour l'organisation la perte d'un outil nécessaire à la lutte. Or, le discours victimisant n'est pas l'unique caractéristique de l'identité *abejas*. D'autres particularités, présentes dans les identités des membres de l'organisation, sont également perceptibles et participent à la construction de ce discours identitaire amérindien, comme nous le verrons maintenant.

4.2.2. Continuité et changements culturels

Sans négliger le travail important que réalise la Théologie indienne avec les autochtones de cette région depuis plus de vingt ans, il semble évident que la valorisation de leur culture et de leurs liens avec la terre prend une importance suite au massacre. On peut donc supposer que ce tragique événement favorise l'utilisation politique d'un capital symbolique : le lien culturel, de sang, avec leurs ancêtres Mayas et leur attachement à la terre. Acteal devient alors la « Terre sacrée d'Acteal », sacrée pour être la Terre Mère, et pour avoir reçu le sang des martyrs :

« Le massacre d'Acteal est le fruit le plus amer de la Guerre de faible intensité qui s'est construite contre les peuples véritables, tout cela pour propulser une politique néo-libérale d'extermination des peuples autochtones, héritiers des sages Mayas, constructeurs d'une des plus belles cultures du monde. » (Discours de *Las Abejas*, Acteal, 2004-04-22).

Ce sang, affirme l'organisation, a donné ses fruits qui sont les divers comités et aires de travail de *Las Abejas*. C'est ici que nous constatons le lien direct entre le discours victimisant et la construction d'une crédibilité à l'organisation qui vient immédiatement renforcer l'identité *abejas*.

⁴ Quiconque visite Acteal pour une première fois se fait aborder par divers autochtones qui, à tour de rôle, expliquent leur propre expérience du massacre.

La culture, décrite par les autochtones interrogés comme les traditions et les coutumes, est encore bien réelle pour les autochtones composant l'organisation et ceux-ci participent activement à diverses pratiques traditionnelles. Faisant suite à la Théologie de la libération des années 1970, la Théologie indienne a contribué, à partir des années 1980, à revaloriser les pratiques culturelles et religieuses, tout en les redéfinissant. Par exemple, la Pastorale de Chenalhó participe activement à la revitalisation des « prières des anciens » qui sont vraisemblablement en train de se perdre dans plusieurs communautés de la municipalité de Chenalhó, surtout celles ayant lieu sur les monts et dans les lagunes (ces prières, qui ont pour but de remercier les Dieux pour les récoltes précédentes et de leur demander leur aide pour que les prochaines récoltes soient clémentes, sont nommées *toymixaetik*). Dans le discours de la Pastorale, la culture autochtone est plus ou moins fusionnée au catholicisme de la Théologie indienne, bien que des différences soient notées par l'Église même. Par exemple, lors de la célébration du 22 janvier 2004 à Acteal, le prêtre de Chenalhó vantait la beauté de la religion autochtone « qui a une vision holiste ». Selon lui, cette conception de voir divers éléments physiques, humains et spirituels inter-reliés a influencé la conception catholique et la manière d'évangéliser les autochtones. Tout comme pour le prêtre, la majorité des autochtones voient aussi des différences entre leurs pratiques et croyances religieuses et celles des catholiques. Ainsi, Julio me spécifiait, lors d'une conversation ayant lieu à Acteal, le fait que les Mayas, contrairement aux catholiques, étaient polythéistes. Dans un même ordre d'idées, il faisait référence aux Mayas comme l'inspiration, avec Jésus, pour la lutte non violente. Ces deux exemples d'inspiration pour une lutte pacifique témoignent du syncrétisme en cours : la religion catholique, version théologie de la libération, et les références au passé maya mythifié⁵ sont deux points de base dans leur identité.

⁵ Je spécifie l'aspect mythifié du passé maya divulgué puisqu'il y a une idéalisation par les autochtones de *Las Abejas* des peuples mayas comme non-violents en plus d'une tentative de dévaluer la religion catholique vis à vis la religion maya en disant que les Mayas étaient polythéistes. De fait, le catholicisme populaire est également polythéiste avec les vénération faites aux multiples saints. On voit ici que les autochtones préfèrent ne pas voir le résultat syncrétique de leur religion afin de glorifier la religion maya. Un autre exemple de mythification peut être pris du discours sur les martyrs (vu plus haut). De fait, ce discours se fonde sur une métaphore chrétienne (*sanguis martyrum, semen christianorum*) et non pas sur le passé maya pour qui l'idée de martyr n'a aucun sens. Pour les peuples méso-américains, il n'y a pas de martyrs. On note donc, ici, l'utilisation de cette image chrétienne dans des objectifs de faire reconnaître leur culture autochtone.

La référence à la culture maya dans les discours *abejas* s'inscrit dans un processus de revitalisation et parfois de réinvention de la culture et des identités. Le processus de revitalisation se réalise par la mise en place de projets tentant de faire revivre des traditions qui se perdent dans les Hautes Terres. Pour ce qui est du processus de réinvention, il peut s'agir, au pire, de la référence à une « identité maya », une création récente et importée par les anthropologues et les théologiens. Au mieux, la culture actuelle vécue par les membres est souvent idéalisée afin d'aller chercher des appuis internationaux. L'exotisme et l'authentique étant recherchés par les « consommateurs culturels » dans les régions des Nord, les partenaires internationaux sont de plus en plus disponibles à appuyer un mouvement qui semble « authentique », d'autant plus s'il s'agit d'un mouvement de descendants des Mayas. Un tel discours essentialiste s'inscrit pleinement au cœur du nouveau mouvement autochtone des années 1980 défini par divers auteurs. Les autochtones parlent désormais de leurs identités, de leur culture, de leurs droits et s'expriment pour et par eux-mêmes.

Pour les autochtones membres de ce mouvement, le changement n'est pas vu de manière antagonique à la continuité. Si les changements peuvent aider à la lutte actuelle ou à leur mieux-être, des éléments nouveaux peuvent donc être insérés dans les discours et les pratiques. Cette vision non antagonique révèle le lien que ce discours tient avec un discours « alter-globaliste » qui, de fait, permet l'utilisation d'éléments divers dans une optique d'opposition à un pouvoir imposant et contraignant. *Las Abejas* se réfère effectivement à ce discours de gauche mondial en parlant de la « globalisation de leur lutte » et en faisant des références continues à leurs liens internationaux. Les éléments de capital politique décrits antérieurement (martyrs, racines mayas) servent d'ailleurs à alimenter ces liens.

Bien que certaines actions de *Las Abejas* semblent contredire leur position vis à vis le gouvernement, on suppose qu'il s'agit plutôt d'utilisations de monnaies d'échange. Par exemple, le village d'Acteal a reçu du gouvernement fédéral une quinzaine d'ordinateurs neufs, avec une connexion Internet haute-vitesse, installés dans un nouveau local construit par l'État. Les membres de l'organisation civile ont accepté cette aide

gouvernementale jugeant qu'il s'agissait d'un besoin essentiel « afin de continuer leur lutte », soit, cela leur permet de communiquer avec divers alliés nationaux et internationaux.

Bien que les changements puissent être acceptés dans la mesure où ils s'inscrivent dans la lutte de l'organisation, il demeure clair que la continuité de la culture est l'élément essentiel à l'organisation. La majorité des autochtones perçoivent que leur culture se perd peu à peu. Et donc, la revalorisation de celle-ci s'impose comme primordiale, pour l'organisation :

« [Dans l'organisation] *Las Abejas*, nous menons une récupération de la culture autochtone conformément à l'histoire de nos grands-parents et arrière-grands-parents et cela, à travers la Théologie indienne, et nous menons un travail avec les catéchistes, avec tous..." (Alfredo, Tzajalchen, 2004-03-31).

La question de "sauver la culture" et l'utilisation de l'identité maya deviennent des points centraux lors de la constitution de la coopérative *Maya Vinic*. Comme pour *Las Abejas* qui relie un discours global des droits humains avec le discours de revaloriser la culture Maya, *Maya Vinic* utilise un discours global agro-écologique en lien avec un discours néo-ethnique.

4.2.3. L'identité *Maya Vinic* : discours agro-écologique et capital symbolique

4.2.3.1. La Terre Mère

Comme nous l'avons vu précédemment, la deuxième étape de formation de *Maya Vinic* vise l'appropriation du processus de production et de commercialisation. Cette mise en œuvre est clairement appuyée dès ses débuts par la Pastorale de Chenalhó qui est le lien central entre la coopérative et les « amis solidaires », c'est-à-dire les clients qui acceptent de payer un prix supérieur pour le café, pendant les premières années de son fonctionnement. Pendant cette même période, *Maya Vinic* entame une autre appropriation, aux niveaux pratique et discursif, cette fois. Influencée par ses relations internationales, la coopérative s'approprie alors une idéologie agro-écologique qui, tout

en influençant l'imaginaire des membres, permet de percer un marché tout à fait saturé. L'influence de la Pastorale en cette matière n'est pas négligeable. Comme l'affirme un Père qui travaille dans la Selva Lacandona, les prêtres oeuvrant dans la Théologie de la libération vont alors populariser cette méthode comme processus de développement local:

« Autant le socialisme que le capitalisme partagent la même perspective modernisatrice qui voit dans le développement technologique une alternative. Dans la Théologie de la libération, le questionnement s'était limité spécifiquement à la structure sociale, à l'analyse de l'État, sa politique répressive, sa politique de paupérisation, mais la nouvelle pensée catholique agro-écologique va beaucoup plus loin, c'est le même questionnement mais maintenant non seulement à l'État, sinon aux modes de production... On dit que la décennie de 1980 a été la décennie des grandes réflexions sur les problèmes macro-économiques: les blocs, les États-Unis, l'Union Soviétique, le capitalisme, le colonialisme, les transnationales, les économies de marché, etc. La décennie de 1990 est marquée par le fait qu'on tente de résoudre, sans perdre la perspective globale, les problèmes locaux. C'est alors que l'agro-écologie surgit comme une réponse qui tente de proposer des alternatives aux problèmes locaux; l'agro-écologie est un questionnement à la voie technologique, à la modernisation, entendue comme tous ces « paquets technologiques » qui arrivent, s'imposent, produisent de la pauvreté, de la misère, de l'endettement et détruisent la terre. » (In Hernandez Castillo, 2001a : 216).

Dans Chenalhó, la Pastorale aurait poussé plusieurs membres à opter pour une méthode agro-écologique dans leur production afin d'ainsi profiter d'une demande mondiale pour les produits biologiques :

« Parce que maintenant, nous ne travaillons plus avec les produits chimiques... Avant 1999, les prédicateurs de la religion catholique nous ont avertis de ne pas répandre [de pesticides], de ne plus travailler avec les produits chimiques... » (Vicente, Quechalukum, 2004-02-16).

Il faut noter que cette prise de position représente de prime abord une réaction au gouvernement qui a favorisé l'emploi des produits chimiques dès la mise en place de l'INMECAFÉ. Dans les années 1970, les producteurs de la région adoptèrent ce type de production. C'est par suite de leur propre expérience avec cette production que les membres de la coopérative prennent position:

« Alors, nous avons réfléchi et nous nous sommes rendu compte qu'avec les produits chimiques, nous empoisonnons la Terre Mère... Nous avons dérangé un peu la terre... Pour cela, lorsque s'est formé *Las Abejas*, et aussi *Maya Vinic*, elle [l'organisation civile] s'est arrangée pour qu'on n'utilise pas de produits chimiques, elle a dit clairement qu'il est strictement interdit de jeter du poison à la Terre Mère, parce que la [Terre] Mère est celle qui prend soin de nous, celle qui nous

donne à manger, celle qui nous donne de tout, non. Si nous molestons la Terre Mère et ainsi, comme si nous la rendons malade, non? Elle attrape davantage de maladies et ne donne pas suffisamment d'aliments. » (Alberto, Tsajaluc'um, 2004-01-15).

Bien que plusieurs autochtones affirment que la production biologique soit en harmonie avec les relations qu'ils ont avec l'environnement, il semble clair qu'il s'agit ici de l'utilisation du discours romantique des indianistes par les Amérindiens. Comme nous avons vu plus tôt, la décision de produire de manière biologique a été proposée par la Pastorale, alors que les autochtones des Hautes Terres utilisaient encore des méthodes de production modernisantes non respectueuses de l'environnement. Quoi qu'il en soit, le système de production de *Maya Vinic* représente une récupération de plusieurs éléments de la technologie agricole traditionnelle (polyculture) fusionnés à des éléments très récents, agro-écologiques. C'est ce que Hernández Castillo et Nigh (1998) nomment l'utilisation de discours dans deux principales sphères de communication⁶. D'une part, il y a une réappropriation de l'agriculture traditionnelle avec ses contenus culturels et symboliques. Pour les membres, la production de ce grain vert n'est pas seulement relative à sa vente. Les croyances et rites qui s'exercent au niveau de l'agriculture traditionnelle se répercutent dans la production du café. On fait des prières traditionnelles au début et à la fin des récoltes ainsi que des jeûnes et des prières pour se protéger du *Pucuj* (démon) et afin que la récolte soit bonne. À la récupération de la manière dont travaillaient les ancêtres, soit travailler la terre de manière naturelle, sans aucun intrant chimique, les autochtones ajoutent alors prières et invocations. Outre les prières récitées dans les champs, on note également leur incorporation au processus même de la coopérative. Par exemple, les membres vont protéger rituellement le café lorsqu'il part en camion vers l'usine de décorticage en faisant un rite ancien.

D'autre part, on remarque l'appropriation d'un discours mondial agro-écologique ainsi que d'une manière biologique de produire. Ce type de discours, de plus en plus courant depuis les années 1980, veut favoriser l'agriculture biologique en n'utilisant

⁶ La première sphère se réfère aux frontières internes et consiste à l'analyse des aspects techniques et environnementaux de l'agriculture traditionnelle des gens visés et en la réinvention de leur propre culture pour aider à la vente dans un marché compétitif. La deuxième sphère, les frontières externes, consiste en

comme outils et matières pour travailler la terre que des éléments naturels. Les premières informations sur la production biologique sont venues jusqu'à *Maya Vinic* à travers des missionnaires de la région de Bachajón. Ces derniers leur ont donné des livres sur la production biologique tout en leur faisant de petits cours. Puis, les membres de *Maya Vinic* ont décidé d'envoyer un responsable au *Colegio nacional de educación profesional técnica* (Collège national d'éducation professionnelle technique; Conalep) à San Cristóbal, afin que celui-ci puisse pousser ses connaissances et ainsi les ramener au sein de la coopérative, pour le bénéfice de tous. Avec l'appui d'organismes d'État, le responsable s'est même rendu jusqu'à Puebla afin de parfaire ses connaissances. Comme plusieurs autres coopératives au pays, *Maya Vinic* a pu fusionner les connaissances traditionnelles avec l'agro-écologie moderne et créer une « troisième science » (Document d'information de *Maya Vinic*). Ce type d'agriculture biologique se fait par des mécanismes que l'on appelle « de participation horizontale », c'est-à-dire qu'il y a une appropriation populaire des connaissances par cette méthode. Dans le cas qui nous intéresse, cette appropriation communautaire se réalise grâce à divers techniciens communautaires et municipaux, qui suivent des formations sur ce type de production et doivent ensuite les divulguer aux membres de la coopérative.

Sans nier que pour les membres de la coopérative, la protection de la Terre Mère soit primordiale, il est indéniable que ceux-ci utilisent un discours agro-écologique dans une optique de vente de leurs produits. Les accents mis sur l'harmonie avec la nature, le travail des ancêtres et la production naturelle sont utilisés pour mousser les ventes auprès des clients qui apprécient la « saveur biologique » :

« Notre objectif est de récupérer le travail que nous ont enseigné nos ancêtres, qui ne connaissent pas les produits chimiques. C'est pour cela que nous travaillons de manière biologique, que nous partageons nos expériences, nos travaux et nos produits biologiques, pour que les gens et nos clients aient une vie à saveur organique. Pour cela, *Maya Vinic* cherche le contact avec tous les gens du monde qui ont un goût pour le biologique. » (Document d'information *Maya Vinic*).

La relation à la terre, point de base de leur vie, est indéniablement très importante pour les membres de la communauté:

« Parce que sans terre, nous ne pouvons pas vivre. Et nous ne pouvons pas trouver notre argent, parce qu'il n'y a pas d'endroit où semer notre produit... » (Lucas, Xo'yep, 2004-02-04).

Donc, le lien qu'ils décrivent avec la Terre Mère est bien réel. Cependant, leur discours n'est pas que réalité, mais aussi fiction (Hernandez Castillo, 2001a : 211). C'est avec un mélange de vrai, d'exagéré et de faux que *Maya Vinic* construit son discours. De fait, comme nous l'avons vu plus haut, les autochtones mésoaméricains utilisent depuis longtemps la méthode de production d'agriculture sur brûlis, méthode qui n'est pas du tout en harmonie avec l'environnement. Au cours des dernières décennies, plusieurs d'entre eux se sont mis à utiliser les produits chimiques dans leurs cultures, produits desquels ils sont devenus dépendants.⁷ Bref, l'harmonie avec la nature sert comme stratégie aux membres de l'organisme, comme capital symbolique afin de leur permettre de percer dans le marché global. Dès leurs débuts, les discours et pratiques nés dans le mouvement paysan agro-écologique ont été construits dans un dialogue avec d'autres discours à dimension globale. En inventant une image commerciale qui répond à un marché biologique de plus en plus sélectif, la coopérative s'ouvre des portes.

Certains consommateurs des régions des Nord désirent appuyer les producteurs des régions des Sud qui travaillent la terre de manière biologique. Toutefois, ce n'est pas que la terre qui est en jeu dans ce discours, mais aussi la culture. La revalorisation ou, plutôt, l'idéalisation et la recreation d'une culture traditionnelle maya par la coopérative permettent d'aller chercher des consommateurs « conscientisés » et nostalgiques d'un passé lointain et « authentique ». Cela permet de recréer une image des relations de production pré-capitalistes qui correspond aux attentes des consommateurs des Nord qui s'attendent à des producteurs d'un monde statique préhispanique (Stephen, 2001 : 22). L'objectif est donc simple : tenter d'attirer les regards extérieurs en réinventant un lien au

⁷ Beaucoup d'autochtones non-membres de *Maya Vinic* utilisent encore des pesticides pour produire le café.

passé mythique. Ce faisant, on applique cependant pour vrai à la culture du café des techniques qui préservent davantage l'environnement, comme les engrais végétaux.

4.2.3.2 L'idéalisation d'une tradition

Au cœur du discours de la coopérative se retrouve une revalorisation de la culture maya du passé et du présent, qui est en même temps une invention syncrétique de cette culture. Les points suivants, qui proviennent tous de documents d'information de la coopérative, le démontrent bien :

- « Les Dieux Tepeu et Gucumatz, quand ils furent créés, depuis la première décennie ils étaient savants, intelligents et bien organisés. Ils savaient adorer leurs créateurs et formateurs. Ils travaillaient ensemble, étaient égaux de pensée et de cœur, se respectaient, ne se maltrahaient pas, s'aimaient beaucoup entre eux. Ils avaient leurs propres calendriers, savaient les temps de sécheresse et de pluie, prenaient soin de leurs terres pour l'agriculture; ces hommes mayas avaient leur propre gouvernement et prêtres qui étaient élus par le peuple. Pour ces services, ils se fiaient à ceux qui avaient le cœur grand, qui n'avaient pas deux femmes, qui ne savaient pas voler, ceux qui avaient le respect de la population. Nous sommes une société coopérative agricole de petits producteurs qui, motivés et inspirés par l'intelligence et la sagesse de nos dieux mayas Tepeu et Gucumatz, sommes organisés et travaillons communautairement pour commercialiser nos produits agricoles. ».
- « *Maya Vinic* est l'Homme maya tzotzil. Ce sont les ancêtres Mayas, qui ont été créés au Chiapas et Guatemala, plusieurs années avant le Christ. Alors, *Maya Vinic* nous sommes les Hommes mayas qui avons nos propres langues, calendriers scientifiques, prêtres et nous travaillons en respectant la Terre Mère: c'est-à-dire, notre travail biologique, ne dépend pas du gouvernement, parce que nous avons notre propre manière de gouverner de manière autonome et nous conservons la tradition et la culture jusqu'à maintenant. ».
- « Nous considérons que nous devons prendre soin de la santé intégrale des hommes et femmes de maïs, pour cela, notre vision est écologique et organique. ».

