

Université de Montréal

Sous le regard des ancêtres  
Conflit et coopération chez les Tlapanèques du Guerrero (Mexique)

par

Martin Hébert

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiae Doctor (Ph. D.)  
en Anthropologie

Août 2000

©Martin Hébert, 2000





National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions et  
services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*

*Our file* *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-60594-9

**Canada**

## IDENTIFICATION DU JURY

Université de Montréal  
Faculté des Études Supérieures

Cette thèse intitulée:

Sous le regard des ancêtres  
Conflit et coopération chez les Tlapanèques du Guerrero (Mexique)

Présentée par:

Martin Hébert

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Président du jury :	Jean-Claude Muller
Directeur de recherche :	Pierre Beaucage
Membre du jury :	Bernard Bernier
Examineur externe :	Marie-France Labrecque

Thèse acceptée le:.....

## SOMMAIRE

Cette thèse de doctorat se donne pour objectif de décrire et d'analyser les bases matérielles et imaginaires des mobilisations coopératives et conflictuelles dans une communauté tlapanèque du Guerrero (Mexique). Pour ce faire, nous examinerons tout d'abord dans quelle mesure les concepts de conflit et de coopération peuvent, effectivement, être utilisés conjointement pour s'éclairer l'un l'autre. Cette approche nous mènera à considérer non seulement le cadre subjectif dans lequel ces phénomènes sont appréhendés au sein d'un groupe social donné, mais également l'articulation des divers éléments de ce cadre entre eux; nous nous proposons, entre autres, d'étudier l'articulation entre ce que nous appelons les propositions culturelles fondamentales, les systèmes de préférences, l'imaginaire social, la rationalité subjective et la mobilisation collective.

Après avoir considéré les liens théoriques entre ces divers éléments, nous nous attacherons à en retracer les manifestations et les transformations au sein d'un groupe social (une communauté tlapanèque) que nous avons observé ethnographiquement. La première étape de notre recherche consiste à examiner en détail le récit de fondation de la communauté étudiée et d'en dégager certains axiomes, ou propositions culturelles fondamentales, qui nous permettent de saisir la relation symbolique que vivent les Tlapanèques avec leur monde social. Nous examinerons ensuite comment cette relation symbolique, qui prend la forme d'un échange entre les vivants et les Saints, de même qu'entre les vivants et les ancêtres, informe ce que les habitants de cette communauté considèrent être les formes «traditionnelles» de mobilisation conflictuelle et coopérative. Pour ce faire, nous nous attarderons à des thèmes comme les systèmes de charges civiles et religieuses, les conflits intercommunautaires traditionnels, les échanges de pèlerinages intercommunautaires et les travaux collectifs réalisés pour faire «progresser» la communauté.

Mais nous constaterons que la forme que prennent les mobilisations conflictuelles et coopératives chez les Tlapanèques n'est pas fixe et qu'elle est souvent transformée par les habitants des communautés eux-mêmes pour faire face aux changements structuraux ou conjoncturels qui affectent la région où ils habitent, ou même la société mexicaine dans son ensemble. Ainsi, dans la troisième partie de cette thèse nous retracerons certains de ces changements, qui se sont produits entre 1970 et 2000. Notamment, nous nous pencherons sur les premières tentatives de mobilisation régionale faites par des guérilleros dans les années soixante-dix et la réaction qu'ont eue les communautés tlapanèques face à cette entreprise. Le deuxième épisode de mobilisation régionale que nous abordons, que nous considérons également du point de vue de son articulation avec l'imaginaire social communautaire, est la création d'une organisation régionale de caféiculteurs autochtones dans la Costa Montaña du Guerrero: elle a vu le jour par suite du retrait de l'aide gouvernementale à la caféiculture à la fin des années quatre-vingt. Cette organisation, aux débuts modestes, va s'avérer être porteuse de nouvelles valeurs en matière de mobilisation collective et elle servira de cadre pour un mouvement autochtone régional autonomiste, coupure importante par rapport à «l'égoïsme communautaire» qui caractérisait les formes traditionnelles de mobilisation chez les Tlapanèques. Dans les chapitres de la troisième partie, nous examinons les divers facteurs, tant endogènes qu'exogènes aux communautés, qui ont permis et précipité cette transformation. Entre autres, nous verrons comment l'introduction du café comme principal cultigène et un problème de brigandage aigu sur les routes de la région ont mené, au sein des communautés, à une réinterprétation de la conception traditionnelle de «l'intérêt» communautaire qui est demeurée néanmoins conséquente avec les propositions culturelles fondamentales que nous avons identifiées au début de la recherche.

Notre recherche, qui donne une place importante à l'analyse de l'imaginaire, permet, croyons-nous, de jeter une lumière nouvelle sur l'étude des mouvements autochtones, étude qui s'est trop souvent bornée à l'analyse de leurs conditions matérielles d'éclosion. Plus généralement, nous entendons ici contribuer à

l'élaboration d'une véritable ethnographie du conflit capable de rendre compte des conditions subjectives qui sous-tendent et donnent un sens aux mobilisations socio-politiques.