Deux processus principaux ont permis la réinvention d'une utopie maya dans les discours de *Maya Vinic*. En premier lieu, faisant suite au travail de la Théologie indienne depuis les années 1980 au Chiapas, la revalorisation des cultures traditionnelles autochtones a fait son chemin. Dans les discours des membres, à l'opposé de ce que j'ai retrouvé souvent ailleurs au pays, il y a une considération et un respect de leurs traditions et croyances. Ainsi, le premier extrait incorpore des éléments du *Popol Vuh* (Estarra Monroy, 2001 : 14), les dieux Tepeu et Gucumatz, et une vision idéale des paysans précolombiens qui sont associés aux dieux. Il y a en outre des contradictions dans ce

premier extrait où les dieux vénèrent leurs créateurs, tout en étant des hommes eux-mêmes. On voit donc ici une idéalisation poussée et une déformation même de leur histoire. On comprend toutefois que les membres de la coopérative veulent affirmer que leur forme d'organisation s'inspire de leurs ancêtres.

Le second extrait révèle également une revalorisation des cultures traditionnelles en opposant la société maya précolombienne et ses descendants au gouvernement actuel. Ici, le fait de conserver la culture et les traditions est clairement associé à l'autonomie de leur société. Enfin, dans le troisième extrait, on retrouve les « Hommes de maïs » du *Popol Vuh* (*Ibid.* : 87-92), associés à la « vision écologique et organique » à laquelle la coopérative adhère. Bref, dans ces trois courts textes qui font la promotion de la coopérative *Maya Vinic*, nous constatons l'importance discursive de la tradition et culture traditionnelles pour les producteurs actuels. La peur de la perte de la culture entraîne ainsi chez ces derniers des processus de récupération, de revalorisation et de modification de mythes anciens afin de bien alimenter la culture présente. Il s'agit donc de l'élaboration d'un discours autochtone moderne sur leur culture. Les dires de Javier, de Tzajalchen, témoignent de ce type de discours moderne :

“... Nous avons entendu et nous sommes déjà habitués nous-mêmes à ce qu'ils [les métis] nous nomment “Indiens”. Mais nous ne sommes pas “Indiens”, nous sommes Mayas. C'est notre racine, c'est aussi notre culture. C'est pour cela qu'ici dans la région du Chiapas, et dans quelques autres États, nous sommes *mayances*. Alors, nous avons mis ce nom à la coopérative, parce que c'est notre nom.” (Javier, Tzajalchen, 2004-04-09).

On constate ici les nuances et distinctions que la théologie et l'anthropologie ont montrées aux autochtones. Le terme *indio* (« Indien ») représentait à l'époque coloniale et représente encore actuellement un terme très péjoratif où l'autochtone occupe le plus bas échelon de la société. En utilisant plutôt les termes « Maya » et même « mayance », termes inventés par les historiens et les linguistes, Javier démontre non seulement l'apprentissage de son histoire, mais surtout, le travail continue que la Théologie maya effectue auprès des autochtones.

En deuxième lieu, au niveau mondial, de la même manière que le discours agro-écologique permet d'atteindre des marchés alternatifs, la réinvention d'un passé, souvent dépeint de manière idéaliste, aide la vente du produit. Les consommateurs nordiques, recherchant exotisme et pureté, ne veulent plus acheter un simple « produit naturel », mais aussi l'acheter de sources véritables, dans ce cas, par les « vrais porteurs de la culture maya ». La création d'un passé utopique au sein du discours de *Maya Vinic* permet ainsi d'utiliser un capital symbolique pour créer une « valeur ajoutée » à un produit déjà vendu au sein d'un marché sélectif. L'homologie entre les deux discours, le traditionnel et l'agro-écologique, permet leur assimilation par les membres. Nous verrons plus loin que c'est par la mise en place de ce discours qu'une partie de la population semble vouloir s'éloigner de la pure modernisation militante liée au discours victimisant. Le discours agro-écologique pourrait alors permettre une modernisation économique individuelle tout en réduisant l'importance de la lutte chrétienne et politique.

Enfin, un dernier facteur, relié aussi à la revalorisation culturelle, influence les consommateurs des régions des Nord et la vente des produits de la coopérative. La valorisation du travail collectif et de l'union sociale, que nous allons maintenant définir, deux éléments associés aux collectivités autochtones, dans le discours de *Maya Vinic*, mais aussi de *Las Abejas*, participe à la construction du discours identitaire amérindien.

4.2.3.3. L'« union sociale »

Dans les représentations des autochtones de *Las Abejas* et de *Maya Vinic*, la vie traditionnelle est idéalisée et recréée comme un monde utopique où l'harmonie est maîtresse de tout:

« Il y a longtemps, lorsque nous étions enfants, il y avait des anciens qui produisaient beaucoup en traitant bien la terre. Travaillant en collectif, entre 10 et 20 personnes de la communauté défrichaient rapidement un terrain. Le travail, même pénible, pouvait se réaliser, parce qu'il y avait un travail collectif. » (Document d'information *Maya Vinic*).

On compare cette situation de travail collectif avec le monde contemporain où les conflits chiapanèques, la globalisation et même les produits chimiques entraînent des problèmes sociaux, car un seul paysan, épandant de l'herbicide, remplace toute une équipe d'autrefois:

“Les produits chimiques enlèvent du travail aux personnes... Ils ne nuisent pas seulement à la nature, sinon qu'ils font en plus que les gens ne travaillent pas suffisamment et ils ne créent pas l'union sociale. » (Julio, Nuevo Yibeljoj, 2004-02-03).

Dans ce panorama, l'union *Maya Vinic* est vue comme un retour à ce passé où tous les membres étaient unis et travaillaient conjointement. Le travail collectif signifie une fuite de la misère pour tous (Manuel, Colonia Puebla, 2004-01-20) où, grâce à l'unité du peuple, beaucoup de choses peuvent être construites et entreprises (Alfredo, Tzajalchen, 2004-03-31). Il est probable que dans une région où les problèmes fonciers abondent, la formation des deux organisations ait aidé à l'harmonie sociale, probablement en danger surtout suite au soulèvement zapatiste. Entraînant une organisation intra- et inter-communautaire, où les problèmes peuvent être résolus au cours de rencontres ou par des dialogues officiels, la conscientisation au travail collectif et à l'unification a probablement fait son chemin. Quoi qu'il en soit, la survalorisation de l'« union des ancêtres » participe clairement à la construction d'un discours stratégique pour l'implantation de nouveaux imaginaires.

4.2.4. *Las Abejas* : Le gouvernement comme antithèse pour la définition de soi

L'identité *abejas* qui se développe principalement à partir de 1994 se définit en confrontation directe avec le gouvernement. D'abord anti-*priista*, elle se positionne ensuite comme contre le gouvernement, contre le maire et contre le gouverneur de l'État. Son discours victimisant a ses coupables bien identifiés et demande justice. Pour cette raison, la plupart de ceux qui ont un tel discours affirment se sentir très près des zapatistes puisque ceux-ci s'opposent également à l'État. Il faut dire que bien que dans les Hautes Terres, la division semble triple, entre zapatistes, *priistas* et *abejas*, la division politique la plus profonde oppose les zapatistes aux *priistas*. Depuis sa création, *Las*

Abejas se range plutôt du côté des zapatistes puisqu'elle se dit appuyer les objectifs du mouvement, même si les moyens choisis sont différents; *Las Abejas* ayant choisi l'option non violente.

La première étape du développement de *Maya Vinic* se situe au sein de ce discours anti-gouvernement. Naissant à la fin des années 1990, alors que plusieurs milliers de personnes sont déplacées, la coopérative se forme avec l'objectif de permettre une indépendance économique à l'organisation *Las Abejas* tout en espérant faire de nouveaux contacts solidaires à travers la vente de café. Dès les débuts du fonctionnement de la coopérative, celle-ci utilise le capital politique des martyrs et de la terre sacrée d'Acteal afin de se faire connaître et de trouver des marchés alternatifs. Au cours de la première étape d'élaboration de l'identité de *Maya Vinic* et également pendant la deuxième étape de sa formation, l'utilisation d'un discours agro-écologique et la référence au passé maya prennent une grande importance. À cette époque, la coopérative, tout comme l'organisation *Las Abejas*, se développe en opposition au gouvernement que l'organisation civile accuse d'avoir perpétré le massacre. Pour grandir, la coopérative décide alors de miser sur les « amis solidaires » nationaux et internationaux. Afin de se démarquer des autres organisations économiques, elle mise ainsi sur le tragique événement et sur leur identité maya.

Rappelons que *Las Abejas* reprochait au gouvernement du président Zedillo (1994-2000) de ne pas mettre fin au conflit en envoyant toujours plus de troupes au Chiapas tout en ne punissant pas les coupables du massacre d'Acteal. Cette critique s'est étendue ensuite au nouveau président Fox qui mit fin à la commission spéciale d'enquête sur le massacre, en attribuant la responsabilité de la tuerie aux autochtones mêmes « qui s'entretueraient pour des problèmes communautaires et religieux ». L'opposition n'existe pas seulement avec le gouvernement fédéral, mais aussi avec celui de l'État, en particulier celui du nouveau gouverneur Pablo Salazar. On considère que les maires de Chenalhó et les gouverneurs de l'État ont, depuis 1997, soit collaboré aux massacres, soit camouflé les coupables tout en encourageant les paramilitaires à poursuivre leurs intimidations. Comparativement à l'élection de Fox qui, après quelques années de règne,

semble avoir envenimé la situation, l'élection de Salazar en 2001 était prometteuse. Pour la première fois, le gouverneur n'appartenait pas au parti officiel et il était le candidat d'une vaste coalition de forces démocratiques. Or, selon la majorité des gens rencontrés, Salazar n'a pas respecté sa parole, une fois élu. Il importe de remettre sa nomination comme gouverneur de l'État en perspective. En 1992, lors du problème foncier à Tzajalchen et Tzanabolom, Pablo Salazar, alors prédicateur protestant et avocat de formation, prend part aux discussions en vue de la libération des cinq personnes emprisonnées. Il se fait donc d'abord connaître par les membres des communautés des Hautes Terres alors qu'il les appuie dans leurs démarches. Puis, lors de sa campagne politique de 2000, il visite le camp de réfugiés de Xo'yep, reconnu pour son militantisme. C'est à ce moment que Pablo Salazar prend des engagements avec les autochtones faisant partie de *Las Abejas*, engagements jamais accomplis, selon Julio :

« Au début, lors de sa campagne politique, il a promis de faire plusieurs choses, non? Nos compagnons qui y étaient se souviennent de ses paroles, de ses discours. Il disait: "Je vais travailler pour la réconciliation, mais sans impunité..." Mais sans impunité, cela veut dire que ceux qui ont commis un délit doivent payer. Mais le gouverneur ne le fait pas. Il n'appuie pas nos demandes, le désarmement des paramilitaires, non. Maintenant, ce qu'il fait est de voir à ce qu'on oublie cela, qu'on s'occupe à d'autres choses, à nos projets productifs, je ne sais pas... Au début, nous pensions que oui, nous avons mis nos espérances en lui, mais non, il nous a eus... Fox et Pablo n'ont rien fait... Avec Fox, la commission spéciale [sur le massacre d'Acteal] a disparu... » (Julio, Nuevo Yibeljoj, 2004-02-03).

Bref, Pablo Salazar, alors représentant de l'*Alianza por Chiapas*, une alliance des partis de centre et de centre-gauche, va non seulement annoncer vouloir mettre un terme aux conflits entourant le massacre d'Acteal en arrêtant les responsables, mais il va aussi promettre de démanteler les groupes paramilitaires, de rétablir la paix et d'aider économiquement les déplacés. Au niveau fédéral, Vicente Fox, pour sa part, représentait au départ un espoir pour les autochtones, puisqu'il venait mettre fin à la « dictature » du PRI qui s'éternisait depuis plus de 70 ans. Cette situation unique de changement de pouvoir redonnait alors espérance à une population jusqu'alors désillusionnée. Or, tout comme la citation précédente le démontre, ni Fox ni Pablo Salazar ne répondront aux attentes des autochtones interrogés. La déception fait rage au sein de l'opposition : les paramilitaires sont encore là et demeurent toujours armés, le cas d'Acteal a plutôt été mis au rancart, l'aide économique aux déplacés n'était pas à la hauteur des attentes, et la

commission spéciale chargée d'élucider le massacre Acteal, mise en place par le gouvernement fédéral antérieur a été reléguée aux oubliettes par la nouvelle administration. Bref, les dirigeants politiques semblent une fois encore montrer qu'ils « travaillent pour les riches et non pour les pauvres ». Les belles paroles existent en temps d'élection, mais les mises en application n'arrivent jamais.

Enfin, au niveau discursif, un autre conflit existe entre le gouvernement et les organisations *Las Abejas* et *Maya Vinic*. Nous avons exploré dans la section antérieure que deux versions s'opposent par rapport à l'explication du massacre de 1997. La version du gouvernement, qui faisait référence, dès le commencement, à des conflits intercommunautaires, en est rapidement venue à l'explication par des conflits interreligieux. Le protestantisme a l'un des taux de membership des plus élevés dans cet État du sud, soit environ à 20% de la population, et la population de *Las Abejas* étant de tradition catholique, les problèmes entre religions seraient ainsi la cause des maux de 1997 dans les Hautes Terres. Afin de s'opposer à ce discours, l'organisation civile a tôt fait de miser sur la diversité religieuse au sein de *Las Abejas* et de propager le fait qu'il n'y a pas de conflits entre les diverses religions au sein des communautés. De fait, en 1992, des cinq personnes emprisonnées injustement, deux étaient protestantes. De plus, à cette période, la traduction de la bible en tzotzil de Chenalhó était en cours et quatre personnes de traditions religieuses diverses effectuaient le travail conjointement. Ainsi, dans le contexte du Chiapas caractérisé par plusieurs conflits religieux (telles que l'exemple de Chamula), le discours *abejas* tranche avec la réalité de l'État. Ils tendent à minimiser les divergences au sein de la population autochtone et à les mettre sur le compte de la « politique de division » de l'État. Nous verrons dans la prochaine section que tout comme pour le discours victimisant, la revalorisation et création d'une culture maya, l'utilisation du passé et de discours mondialisants (agro-écologie et discours des droits humains), le discours sur l'harmonie religieuse, plutôt que de refléter une réalité, semble constituer une stratégie discursive de l'organisation civile.

4.2.5. La base commune aux deux organisations : conclusion

Douze ans après la création de *Las Abejas*, nous nous retrouvons aujourd'hui avec un discours bien construit où s'enchaînent les références aux divers peuples de la terre, aux ancêtres Mayas, à Dieu et aux martyrs d'Acteal. Par son utilisation de la mémoire collective et par son appropriation de discours alter-mondialisateurs, l'organisation *Las Abejas* affirme vouloir atteindre la paix, la justice et la dignité de ses membres. Elle dit vouloir permettre aux autochtones de se développer humainement, spirituellement et socialement. Tout comme le massacre et les martyrs d'Acteal permettent à *Las Abejas* d'utiliser politiquement un capital symbolique afin de dénoncer les injustices (entre autres l'impunité entretenue par l'État) et de revendiquer leurs droits, *Maya Vinic* utilise, sur le plan économique, les liens à la terre, l'idéalisation de la tradition et l'union sociale comme capital symbolique afin de rendre ses produits concurrentiels au sein d'un marché alternatif. *Las Abejas*, par son récit fondateur du massacre, et *Maya Vinic*, par son recours incantatoire au passé autochtone, permettent de définir une identité autochtone et ses frontières : dans les deux cas, le « nous-autochtone » cesse là où débute l'influence de l'État. L'Église, pour sa part, fait partie implicitement de ce « nous ». Ceci explique donc le malaise de mes interlocuteurs quand ils sont confrontés à des divisions internes du monde autochtone, divisions qui, dans les discours officiels, n'existent pas. Les discours de *Las Abejas* et de *Maya Vinic* visent clairement à remplacer le discours hégémonique modernisateur de l'État. En même temps, nous pouvons affirmer que *Las Abejas* et *Maya Vinic*, en lien avec la Pastorale, participent à un processus de modernisation, celui-ci étant de type militant et favorisant le développement local.

Quoi qu'il en soit, les discours identitaires amérindiens de ces deux organisations, très cohérents entre eux, font-ils l'unanimité? Si la réponse à cette question était négative, on pourrait ainsi percevoir la tentative de construction d'un autre imaginaire autochtone, cette fois-ci, non pas par l'État, mais par des acteurs militants, et ce, contre l'hégémonie étatique.

Dans l'imaginaire actuel des autochtones, les conceptions et récits traditionnels occupent une place importante. Alors qu'une partie de ces représentations peut représenter des résidus d'imaginaires millénaires retravaillés au contact de la religion catholique à travers l'histoire, la majorité de ceux-ci sont des inventions sociales et culturelles récentes qui prennent forme au sein de relations dialectiques avec divers pouvoirs, notamment les militants marxistes des années 1970 et l'Église de la Théologie de la libération. Bien que les relations de pouvoir avec l'État ont été bien analysées par divers auteurs, celles avec l'Église progressiste ont plutôt été escamotées, sauf par Legorreta Díaz. Et pourtant, ce n'est pas seulement par les rencontres et confrontations avec l'État, les anthropologues et les militants marxistes que les identités des autochtones se sont formées, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, mais aussi, et particulièrement pour le cas de *Las Abejas*, par les relations avec l'Église progressiste. Les ruptures qui se manifestent au sein des discours identitaires amérindiens des organisations *Las Abejas* et *Maya Vinic* me permettront maintenant d'examiner de plus près cette relation des organisations sociales avec l'Église progressiste.

4.3. Ruptures et transitions

Si je me limitais aux discours officiels de *Las Abejas* et de *Maya Vinic*, je pourrais affirmer que, dans l'imaginaire actuel des autochtones peuplant cette micro-région des Hautes Terres, le discours identitaire amérindien occupe une grande place. Toutefois, cet énoncé ne semble pas coïncider avec la réalité vécue par la majorité d'entre eux. Pendant les quatre mois où j'ai partagé le quotidien de beaucoup d'autochtones de cette région, il m'a semblé que les discours qu'ils tiennent, au quotidien, étaient fort différents.

C'est ce qui me permettra de remettre en question la thèse de Tavanti (2003) à l'effet que les membres de *Las Abejas* ont une « identité syncrétique de résistance ». Bien entendu, il faut tenir compte du fait que celui-ci a effectué un terrain auprès d'eux à la fin des années 1990, alors même que la moitié des membres de *Las Abejas* étaient dans des camps de déplacés. Il est fort possible qu'alors, la majorité des gens, forcés par la situation conflictuelle environnante, s'identifiaient d'abord et avant tout par leur identité

abejas et tenaient donc un discours semblable au discours officiel de l'organisation, que j'ai appelé la « modernisation militante » (section 4.2). Ce discours témoignait effectivement d'une identité syncrétique de résistance, c'est-à-dire d'autochtones ayant une identité amérindienne-catholique-mexicaine qui critiquent l'État mexicain et la globalisation à outrance. Or, la situation présente m'a semblé différer grandement.

Cette différence peut s'exprimer de maintes façons. On peut considérer, par exemple, qu'entre le terrain de Tavanti (1997-1999), l'écriture de son livre et sa parution (2003) se sont écoulés près de six ans, un temps assez long pour permettre des changements importants, surtout dans une région conflictuelle. Toutefois, il me semble que l'explication se cache ailleurs. Comme plusieurs auteurs post-colonialistes et post-modernistes travaillant dans les pays des Sud, Tavanti semble idéaliser les mouvements indianistes ou ce que Bonfil Batalla (1987) a dénommé le nouveau mouvement autochtone des années 1980. Plusieurs de ces intellectuels militants ont vu d'un œil très favorable la Théologie de la libération et son appui à la libération des autochtones. Bien entendu, lorsqu'on constate la dure réalité dans laquelle ceux-ci vivent en plus des divers acteurs externes qui leur imposent des difficultés supplémentaires (propriétaires terriens, gouvernement, multinationales, etc.), il est clair que l'Église progressiste qui s'est développée au Chiapas semblait davantage une aide qu'une entrave aux gens sur place. Toutefois, maints auteurs sous-estiment le pouvoir de celle-ci dans l'imposition d'un discours et dans la création d'une identité autochtone qu'elle désire voir apparaître dans l'imaginaire collectif amérindien.

Dans la micro-région étudiée, comme nous le verrons, c'est l'Église, ou plutôt ce secteur précis que nous dénommons la Pastorale (incluant Amyrilac), m'a semblé définir le discours autochtone officiel. Ces discours incluant des références aux martyrs et aux Mayas se présentent comme anti-hégémoniques, c'est-à-dire en rupture complète par rapport au discours indigéniste étatique. Ces discours, répétés par un large secteur de la population amérindienne tout au cours des années 1990, se mettent à perdre de leur influence au début des années 2000, laissant transparaître plus facilement les divers autres discours possibles. C'est par la croissance du rejeton né dans l'organisation en

1999, soit *Maya Vinic*, que semble s'affirmer le processus même de la perte d'influence de ce discours, perte qui traverse diverses phases de transition. Le discours identitaire amérindien semble alors servir de moins en moins de cadre d'identification pour les autochtones formant ces deux organisations sociales.

4.3.1. Première rupture : modernisation militante et modernisation individuelle

Dès la mise en place officielle de *Las Abejas* comme organisation civile en 1997 et la formation de *Maya Vinic* deux ans plus tard, la ligne directrice d'indépendance face au gouvernement est en vigueur. Plus encore, les réalités des réfugiés et du massacre entraînent une première opposition fondamentale : le gouvernement comme ennemi. L'accès à des réseaux alternatifs, un discours dénonçant un gouvernement corrompu et « dictateur », tout cela était essentiel lors du passage de l'étape de formation de *Maya Vinic*, dans les camps de réfugiés, à l'étape de commercialisation du café, de retour dans les villages. Et de fait, les tactiques ont bien fonctionné, puisqu'à peine trois ou quatre ans plus tard, cette coopérative vendait tout son café sur des marchés équitables. Du même coup, elle permettait alors un développement économique et social aux producteurs, les aidant à assurer leur survie⁸ à partir d'une organisation collective.

Pendant cette période, la situation conflictuelle diminue d'ampleur, notamment grâce au travail du nouveau gouverneur, Pablo Salazar, qui réussit de manière générale à calmer les paramilitaires et à les désarmer. En même temps, la lente amélioration des conditions économiques individuelles que permet le développement de *Maya Vinic* avec la commercialisation collective et militante du café des producteurs à travers des réseaux équitables modifie la situation. Les autochtones de la région recommencent ainsi à vivre plus ou moins normalement dès l'an 2001, travaillant leur parcelle de terre et s'affairant à la production de café. Cette dernière production leur demande toutefois davantage de travail vu les services à donner gratuitement au sein de la coopérative et l'effort supplémentaire que demande la production biologique. Quoi qu'il en soit, ce travail plus

exigeant permet aux autochtones d'améliorer la situation financière dramatique qu'ils vivent alors. Le mieux-être économique (individuel) et politique (moins de conflits) entraîne peu à peu un relâchement de la dénonciation et de la lutte politiques. De fait, comme la situation sociale s'améliore quelque peu pour la majorité des autochtones, la constante lutte contre le gouvernement n'est plus vraiment utile. Ces derniers préfèrent penser « en termes constructifs ». La lutte sociale prend donc un sens nouveau. L'affaiblissement du militantisme apparaît dans le sillage de la nouvelle relation qui se développe alors entre la coopérative et le gouvernement.

Toutes les coopératives mexicaines traversent à un moment ou un autre une étape de transition où elles doivent décider quelle sera leur position face au gouvernement, qui offre divers programmes d'aide agricole, et dont plusieurs qui concernent le café (avec COMCAFÉ⁹ par exemple). *Maya Vinic* a été confrontée à ce choix à un certain moment de son développement. Trois événements ont entraîné cette réflexion au sein des membres de la coopérative. En premier lieu, les producteurs mêmes, voyant leurs voisins producteurs « libres » (qui vendent aux *coyotes*) recevoir des appuis financiers du gouvernement, ont fait la même demande à la direction de la coopérative. En deuxième lieu, les membres de la deuxième équipe de direction et le conseiller, qui examinaient les possibilités futures de *Maya Vinic* se sont mis à étudier les divers types d'aide offerts par le gouvernement aux coopératives. Ces aides, pensaient-ils, pourraient aider la coopérative, paradoxalement, à devenir plus indépendante, soit à posséder elle-même les diverses structures nécessaires à la transformation de la matière première (patio pour sécher le café, décortiqueuse, machine à torréfier, etc.). Comme le dit clairement Agustín:

« Davantage d'appuis productifs, davantage d'appuis du gouvernement, cela est ce qui nous manque. » (Agustín, San Cristóbal, 2004-04-25).

En troisième lieu, certains membres de la coopérative, dont plusieurs étant alors dans la deuxième équipe de direction, ont commencé à critiquer le discours victimisant de *Las*

⁸ Une famille de producteurs gagne moins de 5 000 pesos (moins de 1 000 \$ canadien) par an par la vente de son café, et ceci, lorsque tout le café est vendu dans le marché équitable. Pour cette raison, nous devons encore parler de survie...

Abejas. En le répétant continuellement, les membres encouragent le retour sur une blessure devenue de moins en moins utile pour améliorer leur situation. Cette «blessure», soit le massacre, avait servi au départ à recevoir des appuis d'ONG diverses, mais désormais, elle entraînait « la stagnation et la paresse » (Alberto, Tsajaluc'um, 2004-01-15). Au lieu de se prendre en main, les autochtones « continuent de pleurer les morts » et demandent encore assistance aux ONG. Selon plusieurs personnes, cette dépendance n'est pas meilleure que celle du gouvernement. De fait, précise Alberto, les appuis du gouvernement obligent au moins les producteurs à travailler, ce que l'assistance d'ONG ne fait pas (*Ibid.*).

Ces trois facteurs entraînent que, dès l'année 2003, la nouvelle direction de *Maya Vinic* se met à travailler officiellement avec l'aide d'institutions d'État, demandant d'abord un prêt pour l'achat d'une machine à torréfier, puis une aide financière pour la construction de patios de séchage du café pour chaque producteur. Ces aides, martèlent plusieurs, sont nécessaires à la survie des producteurs. Le bien-être économique individuel doit passer avant la dénonciation politique. Grâce au processus autonome de *Maya Vinic*, cette position plus compréhensive ou moins agressive vis-à-vis du gouvernement se répandra alors au sein des membres. Toutefois, bien que le processus semblait s'inscrire naturellement dans l'histoire des deux organisations sociales de Chenalhó, la rupture avec le discours officiel de *Las Abejas* engendre alors une confrontation féroce entre *Maya Vinic* et *Las Abejas*.

4.3.2. Deuxième rupture : *Maya Vinic*, intérêts économiques ou lutte politique?

L'attitude de la nouvelle direction de *Maya Vinic* tranche clairement avec la nouvelle orientation de *Las Abejas*. De fait, la nouvelle direction de cette dernière a pris un tournant politique radical, c'est-à-dire encore plus anti-gouvernemental, depuis janvier dernier. Selon le Père Pablo, lui-même assez radical, depuis deux ou trois ans, les directions de *Las Abejas* étaient plutôt « molles » politiquement ; elles conservaient un

⁹ Suite à la destitution de l'INMECAFÉ, le gouvernement met en place COMCAFÉ, une organisation para-étatique qui reprend certaines responsabilités de l'organisation précédente.

discours critique, mais optaient pour des pratiques « non conséquentes », allant même jusqu'à entretenir des relations avec le gouvernement. Alfredo, un catéchiste autochtone de Tzajalchen, approuve les dires du Père :

« Nous devons faire attention où nous marchons parce que le gouvernement est une épine que tu trouves où que tu sois... C'est que le gouvernement aime diviser les organisations afin que nous nous chicanions entre nous... C'est ce qui se passe dans *Las Abejas*. *Las Abejas* s'est mise à négocier avec le gouvernement et là, [...] s'est perdu le fil de la politique de *Las Abejas* : où allons-nous, que s'est-il passé là? *Las Abejas* s'est tue, depuis trois ans. C'est là que pénètre l'esprit mauvais dans l'unité où nous sommes en train de faire un bon travail. » (Alfredo, Tzajalchen, 2004-03-31).

Depuis janvier 2004, la nouvelle direction a repris une tangente très politique, très dénonciatrice, très radicale. Malgré que le développement de *Maya Vinic* semble aller de soi étant donné qu'elle accepte peu à peu l'aide du gouvernement, *Las Abejas* critique désormais la collaboration de la coopérative avec le gouvernement et tente d'influencer les membres de sa direction à refaire l'unité avec elle, suivant son discours dénonciateur. Cette situation éclate au grand jour dans la préparation de la cérémonie d'Acteal du 22 avril 2004.

Le 20 avril 2004, le Père Pablo me demande d'informer la direction de *Maya Vinic*, lors de la réunion du lendemain, que la bénédiction de la nouvelle camionnette de la coopérative, prévue pour le 22 avril au matin avant la messe à Acteal, se ferait plutôt en même temps que la fête du 22, pour ainsi tenter un rapprochement entre les deux organisations qui semblent s'être distancées. À cette proposition s'ajoute tout un discours sur le fait que la coopérative a tort de s'éloigner de la ligne radicale *abejas*, discussion pendant laquelle Leonardo, conseiller de *Maya Vinic* également présent, demeure silencieux. La divergence d'opinion du Père et de Leonardo sur ce sujet est plus qu'évidente. Le premier se retrouve clairement derrière le retour au radicalisme de *Las Abejas* alors que le second penche plutôt pour la modernisation économique individuelle des paysans extrêmement pauvres, avec l'appui du gouvernement s'il le faut.

Le lendemain, après avoir exposé la demande de Pablo à la direction de *Maya Vinic*, deux réactions se manifestent. D'une part, les membres affirment qu'il n'y a pas

de problèmes entre les deux organisations et nient donc les dires du Père. D'autre part, ils refusent la proposition de Pablo, disant vouloir recevoir la bénédiction à l'entrepôt de café. La décision unanime de la direction de la coopérative force Pablo à l'accepter, mais celui-ci tente toutefois de parler de cette distanciation lors de la bénédiction, puis lors de la cérémonie du 22. Les deux groupes présents cette même journée sont bien différents. Ceux qui assistent à la bénédiction du véhicule sont davantage près de la ligne de pensée « économiste » de *Maya Vinic* qui propose d'accepter l'aide du gouvernement. De leur point de vue, la coopérative est une entité en soi, indépendante de *Las Abejas* (Leonardo, San Cristóbal, 2004-01-19). Ceux qui assistent à la fête du 22 suivent plutôt la ligne radicale. S'ils sont dans la coopérative, ils refusent l'aide du gouvernement, au risque de s'appauvrir davantage. Selon ceux-ci, *Maya Vinic* est l'enfant de *Las Abejas* et doit suivre sa ligne politique. Quelques rares personnes participent aux deux cérémonies. Les personnes présentes peuvent constater que le Père avait préparé un petit sermon au sujet de la distanciation des organisations, sermon présenté aux deux cérémonies. À l'entrepôt comme à Acteal, Pablo a misé sur le fait que la bénédiction et la cérémonie du 22 ayant lieu le même jour, cela constituait justement l'occasion pour réfléchir à la relation entre ces deux organisations et de profiter de ce moment pour tenter un rapprochement. Une première étape pour cela était selon lui de se rendre à la cérémonie après la bénédiction, pour montrer de la solidarité aux gens d'Acteal. Or, à peine quelques personnes se sont effectivement rendues à Acteal, et il s'agissait probablement déjà de convaincues de la lutte des *abejas*. Le processus de « rapprochement » du Père, qui fut perçu comme une tentative de créer une nouvelle subordination de *Maya Vinic* à *Las Abejas* et à l'Église, avait échoué.

La distanciation actuelle entre les deux organisations, autour de la question de l'orientation à prendre, est évidente de diverses manières. Alors qu'à Acteal qui est le centre politique et symbolique de *Las Abejas*, les gens ont à la bouche le discours officiel, très politisé, à Tzajalchen, les ruptures avec le discours de l'organisation éclatent au grand jour. Dans ce village où est née l'organisation civile *Las Abejas* se retrouve une famille de responsables qui en font partie depuis sa création. D'ailleurs, le président de la nouvelle génération de l'organisation civile est un membre de cette famille qui défend la

ligne plus « politique ». Toujours à Tzajalchen, les personnes qui suivent davantage la nouvelle ligne de *Maya Vinic* se font d'abord intimider, puis carrément expulser de las Abejas, si elles n'ont pas encore eu le courage de la quitter. Environ six personnes de ce village auraient jusqu'à maintenant subi ce sort. Les autorités du village ne cachent pas leur position : quiconque reçoit de l'aide du gouvernement est « paresseux et traître ». Le gouvernement tente d'acheter les gens et cela fonctionne, selon lesdites autorités, car plusieurs autochtones « pensent désormais à leur petite personne » avant le bien de tous :

« Maintenant, les gens, ceux qui sèment du café, déjà ils reçoivent des appuis [financiers], le gouvernement veut donner des appuis à tous les caféiculteurs. Mais c'est une stratégie, la politique du gouvernement... Certains luttent pour le bien du peuple et d'autres luttent pour leurs propres besoins... Certains ont reçu du ciment, pour le patio de séchage, pour sécher le café. C'est qu'ils ignorent la politique, quel est réellement le chemin de la lutte... Pour cette raison, je suis préoccupé. Javier (président de *Las Abejas*) est préoccupé. Le Père est préoccupé. FrayBa est préoccupée... Non. Ils ne peuvent pas résister à la lutte. Ils ne pensent pas à l'avenir. Que se passera-t-il plus tard? Ils pensent seulement à aujourd'hui, que le café leur est rentable, alors oui, ils doivent prendre [les appuis du gouvernement]. Non. Ce n'est pas pour aujourd'hui, sinon que c'est pour l'avenir [la lutte de *Las Abejas*]... » (Alfredo, Tzajalchen, 2004-03-31).

Pour les « politiques », la différence se situe là : certains pensent au bien commun de tous, alors que d'autres se retournent de plus en plus vers eux-mêmes, devenant individualistes. Ceux qui reçoivent des appuis du gouvernement sont automatiquement mis dans le dernier groupe.

Mes observations à Tzajalchen révèlent le développement d'un groupe de responsables autochtones en lien avec la Pastorale. Ce groupe témoigne d'une continuité avec le travail pastoral qui s'exerce dans la région depuis quelques décennies. Le discours *abejas*, revendicateur et dénonciateur, convainc encore maintes personnes « prêtes à s'oublier » (avec leur famille) au bénéfice d'une lutte plus vaste et à longue échéance.

En opposition à ce groupe s'en dessine un autre, composé des producteurs de *Maya Vinic* qui, fatigués de lutter contre le gouvernement depuis dix ans sans rien recevoir, ont opté pour la voie plus facile, celle de la négociation avec le gouvernement. Pour ces « économicistes », l'acceptation d'appuis du gouvernement n'est pas une

trahison politique, mais plutôt une solution de survie (Manuel, Colonia Puebla, 2004-03-12). Ces derniers, étant majoritairement de moins en moins convaincus de la justesse de la lutte de *Las Abejas* désirent plus que tout pouvoir bien vivre et se développer socialement. Ces derniers démontrent une plus grande individualisation et une distanciation du discours identitaire amérindien, bien que le discours *Maya Vinic* qui mise sur l'identité maya et la production agro-écologique continue d'être utilisé afin de percer le marché alternatif. Il semble toutefois y avoir une lente diminution de l'importance de ce discours identitaire dans leurs propos, comme en témoigne les discours plus individuels et moins militants de ces membres.

4.3.3. Troisième rupture : Conflits religieux, migrations et identités.

4.3.3.1. Les discours et la réalité

La diversité religieuse que l'on retrouve actuellement au Chiapas nous permet de cerner davantage les ruptures en cours. Bien que la Pastorale ait élaboré et diffusé son propre discours, qui contredit le discours du gouvernement à propos des conflits interreligieux, il est clair que les réels conflits ne pouvaient pas demeurer cachés très longtemps. Une entrevue avec le Père Pablo permet d'ailleurs de confirmer qu'il existe des problèmes entre les adhérents aux diverses religions dans les Hautes Terres : les groupes protestants se disent apolitiques, selon lui, mais « ils ne favorisent pas le développement local ». En fait, « comme ils sont liés au pouvoir politique, ces groupes peuvent recevoir beaucoup de financement, mais doivent ensuite suivre la ligne du gouvernement » (Pablo, San Cristóbal, 2004-04-20). Le discours de la Pastorale qui nie les problèmes inter-religieux est essentiellement d'ordre tactique et rhétorique : l'opposition avec le gouvernement étant première, on se doit de réagir aux dires de ce dernier et le contredire, même si, dans les faits, on admet l'existence de ces problèmes. Or, en même temps que de nombreux autochtones optent pour la modernisation économique individuelle et voient de plus en plus *Maya Vinic* comme une organisation indépendante de *Las Abejas*, plusieurs dénoncent ouvertement les conflits entre catholiques et protestants au sein des communautés. Ces affirmations reflètent

indéniablement des ruptures nouvelles avec les discours officiels de *Las Abejas* qui promulguent l'harmonie religieuse dans les villages.

Avec Colonia Puebla et Los Chorros, Tzajalchen est une des communautés des Hautes Terres qui compte la plus grande proportion de protestants et qui loge le plus de dénominations religieuses¹⁰. À côté de l'Église catholique, on trouve dans cette communauté quatre Églises protestantes, dont deux Églises presbytériennes et deux pentecôtistes. Les autochtones qui font partie de ces Églises protestantes marquent clairement une opposition au discours officiel de *Las Abejas*. Bien que plusieurs autochtones protestants étaient et sont toujours membres de cette organisation, il est clair qu'avec la lente transition amorcée depuis le retour des déplacés, ils ont de plus en plus la possibilité de se distancier de la ligne militante *abejas*. Et ils semblent être les premiers à le faire. Comme le souligne Jorge, une personne interrogée, les facteurs essentiels qui les poussent à adopter une ligne plus économiciste sont, d'une part, le désir d'accepter les appuis du gouvernement et, d'autre part, le goût d'outrepasser « les coutumes » et de viser un développement plus moderne (Jorge, Tzajalchen, 2004-03-28). Les protestants, de manière évidente, se démarquent des autres autochtones par leur désir de tourner la page sur leur passé, la religion devenant alors le tremplin. Ils incarnent clairement un discours du progrès, tranchant avec le discours identitaire amérindien qui tente de revitaliser la culture. Le changement et la continuité s'affrontent ici, entraînant une rupture entre les protestants et les catholiques, mais aussi, de plus en plus, au sein des catholiques eux-mêmes.

Dans les entrevues exercées auprès des membres de *Las Abejas* et de *Maya Vinic* à Tzajalchen, la presque totalité des personnes interrogées constate une lente perte de leur culture, soit la disparition de leurs traditions et de leurs coutumes. Et selon ces mêmes personnes, la cause est bien connue : la venue des nouvelles religions favorise l'oubli des

¹⁰ Je ne connais pas le nombre exact de protestants dans ces communautés. Une analyse très intéressante pourrait toutefois être faite des cas de Colonia Puebla et de Los Chorros. Ces deux communautés contiennent chacune plus de dix dénominations religieuses (dont l'Église catholique) tout en ayant été des centres *priistas*-paramilitaires pendant les années critiques (1997...). Une étude approfondie permettrait de prouver ou de réfuter les dires de plusieurs qui font le lien entre les groupes protestants et les paramilitaires.

traditions et des coutumes. Bien entendu, cette perte entraîne des impacts dans leur vie de tous les jours:

« On dit que dû à la multiplicité des religions, on ne respecte plus la culture comme avant... On la respecte encore à peine, la religion catholique continue de la respecter, mais les autres religions, non, mais plutôt elles se contentent de dire qu'il y a un seul Dieu et la culture est déjà perdue. Pour cette raison, ce que l'on sème ne donne plus, désormais. Parce que les prières que l'on faisait avant existaient afin de demander toutes sortes de récoltes, afin que cela produise davantage, afin que nous ayons pour consommer et vendre. » (Martín, Tzajalchen, 2004-04-11).

Ainsi, pour les catholiques qui sont dans *Las Abejas*, si la culture, et même l'agriculture, se perd, cela est dû clairement aux diverses sectes religieuses qui rejettent les rituels propitiatoires ancestraux. La critique des diverses religions apparaît clairement dans les discours des autochtones qui vivent dans des communautés ayant un haut taux d'appartenance à des Églises protestantes.

Quant aux membres bien impliqués au sein de l'organisation civile, ils semblent d'abord nier la perte de la culture, se référant à la culture maya comme à une entité en soi encore vivante telle quelle:

« Parce que nous les Mayas, nous sommes polythéistes, pas vrai? Nous croyons en plusieurs dieux, non. Mais maintenant, dans la croyance catholique, il y a seulement un Dieu. Mais nous, nous croyons aussi que Dieu peut être dans les grottes, dans les lagunes, dans les monts, dans les endroits très beaux. Nous pensons ainsi. » (Julio, Nuevo Yibeljoj, 2004-02-03).

Cet énoncé, bien caractéristique des discours officiels de l'organisation civile témoigne d'une vision essentialiste de leur culture, vision qui valorise le syncrétisme traditionnel entre croyances mayas et catholiques. La culture qu'ils veulent préserver est souvent une culture déjà grandement modifiée par l'histoire. La notion de perte progressive de la culture semble être largement répandue dans la population. Les gens interrogés approuvent donc tous que *Las Abejas* doit continuer son travail afin de revivifier cette culture. La perte de cette dernière n'est toutefois pas due du tout à l'augmentation des sectes religieuses, lorsqu'on écoute les autorités de *Las Abejas*. On note ici que le discours officiel d'opposition au discours de l'État qui explique les conflits (dont le massacre) par les oppositions interreligieuses prend le dessus. Quoi qu'il en soit, dans la

réalité quotidienne, ces conflits demeurent. Les changements apportés par les protestants transforment non seulement l'univers communautaire, mais aussi, les identités autochtones qui le composent.