## TABLE DES MATIÈRES

IDENTIFICATION DU JURY .....	i
SOMMAIRE.....	ii
TABLE DES MATIÈRES .....	v
LISTE DES TABLEAUX.....	viii
LISTE DES FIGURES .....	ix
REMERCIEMENTS.....	x
INTRODUCTION .....	12
Le groupe social étudié: les Tlapanèques de Barranca Tigre .....	15
PREMIÈRE PARTIE.....	20
PENSER LES CONFLITS SOCIAUX ET LA COOPÉRATION.....	20
<u>CHAPITRE 1</u> .....	21
<u>Conflit, coopération et violence: définition et articulation de concepts aux multiples facettes</u> .....	21
Les écueils d'un exercice de définition.....	23
Le conflit social.....	26
La coopération.....	30
Conflits sociaux et violence.....	34
Coopération et violence.....	38
Synthèse: conflit social et coopération.....	40
<u>CHAPITRE 2</u> .....	44
<u>La raison subjective et les bases imaginaires des actions conflictuelles et coopératives</u> .....	44
Jalons pour une rationalité transculturelle .....	44
La construction culturelle et historique de l'«intérêt» .....	57
<u>CHAPITRE 3</u> .....	72
<u>Communauté, région, État: unités d'analyse et collecte de données</u> .....	72
Les mobilisations autochtones et un retour mesuré au communautaire.....	77
DEUXIÈME PARTIE.....	87
Les bases imaginaires des formes traditionnelles de conflit et de coopération dans une communauté tlapanèque .....	87

<u>CHAPITRE 4</u> .....	88
<u>Récits de fondation: la communauté comme don des ancêtres à leurs descendants</u> .....	88
<u>CHAPITRE 5</u> .....	98
<u>Rêves d'harmonie: Le rôle des autorités civiles</u> .....	98
Les autorités civiles.....	101
Division religieuse et participation au système de charges.....	110
<u>CHAPITRE 6</u> .....	115
<u>Savoir rendre: majordomies, confréries et contre-dons aux Saints</u> .....	115
Les majordomies.....	119
Troupes de danse.....	124
Honorer les Saints et le don d'aide constamment renouvelé.....	127
Les célébrations du Tercer Viernes.....	130
L'impératif de la participation.....	137
<u>CHAPITRE 7</u> .....	144
<u>Savoir rendre: devoir de préservation du don des ancêtres et un héritage de conflits intercommunautaires</u> .....	144
Conflits intercommunautaires.....	146
L'altercation de 1946.....	157
1968: L'incendie de l'église de Barranca Tigre.....	159
La fusillade de 1989.....	159
Le point de vue d'Istacapan.....	161
<u>CHAPITRE 8</u> .....	168
<u>Contrepoint: les formes traditionnelles de coopération intercommunautaire</u> .....	168
Les échanges de pèlerinages.....	171
Les pèlerinages à des lieux sacrés.....	172
Pèlerinages bilatéraux et réciprocité rituelle.....	178
La circulation de l'évêque.....	188
<u>CHAPITRE 9</u> .....	192
<u>Seconde prestation des vivants aux ancêtres: les utopies communautaires, ou faire prospérer les dons reçus des ancêtres</u> .....	192
L'utopie est-elle uniquement l'aventure de l'Occident?.....	192
TROISIÈME PARTIE.....	213
Mobilisations régionales et nouvelles formes de conflit et de coopération.....	213
<u>CHAPITRE 10</u> .....	214
<u>Le rêve de Genaro: les années 70 et les premières tentatives de mobilisations régionales</u> .....	214
Le poids de l'histoire.....	218



Genaro Vázquez.....	222
Les «guerriers» et l'imagination populaire.....	229
Chronique d'une mobilisation avortée.....	231
Des regrets.....	236
<b>CHAPITRE 11</b> .....	240
<b>Changements économiques et nouvelles formes de mobilisation socio-politique:</b>	
<b>les années 80 et l'introduction du café</b> .....	240
Implantation de la culture du café.....	240
L'INMECAFÉ «apparaît» à Barranca Tigre.....	245
Effet du café sur la dynamique communautaire.....	249
Luz de la Montaña: L'aube de la mobilisation régionale.....	252
De nouvelles années difficiles.....	261
Revenus du café et sphère religieuse.....	269
Bilan d'une mobilisation limitée.....	274
<b>CHAPITRE 12</b> .....	277
Brigandage, autodéfense et mobilisation régionale.....	277
Création de la police communautaire.....	286
La police communautaire: un mandat en constante évolution.....	296
<b>CHAPITRE 13</b> .....	305
Des revendications autonomistes dans le contexte national.....	305
Contacts avec des organisations nationales et genèse d'une identité	
autochtone unificatrice dans la Costa-Montaña.....	307
La CND et après.....	315
Vers la création d'un municipale autochtone indépendant.....	322
CONCLUSION.....	334
Vers une anthropologie de la mobilisation sociopolitique.....	334
BIBLIOGRAPHIE.....	340
ANNEXE I.....	358
Reproduction du discours prononcé lors de la reconnaissance légale de Barranca	
Tigre en 1930.....	358
ANNEXE II.....	362
Danses traditionnelles exécutées à Barranca Tigre.....	362
ANNEXE III.....	366
De <i>comision à principal</i> : un exemple de parcours.....	366