En fait, le discours économiciste du progrès semble de plus en plus correspondre au changement dans le mode de vie des autochtones de la région. Entre les discours sur la culture des autochtones de *Las Abejas* et leurs pratiques, on note des écarts qui dévoilent un futur incertain de leurs traditions. Bien que la majorité entrevoit la perte des coutumes. Concernant, par exemple, l'adoption de vêtements urbains par une partie croissante de la population, plusieurs personnes interviewées réitèrent l'importance de revenir à l'habit traditionnel (Lionel, Los Chorros, 2004-01-10), mais bien peu d'entre elles le font ! Dans les faits, leur changement vestimentaire démontre une attirance vers le changement, vers un changement qui facilite leur vie (par exemple, les autochtones disent tous que les habits modernes rendent le travail dans les champs plus facile étant donné qu'ils ne se font pas piquer par les moustiques contrairement à lorsqu'ils portent leurs habits traditionnels) et qui rehausse leur estime d'eux-mêmes. L'option pour la vie urbaine, dont le changement de vêtements est le signe, et qui passe souvent par l'émigration, temporaire ou permanente, peut aider à mieux vivre, en plus de bénéficier d'un statut supérieur au niveau social. De fait, comme l'affirme Tavanti (2003), dans l'idéologie ethnique mexicaine, l'apparence et le comportement, et non la descendance, sont des indicateurs de l'identité ethnique. Un autochtone peut donc transcender son ethnicité en adoptant des comportements métis (Tavanti, 2003 : 43).

Tout comme pour la culture et sa continuité, il est intéressant de noter comment le discours officiel de *Las Abejas* impose des barèmes pour ce qui est de l'émigration. Dans la bouche de plusieurs membres, l'émigration à la ville est un critère de différenciation des autochtones *priistas* par rapport à ceux de *Las Abejas* et de *Maya Vinic* :

« Mais ceux qui ne sont pas *abejas*, ceux qui ne sont pas *Maya Vinic* [ceux qui vont chercher du travail à la ville de Mexico], ils sont *priistas*, ils sont à part. Mais de *Las Abejas* ou de *Maya Vinic*, ils ne sont pas sortis aller chercher du travail, non. » (Lionel, Los Chorros, 2004-01-10).

Pour certains des autochtones interrogés, tels que Manuel, depuis la mise en place de la coopérative, l'émigration aurait diminué, les nouvelles possibilités de développement retenant les travailleurs dans les villages (Manuel, Colonia Puebla, 2004-01-19). Toutefois, il semble encore une fois qu'il s'agit d'un discours stratégique des organisations qui tentent de retenir les membres dans la région. Dans les faits, il est clair que l'émigration ne cesse d'augmenter, Manuel étant lui-même parti du village depuis la mise en place de *Maya Vinic*. D'ailleurs, environ la moitié des hommes interrogés sont déjà partis pour travailler et la grande majorité pense le faire prochainement. L'émigration comme critère de définition de soi devient ainsi un facteur non plus pour se définir par rapport à ceux qui émigrent, mais plutôt pour se définir en tant que tel. Désormais, il faudra partir aussi en plus de posséder l'argent et les biens que rapportent les émigrés. Or, ces transformations, impliquant émigration, perte des traditions ou changement de religion, entre en contradiction avec le discours identitaire amérindien de l'organisation civile. D'autres facteurs, d'ordre politique, entraînent également une rupture avec le discours officiel, rupture qui devient de plus en plus profonde.

4.3.3.2. Conclusion

Dans cette section, nous avons constaté des contradictions entre les discours des organisations qui parlent d'harmonie religieuse, et la réalité des villages, où sévissent souvent des conflits inter-religieux. Ces contradictions s'expliquent par le fait que l'organisation civile mise fortement sur son opposition au gouvernement. *Las Abejas* critique donc les discours de ce dernier qui explique le massacre d'Acteal par les conflits inter-communautaires et interreligieux. Or, dans les faits, dans plusieurs communautés des Hautes Terres, des conflits existent entre catholiques et protestants. Ces conflits témoignent de contradictions entre les autochtones faisant des retours incantatoires au passé et ceux qui optent pour la modernité. Mon étude démontre que ce ne sont pas seulement les protestants qui critiquent les discours et pratiques de *Las Abejas*, ou qui modifient leur mode de vie, par exemple, en émigrant en ville, mais que ce sont aussi des autochtones catholiques, membres de *Maya Vinic* et/ou de *Las Abejas*, qui font ces choix

parce qu'ils sont fatigués de souffrir pour une lutte qui, à leurs yeux, n'en vaut plus la peine.

4.3.4. Quatrième rupture : Compromis politiques et abandon du radicalisme

On se rappelle que lors de sa fondation, l'organisation civile *Las Abejas*, se situait très près du mouvement zapatiste. Nous avons ensuite vu que, peu à peu, le développement même de la coopérative *Maya Vinic*, au sein de *Las Abejas*, a poussé certains de ses membres à opter pour une amélioration de leur condition individuelle et à délaisser la modernisation plus militante. Favorisée par les options de *Maya Vinic*, cette modernisation entraîne un rapprochement entre certains autochtones et le gouvernement. Du même coup, cela provoque une distanciation d'avec les zapatistes, allant même jusqu'à une forte critique de ce mouvement. J'ai entendu, par exemple :

« Si quelqu'un dit : « Je vais être zapatiste, je suis zapatiste, je vais défendre mon peuple, ma patrie. Mais on voit que ce n'est pas ainsi. Parce qu'il le dit tout simplement dans sa bouche, non dans son cœur. Seulement parce qu'il veut abuser des uns et des autres. Parce qu'il croit qu'il a suffisamment de valeur comme zapatiste. » (Alberto, Tsajaluc'um, 2004-01-15).

Les autochtones qui continuent d'appuyer les zapatistes se situent clairement dans la ligne et dans le discours officiels de *Las Abejas*. Pour les autres, on note que la rupture ne s'exerce pas tant par rapport aux individus mêmes, mais plutôt par rapport à leur orientation politique. Vicente, lorsqu'il est interrogé, dévoile cela lorsqu'il critique les zapatistes tout en commentant favorablement leur organisation économique, la coopérative *MutVitz* (Vicente, Quechalukum, 2004-02-16). On leur reconnaît donc le mérite d'avoir su mettre en place une coopérative efficace, ce qu'on ne fait pas pour les *priistas*, même s'ils ont aussi leur coopérative, *Majomut*. Au contraire, la barrière avec les *priistas*, qu'ils soient organisés politiquement ou économiquement, demeure. Il apparaît donc que la frontière entre les autochtones de *Las Abejas* et les *priistas* est beaucoup plus rigide que celle qui existe avec les zapatistes. Contrairement aux gouvernements fédéral et de l'État, avec qui on est prêt à négocier, les *priistas* demeurent entachés d'une réputation négative selon les autochtones de *Maya Vinic* et de *Las Abejas*.

Parallèlement à cette perte de popularité des zapatistes au sein du mouvement *abejas*, on note aussi la diminution du radicalisme et de la critique face au gouvernement. Quelques autochtones, parmi les plus critiques face à *Las Abejas*, sont plus compréhensifs face à la tâche ardue qui incombe à Pablo Salazar, l'actuel gouverneur de l'État. Comme l'explique très bien Agustín:

“...il y en a encore [des problèmes], parce que le gouvernement actuel ne peut pas résoudre les problèmes en deux ou trois ans. Ce sont des problèmes qui traînent depuis vingt, trente ans. Ce n'est pas si facile à résoudre. Il [Pablo Salazar] a commis quelques erreurs, mais l'important pour nous... c'est qu'il n'a pas pu ou n'a pas voulu aider les paramilitaires, ce qui est le plus terrible pour les communautés. Il n'a pas aidé, n'a pas protégé les paramilitaires et jusqu'à maintenant, on n'a rien entendu du genre qu'il aurait acheté des armes, des camions, comme les gouvernements antérieurs...” (Agustín, San Cristóbal, 2004-04-25).

Selon quelques membres, la dure critique de l'organisation civile envers l'actuel gouverneur ne tient pas compte de la tâche complexe à accomplir que lui ont laissée les gouverneurs antérieurs. Pour cette raison, son travail doit être considéré positif. Encore là, ce discours est en rupture complète avec le discours officiel de l'organisation civile qui critique féroce ce gouvernement et rappelle que le gouverneur n'a pas tenu ses promesses.

Il est assez intéressant de noter qu'autant sur le sujet des Accords de San Andrés que sur l'élection de Pablo Salazar, les critiques les plus radicales se ressemblent en majorité, quant à la non-application des Accords et quant au fait que le gouverneur se serait joué des gens. Toutefois, lorsqu'on demande aux gens de développer leurs affirmations, il semble y avoir une difficulté, plusieurs d'entre eux avouant ne pas en savoir davantage. Pourrait-on supposer que cette critique a été inculquée aux membres, sans qu'ils ne comprennent vraiment la situation?

Les ruptures que nous voyons se dessiner entre les discours officiels et les imaginaires autochtones tels que nous les percevons dans nos entrevues avec les membres de la base, nous amènent à penser que l'identité amérindienne construite et diffusée par une organisation indianiste radicale comme *Las Abejas* ne semble plus correspondre aux identités actuelles dans les Hautes Terres. Une transition semble en chemin, transition

permettant le passage vers une identité tournée de plus en plus vers le « progrès » essentiellement défini en termes économiques et individuels.

4.3.5. Conclusion. Lentes transitions : changements du sens de la lutte

Dans les pages précédentes, nous avons tenté de dégager les principales caractéristiques des discours et des imaginaires actuels dans une région des Hautes Terres du Chiapas. Au cours des années 1990, on assiste à la naissance et au développement de deux organisations sociales interreliées, toutes deux caractérisées par des discours identitaires indianistes et radicaux. Ces discours, qui participent d'un mouvement plus vaste qui se développe à partir des années 1980 un peu partout en Amérique Latine, entraînent des pratiques qui favorisent la revalorisation des moeurs et coutumes traditionnelles des autochtones s'y insérant. Toutefois, nous avons ensuite observé que des ruptures entre les divers discours (d'organisations et de personnes) décèlent de lentes transitions en cours, transitions éloignant les Amérindiens de la tendance que nous avons nommée la « modernisation militante ». En effet, des autochtones optent désormais pour une modernisation essentiellement individuelle : ils tiennent des discours modérés envers les divers niveaux de gouvernement afin d'obtenir des appuis, ils critiquent ouvertement les diverses dénominations religieuses non catholiques (qu'ils appellent *sectas*) et sont beaucoup moins solidaires avec les zapatistes. Une fissure semble s'être ouverte par rapport au discours officiel de *Las Abejas*, qui appelle toujours à la mobilisation politique des troupes contre le gouvernement, avec les zapatistes et qui prétend qu'il y a harmonie entre les diverses confessions religieuses. Dans sa croissance, *Maya Vinic* s'oriente clairement dans la direction opposée, ce qui accroît la fissure : travaillant pour le mieux-être matériel des autochtones, cette organisation a vite conclu que la dépendance des ONG ne vaut pas mieux que la dépendance du gouvernement. Bien qu'une majorité (3/5) des gens interrogés lors du terrain adhère encore à l'idéologie collectiviste militante, environ 1/5 de ceux-ci manifeste des caractéristiques de la transition vers une modernisation individuelle. Il semble que le processus soit bien enclenché et que l'hégémonie du discours identitaire amérindien issu de la Théologie indienne soit sérieusement menacée.

Or, même dans cette étape de transition, un discours identitaire autochtone est encore présent. Le cas de *Maya Vinic* nous le prouve: il y a encore l'utilisation du capital symbolique culturel (Mayas, Terre Mère, union sociale) dans les discours officiels. Toutefois, ce capital symbolique est utilisé dans la stratégie économique et non politiquement parlant. L'objectif est de vendre à un meilleur prix pour permettre une indépendance toujours plus grande des producteurs et un autodéveloppement de ceux-ci. Pour cette raison, nous parlons encore uniquement de transition, et d'une *lente* transition. Les contradictions dans les discours des membres démontrent les frontières poreuses entre les catégories identifiées. Alors qu'une personne peut sembler confirmer le discours officiel à certains moments, elle peut complètement s'y opposer à d'autres moments. Par exemple, le président de *Las Abejas* affirme qu'il a harmonie à Tzajalchen entre les divers groupes religieux. Puis, parlant de la perte de leur culture avec la disparition d'anciens dans leur village, il affirme que les sectes religieuses en sont responsables! Cette contradiction dans ses propres discours témoigne d'un écart entre la réalité et les dires officiels.

Quoi qu'il en soit, le passage de la modernisation militante à la modernisation individuelle n'est pas la fin de la transition. Avec les diverses influences d'un monde de plus en plus globalisé, l'intégration à la modernité à travers la mobilité sociale se met aussi de la partie, influant les discours et les identités en formation. Tout comme nous l'avons noté dans le chapitre précédent, l'augmentation de groupes protestants dans la région semble être en relation avec la croissance de gens « tournés vers le progrès ». On peut dire que la transition ouvre la voie à plusieurs possibilités. En premier lieu, le choix de vie urbain ou semi-urbain, où le producteur travaille en ville une partie de l'année et revient à la campagne pendant les saisons-clés afin de semer et de récolter. Cette manière de vivre semble de plus en plus acceptée. Éventuellement, l'ancien paysan demeurera en ville et soit vendra sa terre, soit la louera. Patricio, fort de ses 21 ans, semble se diriger vers cette situation (Patricio, Tzajalchen, 2004-04-05).

En deuxième lieu, bien que plusieurs autochtones penchent davantage vers la modernisation individuelle, avec *Maya Vinic*, ils demeurent toutefois encore membres de

l'organisation civile *Las Abejas*. Or, la transition matérielle complète entraîne le producteur dans des choix pratiques, et donc, son appartenance à ce groupe politique pourra lui sembler moins importante, voire contradictoire avec son orientation. Contraint à choisir, il abandonnerait plutôt *Las Abejas*. Parmi les personnes interrogées, seulement deux ont officiellement avoué être sorties de l'organisation. D'autres la critiquent et semblent ne plus trouver aucun sens en son sein. Nous avons vu cependant que c'est grâce aux contacts établis par l'Église, qui patronne *Las Abejas*, que *Maya Vinic* peut vendre son café à un prix supérieur à celui, dérisoire, qu'offre le marché libre. Qu'arriverait-il si l'écart entre la coopérative et l'organisation civile devenait tel que cet appui important cesse?

En troisième lieu, la transition peut carrément permettre le changement d'identité: non seulement la vie citadine est possible, mais également le passage au statut de *caxlán* (métis). L'autochtone, après avoir changé ses vêtements et avoir appris l'espagnol, peut se transformer en demi-*caxlán* ou même en *caxlán*. Alberto est l'exemple type, semblant lui-même ne plus savoir comment se considérer, idéalisant, puis critiquant les *caxlanes*. Selon lui, les *caxlanes* peuvent apprendre beaucoup aux autochtones parce qu'ils sont intelligents et savent bien parler (Alberto, Tsajaluc'um, 2004-01-15). Il affirme régulièrement vouloir être comme eux. Toutefois, il critique les métis l'instant d'après, stipulant l'importance que la coopérative demeure une maison d'autochtones et non de *caxlanes*. D'ailleurs, selon Alberto, les métis qui viennent travailler avec les autochtones ne considèrent souvent pas ces derniers. Pour cette raison, il est venu en ville pour apprendre des *caxlanes* et désire encore aller apprendre davantage, afin de venir se mettre au service de ses frères autochtones. Parfois fier d'être mi-*caxlán*, il est l'instant d'après honteux de ce fait. Alberto est indéniablement en changement d'identité. Cette nouvelle identité provoquée et désirée par lui-même, semble une situation parfois difficile à supporter puisqu'il ne sait lui-même plus vraiment où se situer.

Agustín, autochtone vivant et travaillant comme professeur à San Cristóbal depuis de nombreuses années, est aujourd'hui un « *medio caxlán*. » Pourtant, bien que son espagnol soit excellent et qu'il soit cultivé, tout comme Alberto, il a fait le choix

d'oeuvrer auprès de ses pairs autochtones. Il occupe actuellement un poste dans la direction de *Maya Vinic* et, lorsque cela lui est possible, il met sa voiture et son rôle de conducteur à la disposition de la coopérative. Pour Agustín, la lutte sociale importante n'est pas celle de *Las Abejas* qui ne permet pas une libération réelle des autochtones. Tout comme pour Alberto, la lutte pour Agustín se situe sur le plan de la production, puisque par leur propre autodéveloppement, les autochtones peuvent apprendre et avancer. Ces deux autochtones mi-*caxlanes* ont personnellement dépassé le stade de l'amélioration des conditions de vie paysannes individuelles et se retrouvent dans la modernisation par mobilité sociale. Tous deux sont convaincus de la justesse de leur lutte et de l'importance de se développer économiquement. Contrairement à d'autres, tels que Patricio (Tzajalchen), ils n'ont pas opté pour une modernité individualiste. Il semble évident que si Alberto et Agustín, comparativement à Patricio qui passe également la plupart de son temps à San Cristóbal, ont opté pour « lutter avec leurs frères », l'influence de *Las Abejas* et de la lutte sociale commune qui dure depuis de nombreuses années au Chiapas a joué. Patricio, plus jeune que les deux autres, semble se diriger davantage vers une identité métisse citadine. Ainsi, même en étant en transition avancée par rapport à la modernisation militante, l'identité des membres n'est jamais tranchée au couteau. Des influences diverses jouent, et on ne peut jamais vraiment prévoir quelle sera l'identité première de chaque personne.

Bien que nous ne puissions vraiment parler de ruptures totales avec les discours officiels qui circulent dans la micro-région de Chenalhó, Pantelhó et Chalchihuitán, il est clair qu'un lent processus de transition est enclenché, processus qui peut difficilement permettre le retour en arrière. La lutte sociale, amorcée de manière officielle au début des années 1990, semble passer du niveau politique, collectif, au niveau économique et individuel, pour atteindre une amélioration matérielle par mobilité sociale. Ce processus est-il caractéristique de toutes les tendances modernes actuelles? Est-ce que toute lutte tendra éventuellement à se diriger vers une individualisation plus grande de ses membres? Bien entendu, on ne peut nier les tendances globales qui influencent le monde à suivre une certaine ligne individualisante. En même temps, ces transitions témoignent aussi d'une perte de dominance d'un certain discours. Le discours identitaire amérindien

devenu dominant grâce au travail exercé par l'Église progressiste depuis plusieurs décennies se met à perdre de son influence. Et c'est par ce constat que l'on se rend compte que cette Église ne représente pas seulement un « instrument de libération » pour les autochtones, selon une vision idéalisée. Le clergé partisan de la Théologie indienne a indéniablement été un acteur qui a créé et imposé du sens, comme nous le verrons au chapitre suivant.

Chapitre 5

L'Église progressiste : productrice de sens, constructrice d'espaces et détentrice de formes de contrôle.

Comme la majorité des chercheurs travaillant parmi des autochtones mésoaméricains, j'avais déjà constaté la présence de l'Église progressiste auprès de maintes organisations amérindiennes. Certains auteurs, tel Tavanti (2003), décrivent cette institution comme un espace de développement et d'expression aux autochtones qui vivent souvent en état d'extrême pauvreté et de marginalité.

Les chercheurs qui travaillent avec des coopératives mexicaines distinguent généralement les coopératives paysannes en trois groupes. Le premier correspond à celles qui sont contrôlées par l'État et qui suivent son programme de modernisation. La deuxième tendance est « agraire radicale » et est généralement associée aux organisations marxistes (sinon dirigée par elles). C'est le cas de la *MutVitz*, liée aux zapatistes. La dernière tendance, minoritaire, peut être qualifiée d'indianiste et suit souvent la ligne des religieux progressistes. Elle met de l'avant plus explicitement l'identité autochtone. Par mon travail dans le « Commerce équitable et engagé », j'en étais venue au constat que les coopératives dites « indianistes » semblaient les seules à permettre l'atteinte d'une certaine autonomie et d'un auto-développement des autochtones.

Toutefois, comme nous avons pu le constater dans la section précédente, le cas de la micro-région donnée vient contester l'idée que l'Église progressiste serait seulement une « aide » aux autochtones. Les frictions entre les deux organisations amérindiennes, *Las Abejas* et *Maya Vinic*, et les divergences significatives entre les divers témoignages recueillis, montrent des jeux de pouvoir qui semblent se dessiner depuis déjà longtemps dans la région. Or, si le rôle de l'Église n'est pas celui de créer un espace où les autochtones peuvent se définir et lutter de manière autonome, quel est-il ? Pourrait-on dire que la Pastorale catholique, tout comme l'État modernisateur et les marxistes, tente d'imposer des imaginaires collectifs aux autochtones ? Dans ce cas, de quelle manière s'y prend-elle vraiment et dans quels objectifs ?

Dans ce dernier chapitre, je tenterai d'analyser le rôle de l'Église progressiste au sein des mouvements autochtones mexicains contemporains et l'impact que cette dernière peut avoir sur les imaginaires autochtones actuels. Je comparerai les données que j'ai recueillies à l'unique analyse similaire réalisée dans une autre région du Chiapas, Las Cañadas, précisément là où a eu lieu le soulèvement zapatiste de 1994 (Legorreta Díaz, 1998). Selon mes recherches, Legorreta Díaz est une des rares auteurs à avoir analysé de manière critique le rôle de l'Église progressiste et celui des groupes de militants de gauche au sein des mouvements autochtones. Bien que la situation dans Las Cañadas, berceau du zapatisme, soit différente de celle des Hautes Terres, les organisations qui se dessinent dans l'une comme dans l'autre sont clairement interreliées puisque la naissance de *Las Abejas* a été étroitement liée aux changements idéologiques ayant cours dans Las Cañadas.

Dans la première partie de ce chapitre, en comparant *Las Abejas* à l'EZLN, je démontrerai comment l'Église progressiste, tout comme les fonctionnaires de l'État et les militants marxistes, tente d'imposer certaines idées aux autochtones et à leurs mouvements, en fonction de leur propre construction de l'amérindianité. Pour ce faire, je devrai remonter jusqu'au Premier Congrès Autochtone de 1974, mais aussi, analyser les relations sociales ayant cours dans les communautés. Car, pour être si bien incarnées par de nombreux autochtones, les idéologies amérindianistes doivent se transmettre jusqu'au niveau de la base, soit dans les villages et les familles.

En deuxième partie, j'examinerai les deux ruptures qui se sont produites entre les coopératives et les deux organisations radicales, soit la rupture *Maya Vinic* d'avec *Las Abejas* et l'ARIC d'avec l'EZLN. En me penchant sur celles-ci, je pourrai dévoiler que par la distance prise par les deux organisations (que l'on qualifie de « modérées ») les autochtones démontrent le vouloir de mieux vivre, mais aussi, ils remettent en question l'imposition d'idéologies et d'imaginaires collectifs.

Dans la dernière partie, en m'aidant du concept d'« invention de traditions » d'Hobsbawm et Ranger (1983), j'analyserai plus longuement si l'indianité que réclame et

valorise l'Église progressiste correspond bien, au moins en partie, à la culture actuelle des autochtones ou s'il s'agit, plutôt, d'une indianité essentiellement inventée. En faisant ce parcours, je pourrai ainsi mieux situer les processus identitaires des autochtones qui font partie de nos deux organisations étudiées tout en identifiant une des provenances de certains éléments identitaires, inventés par des acteurs externes et intériorisés par des autochtones membres.

5.1. Reproductions et impositions d'idéologies

Dans une région où les relations de pouvoir sont dures et inchangées depuis des générations et où les autochtones sont demeurés exploités et oubliés, l'Église, suivant la Théologie de la libération et la Théologie indienne des années 1970-1980, a produit une critique de la situation actuelle tout en mettant enfin les Amérindiens au premier plan. De fait, avec son discours indianiste, l'Église progressiste, dans notre cas le diocèse de San Cristóbal et la Pastorale de Chenalhó, donne son appui aux identités ethniques et fait ainsi contrepoids au discours raciste du gouvernement et à l'éternelle division structurelle de la société chiapanèque.

Il convient de ne pas oublier que, depuis la Victoire de Juarez et des libéraux en 1856, les gouvernements du Mexique ont défendu une ligne officielle de laïcité, qui, après avoir confisqué l'énorme patrimoine foncier de l'Église, l'a privé de tout rôle politique et éducatif auprès des autochtones (Dans les faits, cependant, sauf pendant la persécution de Calles - 1925-1934 - une certaine tolérance a toujours existée). La situation légale de l'Église a commencé à changer en 1992, avec la reconnaissance officielle des diocèses catholiques par l'administration de Carlos Salinas, pour se modifier en profondeur avec l'arrivée au pouvoir du PAN et de Vicente Fox, qui affiche clairement son adhésion au catholicisme. Avant cette date, la distance de l'Église catholique par rapport à l'État rejoint une tendance profonde du mouvement autochtone :

« ...Les autochtones cherchaient dans les nouveaux éléments culturels que leur apportait l'Église une incorporation moins désavantageuse dans la société nationale. » (Legorreta Díaz, 1998 : 29).

Bien qu'il soit indéniable que, depuis trois décennies, l'Église ait souvent œuvré auprès des autochtones et paysans délaissés par les gouvernements en place, il importe de considérer que les discours et les pratiques de cette Église font également partie d'une stratégie de pouvoir. Legorreta Díaz est une des rares auteurs ayant analysé profondément cette relation de l'Église avec des organisations autochtones. Elle conclut que cette institution, tout comme plusieurs autres, a une tendance historique à présenter une préoccupation plus grande aux idées qu'aux « hommes concrets » (Legorreta Díaz, 1998 : 22). Les changements plus vastes qu'elle a en vue l'emportent sur les solutions aux problèmes quotidiens et concrets des autochtones.

Selon Legorreta Díaz, cette proximité entre l'Église et les mouvements autochtones n'est pas nouvelle, mais date de leur apparition, soit depuis le lendemain du Congrès autochtone du Chiapas. Tout comme les mouvements indianistes furent survalorisés par plusieurs anthropologues, le Premier congrès autochtone (*Primer Congreso Indígena*) de 1974 a également été idéalisé par la majorité d'entre eux. De fait, ce congrès n'a pas répondu aux attentes ni aux revendications des autochtones qui y participèrent. À l'époque, ni l'Église progressiste, ni les militants politiques ne s'intéressent à trouver des solutions concrètes aux demandes autochtones. Les changements plus transcendants les intéressent davantage. On leur enseigne alors qu'il faut lutter mais sans vraiment dire comment. C'est donc dès lors que la formation politique et idéologique prend une importance supérieure à la recherche de solutions au niveau du quotidien. L'objectif du diocèse de cette époque est d'ailleurs clair ; il emprunte ses mots au marxisme :

« Lutter pour la prise de pouvoir politique, et mettre fin à l'exploitation de l'Homme par l'Homme. » (cité par Legorreta Díaz, 1998 : 60).

Dans la région de Las Cañadas au Chiapas, là où se développe le mouvement zapatiste, Legorreta Díaz (1998) retrace les processus de développement et de formation de diverses organisations sociales. Selon l'auteure, certains mouvements, tels que l'EZLN, qui semblent être davantage autonomes que les organisations traditionnelles, renferment de nouvelles structures de domination. En parcourant l'histoire de la division

qui s'est opérée au sein de l'ARIC et sa confrontation avec l'EZLN, Legorreta Díaz (1998) tente d'expliquer comment la Pastorale participe alors, de manière involontaire, à la construction de l'EZLN avec les groupes maoïstes (dont *Línea Proletaria*) qu'elle invite dans la région au cours des années 1960-1970. L'idéologie propre au mouvement zapatiste, construite autant par la Pastorale que par les marxistes depuis les années 1970, sera perçue par maints auteurs et militants, à partir de 1994, comme une marque d'autonomie et d'indépendance du mouvement autochtone puisqu'il refuse toute relation avec le gouvernement et les organismes d'État. Or, cette prise de distance avec l'État n'entraîne pas nécessairement le fait que les organisations soient plus près des gens. Tel que le précise Legorreta Díaz (1998), les idéologies peuvent facilement prendre le dessus sur les vraies priorités des paysans autochtones et peuvent ainsi devenir un des principaux obstacles au mieux-vivre qu'ils désirent. Le développement économique et social des membres des organisations perd de son importance à côté de la recherche pour un changement structurel global. C'est ce que la lutte zapatiste a entraîné. Les groupes politiques maoïstes et la Pastorale avaient chacun leurs propres objectifs qui ne coïncidaient pas nécessairement avec ceux du mouvement paysan :

« ...Sa persistance [du mouvement radical] à maintenir les intérêts politiques, transcendants, du futur des autochtones et non ceux de l'immédiat, l'a amené à une évidente incapacité de les aider à faire face à leurs problèmes concrets et a créé une distance graduelle et croissante avec eux. » (Legorreta Díaz, 1998 : 24).

Alors que l'Église cherche à construire une communauté chrétienne idéale dans la Selva Lacandona, le mouvement zapatiste veut un changement complet du système, le passage au socialisme pour le pays entier, et il tient ainsi peu compte de la réalité quotidienne des autochtones composant son mouvement. Par son autoritarisme, explique Legorreta Díaz (1998), l'EZLN entraîne alors une distanciation entre les aspirations et représentations des bases sympathisantes et les discours et objectifs de la direction du mouvement, y compris les autochtones cooptés à ce niveau. En refusant de mettre au centre de sa lutte les demandes de la base, ce mouvement perd peu à peu de ses membres qui, dans le cas de Las Cañadas, gonflent de nouveau les rangs de l'ARIC pro-gouvernementale. Bref, la situation concrète changeant peu pour les autochtones membres de l'EZLN, plusieurs

d'entre eux choisiront la solution la plus facile vers la fin des années 1980 : opter pour une modernisation économique et individuelle offerte par l'ARIC.

Passant de discours théologiques contestataires dans les années 1960 à un réel saut dans la politique dans les années 1970, l'Église progressiste apparaît souvent comme un rempart aux autochtones contre les pouvoirs répressifs de l'État. Elle devient ainsi l'intermédiaire par excellence entre le monde autochtone et l'extérieur, et peut accaparer beaucoup de pouvoir. Avec sa vision manichéenne et simpliste des relations sociales, elle influence la pensée des autochtones dans ce sens. En prenant comme principal cheval de bataille la lutte contre l'État, avec lequel elle avait maille à partir depuis un siècle, l'Église progressiste développe un discours anti-gouvernemental et tente de gagner des espaces de pouvoir contre celui-ci. Toutefois, ces espaces de pouvoir qu'elle réussit à accaparer s'avèrent être de nouveaux espaces idéologiques imposés aux autochtones. En fait, même les auteurs étant plus ou moins critiques de cette Église dénoncent cette rencontre inégale entre les autochtones et la Pastorale:

- « Toutefois, cela a été une rencontre inégale [entre l'Église et les autochtones], colorée par des relations de pouvoir. » (Hernandez Castillo, 2001b: 162).
- “En même temps, on ne doit pas oublier que l'Église catholique, malgré ses apparences libératrices, détient non seulement une autorité morale, mais aussi des pouvoirs politiques et économiques. Les prêtres sont rarement « organiques » aux communautés qu'ils représentent dans les termes de Gramsci; en fait, les liens qu'ils ont avec la société plus large (social, politique et économique) sont souvent cruciaux afin d'obtenir des bénéfices clés pour leurs projets de pastorale, tel que du financement ou toutes formes d'appui de sources internes ou externes. ” (Norget, 1997 : 118).

Bien que la Pastorale dénonce le rôle souvent paternaliste de l'État à travers ses rencontres avec les autochtones dans l'histoire, cette institution joue souvent le même rôle. Le paternalisme étatique que la Pastorale critique s'est aujourd'hui transformé en un maternalisme¹ de la part de l'Église progressiste et des nombreux laïcs qui viennent

¹ Je choisis ce terme pour faire le pendant au terme « paternalisme », soit le fait de diriger, formellement ou non, un groupe de personnes ou un mouvement selon l'idéologie de la « mère » ou du « père ». Leonardo aimait bien caractériser la Pastorale de Chenalhó comme *la Madre Iglesia* (la mère Église) (Leonardo, San Cristóbal, 2004-01-19).

collaborer dans les organisations non gouvernementales. Mes observations de terrain concordent avec ce que dit Viquiera :

« Les « étrangers » diffusent une vision du monde et leurs idées non exemptes de contradictions. Comme animateurs des Organisations non gouvernementales (ONG), ils jouent un rôle important dans les organisations indépendantes et dans la vie politique régionale, et parfois, ils propagent un discours indianiste au sujet des us et coutumes. Mais en même temps, ils développent des attitudes paternalistes, maintiennent les autochtones en marge du contrôle des ressources financières qui arrivent de l'étranger et dérangent profondément les modes de vie et de pensée des communautés autochtones en promouvant l'égalité entre hommes et femmes, les valeurs politiques de gauche ou de la Théologie de la libération... » (Viquiera, 2004 : 44-45).

Ce qui, on s'en doute, est loin de favoriser l'auto-développement des autochtones, tel que revendiqué par cette même Pastorale.

Si je compare avec les dires de Legorreta Díaz (1998), il est clair que la situation organisationnelle dans Las Cañadas semble très similaire à la dynamique que nous avons constatée dans les Hautes Terres du Chiapas. On pourrait faire un parallèle assez étroit entre le cas EZLN et *Las Abejas* en ce qui concerne l'organisation (politique, de droits humains, etc.), leur développement (les deux sont mises en place par l'Église au départ – avec un rôle déterminant pour les militants maoïstes, dans le cas de l'EZLN) et les discours idéologiques (radicaux, marxistes, indianistes) qui les alimentent. Tout comme le mouvement zapatiste, l'organisation civile des Hautes Terres, *Las Abejas*, voit comme primordiale sa frontière avec le gouvernement, se considérant alors comme une organisation indépendante par sa distance d'avec les organismes d'État. La loyauté de l'organisation *Las Abejas* à l'idéologie plus qu'aux gens de la base ne fait pas de doute lorsqu'on constate les discours des dirigeants de cette organisation et le fait que ceux-ci soient vraiment prêts à faire des sacrifices importants afin de respecter les idéologies politiques.²

² L'actuel président de *Las Abejas* racontait que, suite au massacre d'Acteal, celui-ci a dû faire le dur choix de sortir de la coopérative pro-gouvernementale *Majomut* afin d'être conséquent avec l'idéologie du groupe politique et, donc, « de ne pas travailler avec des paramilitaires ». Ce choix a entraîné pour sa famille et lui de grandes souffrances et un retour à l'extrême pauvreté puisque tous les efforts mis dans la coopérative *Majomut* devaient désormais recommencer avec la mise en place de la coopérative de *Las Abejas* (Javier, Tzajalchen, 2004-04-09).

Le maternalisme de l'Église est également un point commun entre Chenalhó et Las Cañadas, bien que dans cette dernière région, le pouvoir dans l'organisation sera finalement conquis par les militants marxistes. Selon Leonardo, le conseiller de *Maya Vinic*, cette relation de dépendance de *Las Abejas* avec la Pastorale est loin de permettre un auto-développement des autochtones. De fait, cette relation ne fait que remplacer l'ancienne dépendance avec l'État : la Mère Église a pris la place du Père État. Les protagonistes des relations de pouvoir se modifient, mais les jeux de pouvoir demeurent.

5.2. « Nostalgie impérialiste » et dirigeants communautaires

Afin de perpétuer les idéologies au sein des mouvements indianistes, la Pastorale et les dirigeants politiques ont formé une élite autochtone ce qui s'est traduit par une nouvelle structure de pouvoir au sein des communautés autochtones. Ces nouveaux dirigeants modernes sont désormais ceux qui voient à ce que l'idéologie soit respectée. De nombreux chercheurs, militants et intellectuels, tels Norget (1997, 2001) ou Nigh (1997), affirment pourtant le caractère « indépendant » des mouvements dirigés par des autochtones. L'effet « exclusion de *caxlanes* » de l'organisation semble un point supplémentaire avec les non-relations avec le gouvernement pour les déclarer indépendantes. De fait, cette recreation mythique d'une société contrôlée par des autochtones authentiques est le fait de l'Église progressiste. Et cela se réalise en toute bonne foi. Les religieux ont appris la complicité de l'Église dans les horreurs de la conquête en suivant des cours d'histoire sociale et d'anthropologie dans les années 1970. Ils ont développé le sentiment que l'injustice venait des *caxlanes*. C'est pour effacer ce mal qu'ils veulent revivifier les mythes ethniques-millénaristes. L'Église progressiste devient désormais l'institution de production et de reproduction de cette idéologie. Rosaldo (1989) utilise le terme « nostalgie impérialiste » afin d'identifier l'attitude de certaines institutions ou personnes qui pleurent la mort de ce qu'ils ont eux-mêmes transformé:

« La "nostalgie impérialiste" se résout autour d'un paradoxe: une personne en tue une autre, et ensuite, elle pleure la victime. » (Rosaldo, 1989: 69).

Selon celui-ci, cette attitude camoufle régulièrement la domination de ceux qui pleurent par rapport aux victimes:

« Pleurer la disparition des sociétés traditionnelles et la “nostalgie impérialiste”... permettent d'utiliser un masque d'innocence pour camoufler leur participation dans le processus de domination. » (*Ibid.*: 86).

Je crois qu'on peut, sans abus de langage, utiliser le terme afin de décrire l'attitude de l'Église progressiste au Chiapas. En se rangeant auprès des plus pauvres, en misant sur un discours identitaire autochtone qui valorise une ethnicité millénaire, tout en critiquant fermement le métissage et les *caxlanes*, l'Église progressiste fait usage d'un discours nostalgique de l'autochtone d'antan:

« ...l'idée de l' « Indien »... a commencé à se modifier non pas par la nécessité de le combattre, de le soumettre ou de l'évangéliser, sinon pour l'intérêt de revaloriser son passé. » (Montemayor, 2000 : 57).

Selon Montemayor (2000), cette valorisation d'une indianité mythique (réinventée) débute dès le 18^e siècle : les gens au pouvoir applaudissent la figure abstraite de l'autochtone du passé tout en ayant honte de celui d'aujourd'hui. Or, comme le précise Rosaldo, ce discours nostalgique religieux des années 1970-1980 recouvre une volonté de domination : grâce à ce discours identitaire amérindien qui semble revaloriser les autochtones, l'Église peut faire un rapprochement avec ces derniers et reprendre du pouvoir sur ceux-ci. Pourquoi vouloir reprendre ce pouvoir, à ce moment précis ? Parce que l'Église doit combattre son ennemi principal dans le milieu rural : les sectes protestantes (Norget, 1997 : 114). En militant pour les droits et cultures des autochtones, la Pastorale peut se rapprocher de ceux-ci et faire ainsi perdre du terrain à ces « sectes » ou du moins, freiner leur avance. L'incorporation de revendications sociales autochtones aux discours de la Théologie de la libération, dans les années 1960, avait permis également de rivaliser avec les organisations de gauche qui travaillaient alors à organiser les paysans amérindiens. Cette rivalité n'exclut toutefois pas des alliances tactiques entre les deux secteurs, comme au Chiapas entre les maoïstes et l'Église dans les années 1970. Ces deux acteurs externes vont contribuer à développer l'idéologie propre au mouvement

autochtone de la Selva Lacandona tout au cours des années 1960-1980. Puis, lors de la rupture, en 1988, entre les militants de gauche et l'Église provoquée par le choix de la lutte armée (naissance de l'EZLN), l'évêque Ruiz tentera de nouveau de mettre en place une société autochtone idéale, mais cette fois, dans les Hautes Terres. *Las Abejas* est le fruit de cette deuxième initiative.

En misant sur l'exclusion des *caxlanes* des organisations autochtones³, la Pastorale et les groupes politiques entretiennent un discours indianiste et semblent favoriser l'« auto-développement » des autochtones. Or, en premier lieu, l'exclusion ne vise pas tous les *caxlanes*, puisque les membres du clergé et les laïcs qui travaillent avec eux demeurent très présents dans les organisations. En second lieu, cet auto-développement nécessite la formation de responsables autochtones qui représentent la Pastorale (ou les groupes politiques) dans les communautés et qui suivent la ligne indianiste de celle-ci. Ces Amérindiens remplacent alors les dirigeants métis et autochtones traditionnels liés au PRI et ils élaborent les discours les plus près de la ligne officielle de l'Église:

« Sous sa protection [de l'Église] se forme une nouvelle élite paysanne-autochtone qui, malgré le service offert à la population, génère des problèmes en introduisant des sources de légitimité et de pouvoir qui soumettent les intérêts de la majorité aux intérêts de quelques dirigeants. La position privilégiée réservée aux catéchistes et pré-diacres dans les communautés, leur monopole de médiation avec le monde externe, [tout cela] favorisent la formation de nouveaux caciques. » (Legorreta Díaz, 1998 : 30).

Cette formation d'élites communautaires autochtones est bien facile puisqu'à partir de l'arrivée de Ruiz au début des années 1960, le diocèse développe une structure de catéchistes, *thuneles* (candidats au diaconat)⁴ et de prêtres résidants dans les

³ Il est intéressant de noter que les auteurs militants qui étudient les mouvements autochtones et discutent de l'indépendance de ces derniers ne se considèrent jamais comme des métis prenant part aux mouvements. L'exclusion des métis des organisations fait donc « spontanément » abstraction des chercheurs, militants et religieux, selon leurs dires. Les métis critiqués sont plutôt ceux étant en lien avec le PRI ou l'INI.

⁴ Ce sont les représentants autochtones responsables de la doctrine et du culte catholique au sein des communautés.

communautés. Ceux-ci constituent dès lors un appareil idéologique de grande influence dans les villages.

Sans nier que la Théologie de la libération et la Théologie indienne ont beaucoup aidé à l'organisation des autochtones de la région, il est également clair que, suite à l'action de l'Église, débute un processus politico-religieux de différenciation sociale à l'intérieur des communautés autochtones (Legorreta Díaz, 1998 : 43). Même Norget, qui défend l'Église progressiste comme apportant une aide considérable pour le développement des autochtones du Sud mexicain, fait référence au lien entre le religieux et le politique dans les communautés :

« Comme la Théologie de la libération lie étroitement le religieux et le social, dans certaines régions, les catéchistes laïcs agissent parfois en tant que « leaders » politiques dans leurs communautés. » (Norget, 2001 : 37).

Toutefois, bien que Norget dénonce les dangers possibles d'un paternalisme de l'Église, elle continue de croire que cette Église progressiste représente une force significative de la défense de la culture autochtone. Elle sous-estime le pouvoir qui est acquis par les religieux liés à la Pastorale, et par les autochtones tenant des rôles au sein de celle-ci, de définir eux-mêmes la culture qu'ils défendront ensuite.

Le rôle de la Pastorale dans la formation de dirigeants autochtones qui permettent la reproduction de l'idéologie catholique « libérationniste » et indianiste dans les communautés est très clair dans la micro-région d'étude. Cependant, alors qu'au niveau du mouvement zapatiste, Legorreta Díaz (1998) précise que les nouveaux dirigeants sont de jeunes autochtones qui prennent la place des anciens responsables traditionnels, au niveau de *Las Abejas*, les nouveaux responsables demeurent les autorités traditionnelles. Il faut préciser que, dans le cas du mouvement zapatiste, le travail des groupes politiques maoïstes liés à la Pastorale a modifié toute la dynamique : l'idéologie du mouvement sera ensuite beaucoup plus près de celle des groupes politiques que de la

Pastorale, qui sortira finalement du mouvement (ou en sera exclue) à la fin des années 1980 pour s'occuper principalement du mouvement *Slop* et de *Las Abejas*. Dans Chenalhó, c'est à travers les autorités religieuses et la hiérarchie civile-religieuse traditionnelle que la Pastorale réussit à maintenir le contrôle : les catéchistes et les *thuneles* demeurent les agents centraux de la Pastorale dans les communautés, permettant la reproduction des pratiques verticales de la structure de l'Église. Dans le cas de *Las Abejas*, une famille particulière se distingue du lot et occupe une place privilégiée auprès de la Pastorale. Cette famille, présente depuis les débuts de l'organisation civile, a un poids considérable dans les décisions qui se prennent dans les communautés. Ses membres, presque tous résidents de Tzajalchen et occupant majoritairement des postes dans la Pastorale, constituent les « dirigeants » de l'organisation civile. Cumul de responsabilités qui provoque le mécontentement. Or, tout comme Legorreta Díaz (1998) explique que l'EZLN commence à se faire critiquer par des membres qui sortent finalement de l'organisation pour se joindre à l'ARIC pro-gouvernementale, des membres de *Las Abejas* se mettent à critiquer l'organisation et certains vont même jusqu'à l'abandonner. Cette « sortie » de l'organisation se fait dans les Hautes Terres précisément grâce à la coopérative *Maya Vinic* qui entame son propre cheminement de distanciation de l'organisation civile.

5.3. Relations avec l'État et perte de membres

Legorreta Díaz (1998) explique que dans la région de *Las Cañadas*, la division au sein de l'ARIC à partir de 1988 s'exerce par une critique du mouvement zapatiste qui se prépare et par un rapprochement avec le gouvernement. L'opinion qui prévaut majoritairement au sein de l'ARIC *Unión de uniones*, est que le développement des communautés doit passer par une pacification de la région et par la recherche de solutions politiques au conflit. Pour cette raison, le dialogue avec le gouvernement est nécessaire. Une division s'opère alors avec l'ARIC *independiente*⁵, au début des années 1990, qui demeure alliée à la Pastorale et suit son idéologie de refus de collaboration avec l'État et

⁵ Cette division de l'ARIC se forme alors à partir de l'organisation *Slop*. Rappelons que *Slop*, de courte durée, était une organisation autochtone mise en place par l'Église de gauche.

de lutte armée. Ce groupe deviendra l'EZLN. Dans la région, les membres de l'EZLN qui sont insatisfaits et veulent mettre de l'avant le réel développement des communautés grâce à l'aide gouvernementale aboutissent tôt ou tard au sein de l'ARIC *Unión de uniones*. Cette dernière pense en termes de dialogue politique et en vient un peu plus tard à former le *Consejo estatal de organizaciones independientes y campesinas* (Conseil étatique d'organisations indépendantes et paysannes ; CEOIC) avec d'autres organisations se disant indépendantes.

Dans la municipalité de Chenalhó, tel que nous l'avons vu dans la section précédente, bien que la sortie des membres de l'organisation civile *Las Abejas* ne se fasse pas aussi radicalement que la sortie de l'EZLN (qui constitue une organisation politico-militaire), la critique de cette organisation fait son chemin peu à peu. La transition de *Maya Vinic* qui, comme organisation, prend ses distances du discours officiel radical de *Las Abejas* et entreprend de dialoguer avec le gouvernement (pour des appuis à la production), permet une porte de sortie à plusieurs *abejas* de moins en moins convaincus que le développement socio-économique doit passer par la lutte politique. Or, contrairement à l'ARIC qui est une entité extérieure et opposée à l'EZLN, *Maya Vinic* demeure le rejeton de *Las Abejas*. Cette distanciation de la coopérative de l'organisation-mère entraîne alors un intense labeur des responsables de *Las Abejas* qui tentent de ramener *Maya Vinic* dans leur giron. Des événements comme celui du 22 avril 2004 et les conflits qui éclatent dans la communauté de Tzajalchen, racontés dans la section précédente, permettent de le constater. Les dirigeants autochtones et la Pastorale tentent de ramener leurs troupes.

L'Église progressiste de Chenalhó, tout comme dans Las Cañadas, déçoit la population, car ses discours sont remplis de promesses qui servent à atteindre des objectifs stratégiques, mais dont la réalisation tarde indéfiniment. La même chose se produit plus tard avec l'EZLN. Depuis la mise en place de *Las Abejas*, contrairement aux promesses faites, bien peu de comités de travail se sont grandement développés, leurs fonctions étant remplies par la Pastorale, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

De fait, la coopérative demeure l'aire de travail ayant pris le plus d'ampleur et, pourtant, celle-ci se distancie de plus en plus de l'ensemble.

Le contrôle idéologique de la Pastorale, à travers *Las Abejas*, n'est pas absolu ni immuable. La preuve se vit actuellement : les autochtones qui ne s'identifient plus à ce discours, prennent désormais d'autres avenues, et élaborent de nouveaux discours et pratiques qui tranchent avec ceux imposés. Du même coup, les traditions indiennes valorisées par la Pastorale et l'identité autochtone utilisée dans ses discours apparaissent de plus en plus comme des inventions stratégiques gardant très peu de rapport avec la réalité quotidienne.

5.4. L'invention d'une tradition

Le rôle du clergé progressiste dans sa participation à la construction d'une identité indienne moderne au Chiapas est un fait non discutable. Depuis les années 1970-1980, la Pastorale devient une « Pastorale autochtone » qui tente de revivifier la culture traditionnelle tout en faisant sa promotion publique. Reposant souvent sur la thèse du « Mexique profond »⁶ de Bonfil Batalla (1987), le discours indianiste considère les cultures autochtones comme authentiques, c'est-à-dire ayant subi peu de transformations profondes malgré cinq siècles de colonisation européenne. Or, dans les faits, on assiste à un nouvel indigénisme où les agents de l'Église progressiste, en utilisant l'indianité, font souvent preuve de dogmatisme, d'intolérance et tentent d'imposer leurs projets avec leurs propres notions de cette indianité. L'indianisme de l'Église devient ainsi une nouvelle stratégie politique pour accéder au pouvoir sur le plan national et un nouvel instrument de domination sur le plan local (Castellanos, 1988 : 16) :

« ...le diocèse... a maintenu l'exaltation de l'ethnicité, qui s'est constituée en un des principaux discours pour définir et alimenter sa relation de pouvoir avec les communautés autochtones... L'indianisme dans le discours de l'Église et des dirigeants religieux autochtones était dans les

⁶ Le « Mexique profond » de Bonfil Batalla fait référence à la culture profonde, essentiellement autochtone encore présente, selon lui, dans l'ensemble du peuple mexicain. L'auteur le contraste avec le « Mexique imaginaire » qui fait plutôt référence au Mexique créé par l'État en suivant des modèles exogènes, essentiellement européens et nord-américains, y compris ses discours indigénistes.

faits une source idéologique qui réalimentait le pouvoir d'une élite paysanne sur la population des communautés. » (Legorreta Díaz, 1998 : 183-184).

Face à ces volontés d'hégémonie idéologique et politique, des luttes de pouvoir prennent forme. L'opposition de l'EZLN contre l'ARIC *Unión de uniones* et les frictions entre *Las Abejas* et *Maya Vinic* nous le démontrent. Ces luttes prouvent que les revendications et identités des autochtones sont souvent canalisées dans le sens d'une idéologie créée par des acteurs externes. Ces canalisations provoquent, on s'en doute, des réactions des autochtones qui refusent de suivre les lignes tracées.

Or, l'indianité, en plus d'être une source de pouvoir pour l'Église et les divers mouvements indianistes, présente toutes les caractéristiques d'une tradition (ré)inventée, dont la relation avec ce que fut réellement la culture maya est d'ordre métaphorique. Le processus de valorisation de l'identité amérindienne depuis les années 1970 semble correspondre tout à fait avec ce qu'Hobsbawm et Ranger (1983) appellent « l'invention d'une tradition ». Ces deux auteurs affirment que des traditions culturelles ou nationales qui apparaissent ou se définissent comme anciennes sont souvent d'origine très récente : elles sont en fait inventées par des acteurs sociaux. Beaucoup de traditions inventées seraient selon ces derniers créées par des groupes détenant le pouvoir d'État, voire par des administrations coloniales afin de justifier leur pouvoir et dominer idéologiquement (Hobsbawm, 1983 : 4). Ces pouvoirs politiques utilisent alors l'histoire pour légitimer leurs actions et pour créer la cohésion du groupe cible. Dans le cas mexicain, l'État post-révolutionnaire a repris à son compte la distinction entre les glorieux ancêtres autochtones, fondateurs de l'identité nationale, et les Amérindiens d'aujourd'hui, anachroniques, qu'il faut assimiler au plus tôt (Beaucage, 1995).

Pour sa part, la Pastorale autochtone que l'on retrouve dans les Hautes Terres, tout comme, de manière plus générale, l'Église progressiste du Chiapas, dans sa quête pour un rôle social accru, crée une identité autochtone au cours des années 1970-1980 à partir de la réalité culturelle autochtone bien sûr, mais aussi en utilisant ses connaissances de l'histoire. Alors que cette Église annonce le « réveil indien dans les Amériques », il serait plus juste de dire qu'elle tente de canaliser les luttes amérindiennes ayant cours

dans un sens bien particulier, à travers la création d'une identité autochtone. Ce qu'elle dénomme comme des « traditions millénaires » sont de fait des inventions modernes façonnées à partir des modèles anciens, selon un processus de « sélection, écriture, représentation et diffusion populaire ». Comme le note Hobsbawm:

« L'élément de l'invention est particulièrement clair ici, alors que l'histoire qui se met à faire partie de la connaissance ou de l'idéologie de la nation, de l'État ou d'un mouvement, n'a pas été préservée dans la mémoire populaire, mais a été sélectionnée, écrite, photographiée, popularisée et institutionnalisée par ceux qui en ont la fonction. » (Hobsbawm et Ranger, 1983 : 13)

Cette invention de l'identité amérindienne n'a pas été que l'élaboration de l'Église progressiste. Comme le rappelle Dauzier (1992), les intellectuels-militants indianistes ont été les premiers à écrire sur ce « réveil indien » et à l'idéaliser. Selon celle-ci, Bonfil Batalla, le grand protagoniste qui a propagé l'idée de ce réveil en écrivant son *México Profundo, una civilización negada* (1987), aurait exagérément tenté de trouver des autochtones, et de l'autochtonéité, partout où antérieurement se trouvaient des métis. Avec Bonfil Batalla, dit l'auteure, un populisme indianiste enthousiaste prend racine, répondant du même coup à une exclusion de tout ce qui n'est pas indien : « Nous sommes tous « Indiens » », s'exclamait-il alors (Dauzier, 1992 : 150). Bonfil Batalla, comme maints auteurs, illustre ce que l'on pourrait appeler une « nostalgie pré-impérialiste » : il revendique un « Indien »-origine qui serait aussi un « Indien »-permanence en critiquant l'occidentalisation et tout ce qui s'associe au métis. Or, dit Dauzier:

« Dans cette fin des espérances, la perspective de chercher la solution où se trouvait, disait-on, l'obstacle, le problème, les « boulets du développement », la perspective d'un retournement radical, est intellectuellement tentante et moralement satisfaisante. » (Dauzier, 1992 : 151).

La réindianisation offre ainsi une visée politique cohérente, autant aux intellectuels qu'aux religieux. Mais cette recreation de l'indianité se garde encore une fois de proposer des solutions d'intervention sur la situation que vivent les autochtones. De fait, cette marée de réindianisation, en plus de masquer les véritables adversaires et alliés (les métis par exemple qui peuvent souvent être dans la même situation que les autochtones), camoufle la crainte du changement individuel et de la multiple appartenance. Pour les

indianistes convaincus, la libération des autochtones passe par cette première étape d'affirmation identitaire collective et, souvent, ne dépasse pas cette étape.

Cette invention d'une tradition autochtone démontre le pouvoir que prennent souvent ceux que Mato a dénommé les *cultural brokers* ou « médiateurs culturels ». Par « médiateurs culturels », terme bien connu en anthropologie, Mato (1997) fait référence aux individus ayant une fonction de communication entre les cultures locales ou les communautés et les structures régionales ou nationales, soit, dans le cas qui nous intéresse, les catéchistes engagés, les militants politiques, les fonctionnaires de l'État, etc., ceux-ci aidant à la mise en place des organisations. Pour bien des auteurs (Nigh, 1997), ces médiateurs ont seulement un rôle instrumental, servant à relier les mouvements, qui prennent forme dans la population même, à d'autres mouvements plus vastes. De fait, en réponse aux pouvoirs de l'État mexicain qui ont, à travers l'histoire, souvent peu considéré les autochtones et leurs besoins, l'Église progressiste s'est révélée être le pont entre les mouvements autochtones et les aides externes, telles que les ONG diverses, nationales et internationales. La période 1997-2001 traversée par nos deux organisations étudiées, *Las Abejas* et *Maya Vinic*, témoignent du rôle de communicateurs des ecclésiastiques de Chenalhó pour la recherche d'appuis aux organisations.

Or, il semble que ces auteurs ont vraisemblablement sous-estimé le rôle de ces « médiateurs » qui se retrouvent souvent en position de dirigeant ou d'influence (du moins idéologique) des mouvements autochtones. En effet, une partie des mouvements autochtones semble avoir été canalisée par l'Église progressiste dans le sens de ses propres intérêts institutionnels. Comme nous avons tenté de le démontrer au cours de ce mémoire, l'Église progressiste semble exercer, pour le cas qui nous intéresse, une influence considérable au sein des mouvements autochtones et dans la construction d'une indianité. La persistance, voire la renaissance d'une culture autochtone authentique millénaire, décrite par des religieux ou des intellectuels, se doit donc d'être réfutée. Il s'agit plutôt de l'invention d'une tradition autochtone par l'Église progressiste, à partir d'éléments choisis dans la culture traditionnelle et souvent considérablement modifiés :

cette stratégie politique lui permet indéniablement d'acquiescer une position privilégiée auprès des autochtones et dans les mouvements amérindiens.

Enfin, et comme nous avons pu le constater antérieurement, cette canalisation d'une partie du mouvement autochtone par l'Église ne fait pas consensus. Alors que, dans la région de Las Cañadas, une bonne moitié des autochtones semble diverger de la ligne tracée par les discours indianistes-révolutionnaires de l'EZLN pour se rallier à la ligne, matériellement plus intéressante, de dialogue avec l'État, dans la région de Chenalhó, la majorité semble encore suivre le chemin recommandé par la Pastorale. Toutefois, les raisons de divergence ressemblent à celles ayant lieu dans la première région :

« La réaction propre de la majorité de la population a été son désir de dépasser ses douloureuses conditions de vie, son aspiration à vivre mieux et la recherche d'une intégration dans de meilleurs termes avec la société, plus que de résister à celle-ci. » (Legorreta Díaz, 1998 : 22).

Les gens cherchent donc de plus en plus les moyens de mieux vivre plutôt que l'atteinte d'un idéal autochtone et communautaire pourtant toujours exprimé au sein des discours des organisations, idéal qui exige une suite de renoncements qui ne semblent pas devoir prendre fin. Dans cette optique, bien qu'on ne puisse contester que les identités se forment et se réinventent dans des champs de relations où les sujets sociaux occupent toujours une position subordonnée, il importe toutefois d'envisager ces relations comme des rencontres entre les sujets et les institutions. Ainsi, les sujets ne sont pas des êtres passifs dans ce processus, mais bien des acteurs qui, reproduisant parfois aveuglément l'idéologie en cours, participent aussi à sa transformation, partielle ou totale. C'est cette situation qui explose au grand jour lors des luttes entre l'EZLN et l'ARIC et tout autant lors des frictions entre *Las Abejas* et *Maya Vinic*. Dans Chenalhó, les autochtones bénéficient de l'espace offert par l'Église pour mettre en place leur coopérative et ensuite, ils s'en distancient et se rapprochent de l'État. Ils utilisent toutefois le discours de cette Église dans leurs propres intérêts : le discours victimisant et les liens avec leur passé et la terre servent à vendre leurs produits dans un marché compétitif. Bref, il semble que les

autochtones de *Maya Vinic* participent, en partie, à la subversion des discours dominants de l'Église, cette fois, pour leurs propres bénéfices individuels.

5.5. Conclusion

Depuis les années 1970, l'Église progressiste du Chiapas, comme ailleurs au pays et dans le monde, semble se dessiner comme l'intermédiaire culturel par excellence des mouvements autochtones qui suivent une ligne indianiste. En effet, cette dernière permet la canalisation de leurs luttes et la diffusion de leurs revendications au niveau national, mais aussi international. Par ses contacts étendus, l'Église peut aider les mouvements à s'insérer dans des réseaux mondiaux, qu'ils soient de tendances politiques ou économiques. Sa valorisation et sa promulgation de discours ethniques permettent alors de voir cette institution comme créatrice d'espaces de changements (Escobar, 1995 : 217) pour les autochtones qui sont depuis longtemps marginalisés. Or, cette vision du rôle de l'Église progressiste est plutôt réductrice de l'ampleur de son influence idéologique.

Comme nous avons pu le constater en comparant les cas de Las Cañadas et des Hautes Terres, les militants marxistes, d'une part, et le clergé de la Théologie de la libération, d'autre part, ne semblent pas être seulement des « aides » dans les luttes des autochtones. Dans Chenalhó, profitant du « réveil indien » qui a eu lieu (et qui a été partiellement provoqué par elle-même), l'Église progressiste redéfinit les aspirations autochtones exprimées et les canalise dans le sens de ses propres intérêts institutionnels. Les raisons principales sont connues : l'Église doit lutter contre le déploiement de la religion protestante dans la région tout en conservant la direction d'une partie de ce mouvement, au détriment des groupes marxistes et en marquant des points par rapport à un État qui ne la reconnaît pas. Cette canalisation s'exerce également au niveau de la redéfinition des traditions autochtones et de l'indianité exprimée. Dès lors, on constate que les objectifs de cette Église et l'indianité qu'elle revendique semblent très différents de la réalité autochtone vécue. Ce qui n'empêche pas les autochtones d'utiliser ces représentations lorsqu'ils y voient un avantage, comme placer leur café à bon prix sur un marché extérieur. Encore une fois, ces réinventions sont d'ordre stratégique et

idéologique : comme elle semble lutter auprès des autochtones pour les autochtones, l'Église s'attire leur confiance et peut ainsi avancer dans la direction qu'elle désire. Toutefois, l'indianité et la lutte promulguées par ce clergé n'est pas nécessairement représentative des identités et des luttes autochtones actuelles. On pourrait dire qu'il y a eu la création, par l'Église, d'une identité autochtone, son acceptation provisoire par l'ensemble des habitants des camps de réfugiés, puis la désaffection d'un nombre croissant d'entre eux. Les ruptures qui apparaissent entre les divers mouvements dans les deux régions étudiées en témoignent. Dans les Hautes Terres, les changements qui ont eu lieu dans la coopérative *Maya Vinic* et les processus identitaires ayant cours permettent de constater une réalité beaucoup plus complexe que celle qui est exprimée par l'Église. Ses discours hégémoniques semblent alors perdre de leur force.

Conclusion

En revenant aux questions de départ de ce mémoire, je peux affirmer qu'il y a un écart important entre les identités des autochtones qui composent l'organisation *Las Abejas* et le discours identitaire de cette dernière. De fait, le discours identitaire amérindianiste semble occuper une place de plus en plus mince dans l'imaginaire actuel des autochtones sollicités par des discours et des réalités de toutes sortes. Les influences externes amenées par la mondialisation, mais aussi par les voyageurs et militants qui visitent les membres de l'organisation civile, et la présence croissante des religions protestantes ont un impact non négligeable sur les identités actuelles. Les autochtones n'expriment pas avant tout une volonté de permettre la survie de leur culture, entité essentialisée dans les discours indianistes, mais ils veulent également, et surtout, un développement matériel, des biens de consommation, l'éducation et la santé ainsi qu'une bonne connaissance de l'espagnol pour ainsi entrer en contact avec l'extérieur. Leurs discours comme leurs pratiques reflètent ces aspirations.

Dans la micro-région d'étude, les autochtones ont d'abord cru en une modernisation qui résulterait de leur militantisme. On sent ici l'empreinte très forte du discours « progresssiste-traditionaliste » de *Las Abejas*, discours élaboré en interaction avec l'Église, et, plus récemment, avec les courants de l'altermondialisation. L'échec relatif de cette voie, après dix ans d'efforts, par rapport aux aspirations autochtones, fait qu'on retrouve également dans les représentations l'impact croissant de la ligne productiviste de *Maya Vinic*, du monde global, des groupes protestants, etc. Bien entendu, nous pourrions affirmer, avec Dautier, que la majorité des mouvements autochtones a appris à manier plusieurs appartenances afin de varier les lieux de pression et de négociation (Dautier, 1992 : 154). Toutefois, cela n'empêche pas que la capacité réelle des mouvements à s'adapter peut être restreinte par la force de leurs alliances, ce qui peut entraîner l'érosion progressive de l'appartenance autochtone réinventée. Si on en juge par le processus que nous avons observé dans les Hautes Terres du Chiapas, le discours identitaire amérindianiste des dernières décennies, tellement valorisé par les intellectuels de gauche, semble abandonné par les autochtones qui désirent un

changement selon la voie qu'ils choisissent, qui veulent être autochtones comme bon leur semble et non plus les « « Indiens des autres » (Friedlander, 1979), ni ceux de l'État, ni ceux de l'Église.

Rompant avec la ligne idéologique de modernisation militante, collective, de *Las Abejas*, la modernisation économique, individuelle, semble l'étape suivante pour beaucoup autochtones de la région des Hautes Terres, qui préfèrent désormais l'option du développement économique à la lutte politique. Le discours identitaire amérindien radical semble dès lors oublié au profit d'un discours plus modéré et plus nuancé. De premières prises de distances s'effectuent : par rapport au mouvement zapatiste, avec le discours d'harmonie entre les religions, avec le radicalisme empêchant le contact avec l'État, etc. Ces changements permettent de constater d'autres identités présentes chez les autochtones, certaines de ces dernières contrastant totalement avec les discours officiels. L'acceptation d'appuis gouvernementaux et le dialogue politique sont les meilleurs exemples de rupture avec les discours officiels de *Las Abejas* et des religieux progressistes.

Quoi qu'il en soit, l'étape de modernisation économique et individuelle tout comme la modernisation militante demeurent des modernisations paysannes. Les Amérindiens désirent pouvoir se développer socialement et économiquement par les moyens qu'ils connaissent, soit par la production agricole. S'ils revendiquent des moyens modernes, c'est pour changer leur style de vie, car ils désirent une modernité adaptée. La différence entre la première et la deuxième étape est que la première est beaucoup plus radicale, s'opposant même à la légitimité de l'État.

La troisième étape, quant à elle, change de registre et s'éloigne de la modernisation paysanne. Bien que cette transformation identitaire soit encore très marginale, elle existe d'ores et déjà et est clairement plus individualiste. Il s'agit de la modernisation par mobilité sociale où les autochtones peuvent carrément changer individuellement d'identité, en devenant, par exemple, « mi-*caxlanes* » ou *caxlanes*. Comme nous l'avons vu dans ce mémoire, encore bien peu d'autochtones en sont rendus

là, mais cette option apparaît de plus en plus valable aux yeux de plusieurs. Les exemples d'Agustín, d'Alberto et de Pablo en témoignent. À ce niveau, l'imaginaire de l'association avec les discours et pratiques identitaires amérindianistes est pratiquement inexistant. Toutefois, ces trois profils de dynamique identitaire que je discerne au sein de la région étudiée ne sont pas des ensembles clos et étanches. Comme je l'ai déjà démontré antérieurement dans ce travail, les frontières entre ces tendances sont poreuses et entraînent des identités qui traversent les trois profils à la fois.

Il ressort de ce qui précède que les processus identitaires en cours parmi les autochtones membres des organisations sociales considérées sont beaucoup plus complexes que ce que laissent présager les discours indianistes des religieux progressistes et des dirigeants autochtones. Bien entendu, il semble indéniable que, comme l'affirme Kearney, la possibilité de résister au pouvoir (de l'État, de l'Église) dépend de l'habileté des sujets à se définir autrement (Kearney, 1996 : 143). On ne peut nier l'importance qu'a eue la catégorisation imposée par l'État dans la période post-révolutionnaire par le passage de l'identité indienne à l'identité paysanne puisque c'était la seule manière d'obtenir des terres. Plus tard, au cours des années 1980, le « réveil indien » permettra de constater la persistance de systèmes de représentations autochtones malgré l'imposition prolongée du modèle paysan. Toutefois, la catégorie « amérindienne » telle que définie récemment par les discours indianistes ne semble pas nécessairement l'image exacte des indianités vécues par les autochtones.

Comme nous l'avons constaté dans ce travail, les ruptures lentes et profondes qui apparaissent entre les discours identitaires de la base et les discours officiels, démontrent que ces derniers ne reflètent pas ou plus totalement les représentations qui se généralisent parmi les autochtones. En réinventant une indianité et en utilisant de manière stratégique les discours modernes sur les cultures autochtones, l'Église progressiste a pu prendre la direction d'une partie du mouvement autochtone contemporain et le canaliser dans le sens de ses propres intérêts institutionnels qui pouvaient d'ailleurs coïncider, du moins à court terme, avec ceux d'un mouvement amérindien qui cherchait un espace pour s'exprimer. Il importe donc, à ce niveau, de nuancer les analyses unilatérales de certains intellectuels

qui survalorisent le rôle de cette Église progressiste au sein du mouvement autochtone et ne voient pas les jeux de pouvoir auxquels elle participe elle aussi. Ainsi, les relations de pouvoir ont marqué autant la construction des groupes ethniques que celle de la nation par les diverses institutions (Hernandez Castillo, 2001a : 302). Ces jeux de pouvoir sont apparus autant dans les processus de désindianisation que de réindianisation.

Or, si les institutions sont productrices de sens, constructrices d'espaces (de pouvoir) et détentrices de formes de contrôle, il est clair que les sujets sociaux ne demeurent pas passifs. Dans le cas de cette étude, les autochtones composant *Las Abejas* peuvent reproduire les sens et pratiques de la Pastorale de Chenalhó et ainsi, les relations de pouvoir peuvent marquer la « subjectivation » des sujets. Toutefois, les autochtones ont aussi montré leur capacité de discuter et de rejeter ces sens et pratiques, tout en se construisant de nouveaux imaginaires collectifs. C'est lorsque de nouveaux discours confrontent les représentations officielles et leurs conceptions essentialistes de la culture et la tradition que le « sens commun » est dès lors remis en question (Hernandez Castillo, 2001a : 304). Pour la région de Chenalhó, l'idéologie indianiste qui a pu sembler hégémonique pendant une certaine période perd de plus en plus ses plumes au début du 21^e siècle. On constate alors que les autochtones semblent s'être rangés derrière ce discours amérindien dans les moments les plus conflictuels de leur histoire. Dans des moments tragiques, ceux-ci ont trouvé les meilleurs appuis qu'ils pouvaient dénicher : les religieux progressistes. Toutefois, les conflits diminuant, les religieux apparaissent de moins en moins utiles aux autochtones. Ils prendront ainsi leur distance de l'Église. Si nous partons de l'énoncé que les religieux ont offert des espaces de changement (comprenant des organisations indianistes) aux autochtones chiapanèques, espaces qui sont cependant demeurés largement sous leur contrôle et où dominent leurs idéologies, il est également indéniable que ces espaces ont pu être utilisés par les autochtones dans le but de construire et reconstruire leur société et leur identité dans un processus de négociation dialectique (Varese et Kearney, 1995 : 450).

Le cas que nous avons étudié est frappant : les autochtones des Hautes Terres se distancient peu à peu de *Las Abejas* en se raccrochant à *Maya Vinic*, s'éloignant

désormais de la lutte militante pour une modernisation plus individuelle. Toutefois, ils continuent d'utiliser le discours identitaire amérindien de *Las Abejas* dans leur lutte pour mieux vivre : l'identité amérindienne inventée est utilisée symboliquement comme capital politique pour hausser les ventes de leurs produits dans le marché global. On note ainsi une adoption sélective de ce qui leur est imposé. De fait, on constate que l'Église progressiste est encore une grande aide aux autochtones faisant partie d'abord et avant tout de *Maya Vinic* : cette institution est l'acteur principal les aidant encore actuellement à trouver des contacts nationaux pour vendre leur café et développer leur production de miel.

On peut donc constater que malgré les divers pouvoirs et discours idéologiques avec lesquels les autochtones du Sud mexicain ont été en contact à travers l'histoire, aucune simple imposition d'identité n'a eu lieu. Il y a bien sûr des modèles proposés, parfois de manière dogmatique, mais les autochtones ont toujours des moyens de négocier ou de transformer partiellement ces modèles. Par ailleurs, si on voit des similarités avec les modèles dominants, cela peut aussi s'expliquer par le désir des autochtones de copier ceux-ci. Comme le précise Gossen, les autochtones ont toujours construit l'ethnicité, la cosmologie et la légitimité politique en empruntant des formes symboliques et idéologiques des autres entités politiques et ethniques, particulièrement ceux paraissant plus forts qu'eux, dans le but de se centrer et de se situer dans le présent (Gossen, 1999 : 259). Les modèles ne font pas que s'imposer aux gens, les gens tentent eux-mêmes de s'approprier les modèles les plus imposants.

Ainsi, les représentations et l'identité elle-même demeurent quelque chose de mouvant, en création et négociée constamment par les acteurs impliqués (Stephen, 2001 : 34). L'identité étant un processus de création, impliquant sélection, oubli et reconstruction de soi, on constate de vastes processus de résistance, d'adaptation et de sélection mis en place par les autochtones où ceux-ci construisent leur monde et leur soi en négociation dialectique avec le monde qui les entoure.

Or, bien qu'il importe de constater le pouvoir de réappropriation et de transformation du monde par les autochtones, on ne doit pas oublier l'impact des pouvoirs en place ni rejeter l'importance des bases matérielles. Comme le rappelle les marxistes : celles-ci conditionnent les positions dans les systèmes de production, de distribution et de consommation de valeur. Et comme le dit Dauzier en critiquant le « Mexique profond » de Bonfil Batalla, il ne suffit pas d'inventer poétiquement une majorité « indienne » pour faire échapper les « Indiens » réels à la marginalisation (Dauzier, 1992 : 150). Avec la complexité du monde moderne, les communautés actuelles sont de plus en plus segmentées sur le plan socioéconomique, idéologique et culturel. Dans ce contexte, l'Église progressiste a pu présenter à de nombreux secteurs autochtones un projet rassembleur, une réinvention de l'amérindianité fondée sur la Théologie de la libération, qui représentait une alternative face à la politique étatique de désindianisation. Cependant, nous avons vu que la dynamique même des rapports établis avec la société civile et l'État débouche actuellement sur une prise de distance de plusieurs secteurs de la paysannerie indienne face à ce modèle de modernisation militante. Il reste à voir comment les mêmes acteurs sauront se réapproprier, économiquement et culturellement, le projet de modernisation plus individualiste sur lequel semble porter aujourd'hui leur choix.

Bibliographie

1981 : « Le Premier Congrès Indigène, 1974 ». *Recherches amérindiennes au Québec* 11(1) : 6-13.

AGUIRE BELTRÁN, Gonzalo, 1967 : *Regiones de refugio*. Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.

ALBERTANI, Claudio, 2000 : « Êtes-vous là madame la société civile? » : <http://www.zapata.com/site/brochures/labas-ici/madame.html>.

ALCINA FRANCH, José, 1990 : *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, Sociedad Quinto Centenario : 11-17.

AMSELLE, Jean-Loup et Elikia M'BOKOLO, 1985 : *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La découverte.

AMYRILAC (Acompañamiento a Migrantes y Refugiados Ignacio de Loyola, AC), 2003 : *Programas y proyectos, planeación global 2003-2005*. San Cristóbal de las Casas.

AUBRY, Audrey, 1988 : *Les Tzotzils par eux-mêmes, récits et écrits de paysans indiens du Mexique*. Paris, l'Harmattan.

BARRE, Marie-Chantal, 1983 : *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México, Siglo XXI.

BARTH, Frederick, 1995 : « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, p. 205-250. Paris, Presses Universitaires Françaises.

BEAUCAGE, Pierre, 1987 : « Démographie, Culture, Politique : La Condition Indienne au Mexique ». *Anthropologie et Sociétés* 11(2) : 13-31.

--- , 1994 : "The coyote and the opossum : Ethnic identity and ethnohistory in the Sierra Norte de Puebla (Mexico)", in Amaryll Chanady, coord., *Latin American Identity and Constructions of Difference*, p. 149-186. Minneapolis, University of Minnesota Press.

--- , 1995 : « Un débat à plusieurs voix au Mexique, les amérindiens et la nation ». *Recherches amérindiennes au Québec* 25(4) : 15-30.

--- , 2001 : « Fragmentation et recomposition des identités autochtones dans quatre communautés des régions caféicoles du Mexique ». *Recherches amérindiennes au Québec* 31(1) : 9-19.

BEAUCAGE, Pierre et Kristin NORGET, 2001 : « Les avatars du jaguar et du colibri ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 31(1) : 3-8.

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1987 : *México profundo, una civilización negada*. México, SEP/CIESAS.

--- , 1990 : “Aculturación e indigenismo: la respuesta india”, in José Alcina Franch, coord., *Indianismo e indigenismo en América*, p. 189-209. Madrid, Sociedad Quinto Centenario.

--- , 1993 : « Por la diversidad del futuro », in Guillermo Bonfil Batalla, coord., *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, p. 222-234. México, Pensar la cultura.

BOURDIEU, Pierre, 1980a : « l’identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 : 63-73.

--- , 1980b : « Objectiver l’objectivation », in *Le sens pratique*, p. 50-70. Paris, Éditions de Minuit.

--- , 1980c : « structures, habitus, pratiques », in *Le sens pratique*, p. 87-109. Paris, Éditions de Minuit.

--- , 1984 : « Espace social et genèse des classes ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 52/53 : 3-12.

--- , 1992 : « La logique des champs », in *Réponses*, p. 71-90. Paris, Le Seuil.

CÁMARA BARBACHANO, Fernando, 1990: « Identidad y etnicidad indígena histórica », in José Alcina Franch, coord., *Indianismo e indigenismo en América*, p. 69-101. Madrid, Sociedad Quinto Centenario.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia, 1988 : *Notas sobre la identidad étnica en la región Tzotzil Tzeltal en Los Altos de Chiapas*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapala.

COLLIER, George A., 1994 : “Eastern Chiapas: the building of Social Movements”, in *Basta! Land and the Zapatista Rebelión in Chiapas*, p. 68-77. Oakland, Institute for food and development policy.

COMAROFF, Jean et John COMAROFF, 1991 : *Of Revelation and Revolution : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago, University of Chicago Press : 13-32.

DAUZIER, Martine, 1992 : « Tous des Indiens? La réindianisation, force ou fiction ». *Cahiers des Amériques Latines* 13 : 147-158.

DEHOUE, Danièle, 2003 : *La géopolitique des Indiens du Mexique : du local au global*. Paris, CNRS Éditions : 1-29.

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

DÍAZ-POLANCO, Hector et Aracely BURGUETE CAL, 1994 : « Sociedad Colonial y rebelión indígena en el Obispado de Oaxaca (1600), in José Arias Perez, dir., *El arreglo de los pueblos indios : la incansable tarea de reconstitución*, p. 275-359. Chiapas, Secretaría de Educación Pública / Gobierno del Estado de Chiapas / Instituto Chiapaneco de Cultura.

DURAND, Pierre, 1975 : *Nanacatlan. Société paysanne et lutte des classes au Mexique*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

EBER, Christine, 2002 : « Buscando una nueva vida : La liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998 » in Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández et Jan Rus, éd., *Tierra, libertad y autonomía : impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, p. 319-363. México, CIESAS.

ESCOBAR, Arturo, 1995 : *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.

ESTRADA MONROY, Agustín, 2001 : *Popol Vuh*. México, editores mexicanos unidos, s.a.

FAVRE, Henri, 1971 : *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*. Paris, Éditions anthropos.

FERREIRO, Josep María, 2001 (julio, agosto, septiembre) : "Comercio Justo y cooperativismo en Chiapas". *Compartir, revista de la fundación espíritu* 43 : 43-47.

FOUCAULT, Michel, 1971 : *L'ordre du discours*. Mayenne, Gallimard.

FRIEDLANDER, Judith, 1979 : *L'Indien des Autres, la réalité de l'identité indienne dans le Mexique contemporain*. Paris, Payot.

GALATI, J. et John LEAVITT, 2000 : « l'ethnie », in Pierre Bonte et Michel Izard, éd., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, p. 190-196. Paris, Quadrige/Puf.

GALLISSOT, René, 1987 : « Sous l'identité, le procès d'identification ». *L'Homme et la Société* 83 : 12-27.

GARZA CALIGARIS, Anna María et Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO, 2001 : "Encounters and Conflicts of the Tzotzil People with the Mexican State: A historical-anthropological perspective for understanding violence in San Pedro Chenalhó, Chiapas" in Rosalva Aída Hernández Castillo, coord., *The other word: women and violence in*

Chiapas before and after Acteal, p. 39-55. Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs.

GIROUX, Guy, 2001: http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Societe_civile.

GOSSEN, Gary H., 1999 : "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Maya Souls", in *Telling Maya Tales*. New York and London, Routledge : 247-267.

GUITERAS HOLMES, Calixta, 1965 : *Los peligros del alma : visión del mundo de un tzotzil*. México, Fondo de Cultura Económica.

GUNDER FRANK, André, 1971 : "L'anthropologie révolutionnaire, comment faire?", in *Anthropologie du sous-développement*. Paris, Maspéro : 122-130.

HARRIS, Marvin, 1966 : « The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle », in R. Jon McGee et Richard L. Warming, éd., *Anthropological Theory*, p. 287-300. California, Mayfield Publishing Company.

HARVEY, Neil, inédit : « La Unión de uniones de Chiapas y los retos políticos del desarrollo de base ».

HÉBERT, Martin, 2000 : « Histoire, symbolisme et modes de résistance chez les Tzeltals de la Selva Lacandona (Chiapas), 1940-1994 ». *Recherches amérindiennes au Québec* 30 (2) : 3-10.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, 1995 : « Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano », in *Anuario 1994*. México, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

--- , 2001a : *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México, CIESAS.

--- , 2001b : « Organic growers : agro-ecological catholicism and the invention of traditions. » in *Histories and stories from Chiapas. Border identities in southern Mexico*. Austin, University of Texas Press: 161-186.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída et Ronald Nigh, 1998 : « Global Processes and Local Identity among Mayan Coffee Growers in Chiapas, Mexico ». *American Anthropologist* 100(1) : 136-147.

HOBSBAWM, Eric et Terance Ranger, 1983 : *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press : 1-14.

KEARNEY, Michael, 1996 : *Reconceptualizing the peasantry*. Colorado, WestviewPress.

- KOTTAK, Conrad Phillip, 1998 : *Peuples du monde*. Montréal, Chenelière.
- KOVIC, Christine Marie, 2003 : "The Struggle for Liberation and Reconciliation in Chiapas, Mexico, Las Abejas and the Path of Nonviolent Resistance". *Latin American Perspectives*, Issue 130, 30(3) : 58-79.
- KROTZ, Esteban, 1993 : "Introducción: identitarias culturales profundas y alternativa civilizatoria », in Guillermo Bonfil Batalla, coord., *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, p. 15-57. México, Pensar la cultura.
- LACLAU, Ernesto, 2000 : *La guerre des identités*. Paris, La découverte et Syros.
- LEGORRETA DÍAZ, María del Carmen, 1998 : *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. México, Cal y arena.
- LEONARDO, 2003 : *Proceso de construcción histórica de Maya Vinic*, inédit.
- MARTINEZ, Carlos, 2001 : « Pouvoir, résistance et processus identitaire dans une région autochtone de la Sierra Sur de Oaxaca ». *Recherches amérindiennes au Québec* 31(1) : 39-48.
- MATO, Daniel (éd.), 1994 : *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Caracas, UNESCO : 13-30.
- MATTIACE, Shannan L., Rosalva Aída Hernández et Jan Rus, 2002 : *Tierra, libertad y autonomía : impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México, CIESAS.
- MIRES, Fernando, 1991 : *El discurso de la indianidad, la cuestión indígena en América Latina*. San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- MONTEMAYOR, Carlos, 2000 : *Los pueblos indios de México hoy*. Temas' de hoy, México.
- , 2001 : *La Rébellion indigène du Mexique. Violence, autonomie et humanisme*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- MORIN, Françoise, 1982 : *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*. Paris, GRAL / CNRS : 3-10.
- NADAL, Marie-Josée., 2001 : *Les Mayas de l'oubli*. Montréal, Les Éditions Logiques.
- NASH, June, 1995 : "Community, ethnicity and the Mexican state", in *The explosion of communities*. Copenhagen, IWGIA Document No. 77 : 21-39.
- NIGH, Ronald, 1997 : « Organic Agriculture and Globalization : A Maya Associative Corporation in Chiapas, Mexico ». *Human Organization* 56(4) : 427-436.

NIGH, Ronald, Gabriela VARGAS CETINA et Gabriela ROBLEDO HERNÁNDEZ, 1998 : *Perfiles Indígenas de Chiapas. Tzotziles y Tzeltales de la Región Altos*. Inédit.

NORGET, Kristin, 1997 : « The Politics of Liberation : The Popular Church, Indigenous Theology, and Grassroots Mobilization in Oaxaca, México ». *Latin American Perspectives*, Issue 96, 24(5) : 96-127.

--- , 2001 : « Droits des autochtones et droits de la personne au Mexique : de l'indigénisme d'État aux mouvements populaires ». *Recherches amérindiennes au Québec* 31(1) : 29-38.

OLIVIA PINEDA, Luz, 1998 : "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas", in Juan Pedro Viqueira et Mario Humberto Ruz, éd., *Chiapas, los rumbos de otra historia*, p. 279-301. México, Instituto de Investigaciones Filológicas Centro de Estudios Mayas (UNAM).

PÉREZ-GROVAS, Víctor, Edith CERVANTES et John BURSTEIN, 2001 (july) : *Case study of the coffee sector in México*, inédit.

PIOTTE, Jean-Marc, 1970 : *La pensée politique de Gramsci*. Montréal, Éditions Partis Pris.

PUEBLO CREYENTE, 2004 (23-24 mars) : *La vérité nous rendra libre*, Rapport de l'assemblée du *Pueblo creyente*.

REDFIELD, Robert, 1941 : *The folk culture of Yucatan*. Chicago, Illinois, The University of Chicago Press.

--- , 1949 : *A Village That Chose Progress*. Chicago, The University of Chicago Press.

RIVIÈRE, G., 2000 : "Indigénisme", in Pierre Bonte et Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, p. 371-372. Paris, Quadrige/PUF.

ROSALDO, Renato, 1989 : *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston, Beacon Press : 68-87.

ROSTOW, Walt Whitman, 1963 : *Les étapes de la croissance économique*. Paris, Seuil.

RUIZ, Samuel et Carles Torner, 2002 : *Comment les Indiens m'ont converti*. Paris, CCFD et les Éditions de l'atelier.

SAPINSKI, Jean-Pierre, 2003 : *Le discours zapatiste: analyse structurale d'un mythe politique*. Ms., Montréal, Université de Montréal.

SAUMIER, Geneviève, 2000 : *Les femmes autochtones au Chiapas et le dialogue entre zapotisme et féminisme*. Ms., Montréal, Université de Montréal.

SERRANO CARRETO, Enrique, O. Arnulfo EMBRIZ et Patricia FERNÁNDEZ HAM, coord., 2002 : *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. México, INI / UNPO / CONAPO.

STAVENHAGEN, Rodolfo, 1968 : « Aspectos sociales de la estructura agraria en México », in *Neolatifundismo y explotación*. México, Editorial Nuestro Tiempo.

STEPHEN, Lynn, 1996 (print.) : "The Creation and Re-creation of Ethnicity, Lessons From the Zapotec and Mixtec of Oaxaca. *Latin American Perspectives*, issue 89, 23(2) : 17-37.

TAVANTI, Marco, 2003 : *Las Abejas. Pacifist Resistance and Syncretic Identities in Globalizing Chiapas*. New York and London, Routledge.

TEJERA GAONA, Hector, 1997 : *Identidad, formación regional y conflicto político en Chiapas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

TYLOR, Edward B., 1861 : *Anahuac and the Mexicans, ancient and modern*. Londres, Longmans.

VAN ROOY, Alison, éd., 1998 : *Civil Society and the Aid Industry*. Ottawa: North-South Institute.

VARESE, Stefano et Michael Kearney, 1995 : "Latin America's indigenous peoples: changing identities and forms of resistance", in Sandor Halebsky et Richard L. Harris, *Capital, Power, and inequality in Latin America*, p. 207-232. Colorado, Westview Press.

VELASCO CRUZ, Saúl, 2003: *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México : Universidad Nacional Autónoma de México.

VIQUEIRA, Juan Pedro, 1998 : "Los Altos de Chiapas: Una introducción general", in Juan Pedro Viqueira et Mario Humberto Ruz, éd., *Chiapas, los rumbos de otra historia*, p. 219-237. México, Instituto de Investigaciones Filológicas Centro de Estudios Mayas (UNAM).

--- , 2004 : « Las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas : una visión histórica », México, Documento de la « *Jornada Interactiva Sobre la Reforma Constitucional en Materia Indígena* », Colegio de México : http://www.colmex.mx/centros/ces/otros_doc.html.

WALLERSTEIN, Immanuel, 1990 : « L'Occident, la capitalisme et le système-monde moderne ». *Sociologie et sociétés* 22(1) : 15-52.

WANCHOPE, Robert, dir., 1964 : *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press.

WARIDEL, Laure, 1997 : *Une cause café*. Montréal, Les Éditions des intouchables.

WHITE, Leslie A., 1943 : "Energy and the evolution of culture". *American Anthropologist* 43 : 335-356.

WOLF, Éric, 1955 : « Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion ». *American Anthropologist* 57(3) : 452-471.

--- , 1957 : "Closed Corporate peasant community in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13: 1-18.

--- , 1969 : *Les guerres paysannes du vingtième siècle*. Paris, Maspéro.

--- , 1982 : *Europe and the people without history*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Z. VOGT, Evon, 1970 : *The Zinacantecos of Mexico, a modern maya way of life*. New York, Holt, Tinehart and Winston.

ZAMORA LOMELÍ, Carla Beatriz, 2003 : « *Xnix Cajbe* » (*flor de café*). *El proceso organizativo de Las Abejas y Maya Vinic, y su impacto en el espacio social regional en los Altos de Chiapas*. Ms., México, Instituto Mora.

<http://ciepac.org>

<http://www.geocities.com/mtavant/abejas3.html>

<http://www.inegi.gob.mx>

<http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas/>

<http://www.municipiosdechiapas.com.mx/>

<http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/index>

ANNEXE 1 : Questionnaire utilisé lors des entrevues faites aux autochtones

La auto-percepción de la indianidad (Por los indígenas y la gente de las comunidades)

Nombre, comunidad, cargo...

Tres ejes : indianidad económica, indianidad cultural, indianidad política,

a) Indianidad económica

- 1.¿ De qué vive la gente aquí? (Más bien la agricultura, la artesanía o le trabajo ajeno)?
- 2.¿Qué significa el cultivo del café para su vida?
- 3.¿ Tiene tierras?
- 4.¿Cuál es el tipo de tenancia aquí (ejido, comunidad, etc.)?
- 5.¿Cómo se han apropiado del territorio? ¿Esta tierra es de sus antepasados?
- 6.¿ Cómo ve la situación económica [la vida] de los indígenas en México? ¿en Chiapas? En la región?
7. ¿Le parece que las cosas eran diferentes antes,[cuando Ud. Era niño, o joven] o lo mismo? [Si eran diferentes : Qué cosas estaban mejores? Qué cosas estaban peores?
- 8.¿ Ahora cuál es la principal dificultad que tienen las familias para que les alcance ? [Falta de trabajo, no hay tierra, no hay apoyo del Gobierno, etc.]
- 9.¿ Cuando y cómo se fundó la Cooperativa Maya Vinic?
- 10.¿Qué me cuenta de su organización y de su funcionamiento?
- 11.¿ Piensa que las cosas han cambiado desde que empezó a trabajar la cooperativa Maya Vinic? ¿Qué cosas han cambiado más? ¿ Qué es lo que no ha cambiado (todavía)?
- 12.¿Cuáles son las relaciones de la cooperativa Maya Vinic con las comunidades? ¿ Con las autoridades del municipio rebelde? ¿Con las autoridades del Estado? ¿ Con las dependencias del gobierno federal? Les ha traído cosas buenas a la gente de aquí la creación de esta cooperativa? ¿Cuales? ¿ También ha traído problemas o dificultades? ¿Cuales? ¿Porqué?
- 12b.¿Cómo son las relaciones con los responsables de la Maya Vinic? Hableme de aquellos...
- 13.¿ Tiene UD un cafetal?
- 14.¿ Desde cuando la gente de aquí sembraron cafetales ?

15. ¿Porqué empezó UD a cultivar café?(para asegurarse la tierra, para vender café, etc.)?
16. ¿Entonces, el gobierno apoyaba a los que sembraban cafetales? ¿Sus antepasados iban en las plantaciones? ¿Cómo eran las cosas entonces?
17. ¿ Ha encontrado una vez miembros de las organizaciones internacionales con cuál Maya Vinic trabaja? ¿ Qué piensa de aquellos ?
18. ¿Cómo ve las relaciones con Majomut? ¿Y con ARIC?
19. ¿Hay mucha gente de la comunidad que tiene que salir a trabajar afuera? ¿ Quienes salen más? (jóvenes, muchachas, hombres, mujeres, etc.)¿ Donde van? ¿Qué tipo de trabajo hacen? ¿Regresan o se quedan allá?

b) Indianidad cultural

20. ¿ Hableme de las costumbres de la gente aquí?
21. ¿ Hay diferencias con otras comunidades?
22. ¿ Le parece que las costumbres están cambiando? ¿Qué es lo que más está cambiando ? [el idioma, la forma de vestir, la educación, la comida, la forma de curarse, la luz eléctrica y la televisión)
23. ¿ Cómo ve Ud la educación acá en la comunidad? ¿ Le parece que corresponde a lo que los niños deben de aprender? ¿ Le parece que les enseñan bastante sobre el idioma tzotzil, la historia de los indígenas, los usos y las costumbres indígenas?
24. ¿ Hay actos culturales en la comunidad (por ejemplo en las fiestas de fin de año escolar, por la semana santa, por las fiestas patrias? (música, baile, poesía...))
25. ¿ En esas fiestas hay bastante presentación de la cultura indígena?
26. ¿ Hay radio en lengua tzotzil? ¿Se puede escuchar en la comunidad? ¿ Qué otra radio escucha?
27. ¿ Tiene televisor? ¿Le gusta mirar la telé? A sus hijos o a su pareja les gusta? ¿ Qué programa les gusta más? ¿ Porqué?
28. ¿Qué idioma se habla en las reuniones locales de la Maya Vinic, español o tzotzil? ¿Qué idioma se habla en las reuniones generales de la Maya Vinic, español o tzotzil?
29. ¿Qué importancia tiene la cultura indígena para la Maya Vinic o/y Las Abejas? ¿ Apoyan o ayudan de alguna manera la producción o la venta de artesanías? ¿Apoyan la enseñanza del idioma tzotzil a los niños o adultos, la colecta de la tradición oral, etc.?

c) La indianidad política

30. Antes del levantamiento zapatista, escuchaba ¿Ud hablar de política en la comunidad?
¿Había gente del PRI o de la CNC (Confederación nacional campesina) en la comunidad? ¿
Qué hacían? ¿Llevaban gente a votar?
31. ¿Cómo supo Ud del levantamiento zapatista? ¿Qué reacción hubo en la comunidad? ¿Qué
dijeron los del PRI? ¿Qué dijeron los catequistas y diáconos?
32. ¿Cómo supo de los Acuerdos de San Andrés?
33. ¿Qué se dijo aquí de estos acuerdos? ¿Porqué piensa que el Gobierno no cumplió?
34. ¿Qué pasó durante el levantamiento? ¿Y después? ¿Llegaron hasta aquí los militares?
¿Qué hicieron?
35. ¿Tuvieron Uds que salir de la comunidad? ¿Hacia donde?
36. ¿Cuándo se fundó la Sociedad Civil Las Abejas? ¿Qué me cuenta de su organización y de
su funcionamiento? ¿Cómo son las relaciones entre los responsables de Las Abejas y la
gente de las comunidades, en cuanto a la política? ¿Cuál ha sido el apoyo nacional e
internacional que han tenido?
37. ¿Cuándo llegaron los refugiados aquí? ¿Qué pasó cuando llegaron? ¿Cómo ha sido el
retorno de los desplazados?
38. ¿Qué pasó en la masacre de Acteal? ¿Qué hicieron UDS después?
39. ¿Cómo está la situación con los paramilitares en la actualidad? ¿Sigue igual o está peor o
hay una mejora?
40. ¿Cómo vio la elección de Salazar Mendiguchía para gobernador de Chiapas? ¿Piensa que de
veras, él está actuando como un gobernador de la sociedad civil o más bien con algunos
partidos? ¿Cuales?
41. ¿Cómo ve la situación ahora? ¿Piensa que puede haber una salida política? ¿Cómo
piensa que debe trabajar la Sociedad Civil Las Abejas para contribuir a una solución pacífica
de la crisis?

ANNEXE 2 : Questionnaire utilisé lors des entrevues faites au conseiller et au prêtre

La percepción de la indianidad (Por los religiosos y el asesor)

Puede presentarse usted : cómo se llama, cuál es su trabajo y hace cuánto tiempo que está trabajando en esto?

1) La formación de los catequistas

¿Me puede hablar un poco de la historia de l'AMYRILAC y de la Pastoral Indígena de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas? ¿Cuándo empezó, en los años 50-60; y cómo se desarrolló? ¿Cuál es la relación de AMYRILAC con Maya Vinic? ¿Y con Las Abejas? ¿Qué es el Pueblo Creyente? ¿Cuál es la política o la meta que dirige el trabajo que hacen en la Parroquia de Chenalhó? ¿Cuál es el trabajo que hicieron y lo que hacen también ahora con los indígenas? ¿Qué es la teología indígena?

¿Tuvieron relaciones o problemas con la organización Ta Lecubtesel y/o l'Unión de Ejidos al principio de los 80s? ¿Y con Majomut?

¿Cómo formaron los responsables (catequistas), cuales eran y son las ideas más importantes para ustedes?

¿Por el caso de Las Abejas, cómo se hizo la separación con los que optaron por la vía armada? ¿Cómo ve el hecho que muchos optaron por l'ARIC?

- Tres ejes : indianidad económica, indianidad cultural, indianidad política,

a) Indianidad económica

¿ De qué vive la gente en los Altos? (Más bien la agricultura, la artesanía o el trabajo ajeno)?

¿Cuál es el tipo de tenencia de sus tierras (ejidos, comunales, etc.)? ¿Piensa que la tierra es un punto de litigio con lo que está pasando allá? ¿Cuál es la relación de la gente a la tierra (mitológica o material)?

¿ Desde cuando y por qué la gente de aquí sembraron cafetales (para asegurarse la tierra, para vender café, etc.)? ¿Era entonces legal de sembrar estos cafetales? ¿El gobierno apoyaba? ¿Sabe si los antepasados iban en las plantaciones? ¿Cómo eran las cosas entonces?

¿Cómo ve la situación económica [la vida] de los indígenas en México? ¿en Chiapas? En la región?

¿Le parece que las cosas eran diferentes antes,[cuando eran niños, en el tiempo de los antepasados] o lo mismo? Si eran diferentes : Qué cosas estaban mejores? Qué cosas estaban peores?

¿ Ahora cuál es la principal dificultad que tienen las familias para que les alcance ? [Falta de trabajo, no hay tierra, no hay apoyo del Gobierno, etc.]

¿ Qué me cuenta de la Maya Vinic, de lo que sabe; cuando empezó, porqué empezó, etc.?

¿ Cuáles son las relaciones de la cooperativa Maya Vinic con las autoridades del municipio rebelde? ¿Con las autoridades del Estado? ¿ Con las dependencias del gobierno federal? Les ha traído cosas buenas a la gente de aquí la creación de esta cooperativa? ¿Cuales? ¿ También ha traído problemas o dificultades? ¿Cuales? ¿Porqué?

¿Hay mucha gente de la comunidad que tiene que salir a trabajar afuera? ¿ Quienes salen más? (jóvenes, muchachas, hombres, mujeres, etc.)¿ Donde van? ¿Qué tipo de trabajo hacen? ¿Regresan o se quedan allá?

b) Indianidad cultural

¿ Hábleme de las costumbres de la gente aquí? ¿ Cuáles son diferentes de los otros lugares ? [De la gente ladina?]

¿ Le parece que las costumbres están cambiando? ¿Qué es lo que más está cambiando ? [el idioma, la forma de vestir, la educación, la comida, la forma de curarse, la luz eléctrica y la televisión)

¿ Cómo ve Ud la educación acá en la comunidad? ¿ Le parece que corresponde a lo que los niños deben de aprender? ¿ Le parece que les enseñan bastante sobre el idioma tzotzil, la historia de los indígenas, los usos y las costumbres indígenas?

¿ Hay actos culturales en la comunidad (por ejemplo en las fiestas de fin de año escolar, por la semana santa, por las fiestas pátrias? (música, baile, poesía...)) ¿ En esas fiestas hay bastante presentación de la cultura indígena?

¿Cómo ve la diversidad cultural que se encuentra en Chiapas y en México? ¿Piensa que es algo que puede ayudar a sobresalir adelante o que es un peso más en el camino de la resolución de los problemas? ¿Ve las culturas como en peligro en México?

¿Qué importancia tiene la cultura indígena para su Pastoral? ¿Y para Maya Vinic y Las Abejas? ¿De qué manera apoyan a este nivel?

c) La indianidad política

Antes del levantamiento zapatista, ¿Se escuchaba hablar de política en las comunidades? ¿Había gente del PRI o de la CNC (Confederación nacional campesina) en las comunidades? ¿Qué hacían? ¿Llevaban gente a votar?

¿Cómo supo la gente de las comunidades del levantamiento zapatista? ¿Qué reacción hubo en las comunidades? ¿Qué dijeron los del PRI? (¿Qué dijeron los catequistas?)

¿Qué piensa de los Acuerdos de San Andrés? ¿Porqué piensa que el Gobierno no cumplió? ¿Se habló de estos acuerdos en las comunidades?

¿Qué pasó durante el levantamiento? ¿Y después? ¿Llegaron los militares en los Altos? ¿Qué hicieron? ¿La gente tuvo que salir de las comunidades? ¿Hacia donde?

¿Qué pasó cuando llegaron los refugiados? ¿Cómo fue el retorno de los desplazados?

¿Qué pasó con la masacre de Acteal? ¿Qué hicieron después?

¿Cuándo se fundó la Sociedad Civil Las Abejas? ¿Qué me cuenta de su organización y de su funcionamiento?

¿Cómo vio la elección de Salazar Mendiguchía para gobernador de Chiapas? Piensa que de veras, él está actuando como un gobernador de la sociedad civil o más bien con los partidos?

¿Cómo ve la situación ahora? ¿Piensa que puede haber una salida política? ¿Cómo piensa que debe trabajar la Sociedad Civil Las Abejas para contribuir a una solución pacífica de la crisis?