**LISTE DES TABLEAUX**

<b>I.</b>	Confréries de Barranca Tigre.....	p.119
<b>II.</b>	Majordomies de Barranca Tigre.....	p.121
<b>III.</b>	Le cycle des vendredis du Carême.....	p.181

## **LISTE DES FIGURES**

1. Carte des régions et municipes du Guerrero.....p.18

## REMERCIEMENTS

Au cours de la présente recherche, j'ai pu bénéficier de l'aide et du support de nombreuses personnes et organisations. Sans elles, je doute fort que cette thèse aurait pu voir le jour. Je tiens à remercier, en premier lieu, Pierre Beaucage, professeur titulaire au département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Tout au long de mes études de deuxième et troisième cycles, le professeur Beaucage s'est révélé être un guide et un conseiller exceptionnel et ce, à plus d'un chapitre. Non seulement ses commentaires éclairés et constructifs sur mon travail se sont-ils avérés d'une valeur inestimable dans la conduite de ma recherche et dans la rédaction de la présente thèse, mais son support constant, de même que son exemple en tant que directeur patient, disponible et attentif demeurera pour moi une source d'inspiration intarissable. Merci Pierre.

Bien sûr, je ne pourrais passer sous silence l'aide inestimable que m'ont offerte les habitants de «Barranca Tigre» pendant mes séjours sur le terrain. Il est dommage que des raisons de sécurité m'obligent à dissimuler le nom de cette sympathique communauté sous un pseudonyme qui, je le sais, fait sourire ses habitants. Dommage également que je ne puisse pas nommer ici toutes ces personnes qui nous ont accueillies chez elles, ont partagé leurs repas avec nous et se sont remémoré des souvenirs (parfois pénibles) afin de nous transmettre ne serait-ce qu'une idée de ce qu'est leur vie et leur réalité. Les habitants de Barranca Tigre, de même que les personnes de la Costa-Montaña ayant rendu possible notre séjour dans cette région peuvent être assurées de toute ma gratitude.

La présente recherche a également pu bénéficier du support financier du Fonds FCAR par l'intermédiaire de son programme de bourses pour des études de cycles supérieurs. Sans aucun doute, cette aide est le facteur qui m'a permis de mener à bien la rédaction de cette thèse. Lors de mon premier séjour sur le terrain, j'ai également pu bénéficier de fonds mis à ma disposition par le groupe de

recherche «Modernisation agricole, organisations autochtones et bio-diversité au Mexique», groupe sous la direction du professeur Pierre Beaucage. Il s'agit là d'une autre forme d'appui, très concrète et très appréciée, que m'a généreusement fournie mon directeur. Mon second séjour sur le terrain a été rendu possible par une allocation que m'a gracieusement offerte le groupe de recherche «Dé/Marges» sous la direction du professeur Catherine Poupney Hart, du département de Littérature et Langues Modernes de l'Université de Montréal.

Finalement, je voudrais exprimer des remerciements tout particuliers à Caroline Aubry. En plus d'être une compagne de vie exceptionnelle, Caroline s'est également révélée être une collègue anthropologue remarquable. Nous avons, en effet, pris le pari de faire du terrain à «Barranca Tigre» en couple. Cette incroyable expérience s'est déroulée à tant de niveaux que de remercier Caroline pour tout ce qu'elle m'a apporté pendant nos sept mois sur le terrain m'apparaît impossible. Comment, alors, pourrais-je même commencer à lui exprimer ma gratitude pour tout le support et la compréhension dont elle a fait preuve au cours des trois années qui ont mené à la complétion de cette thèse? Le travail qui suit, en un mot, lui est dédié.

## INTRODUCTION

Se voulant une contribution vers l'élaboration d'une ethnographie des conflits sociaux et des mobilisations collectives, cette thèse cherche à explorer et à comprendre le rôle joué par l'imaginaire et ses véhicules dans divers processus de mobilisation collective chez les Tlapanèques du Guerrero. Plus particulièrement, notre entreprise se divisera en trois étapes qui s'inscrivent dans une succession à la fois logique et chronologique (du moins pour ce qui est des parties 2 et 3). La première de ces étapes consiste à préciser ce que nous entendons exactement par les termes de «mobilisations conflictuelles et coopératives» ainsi que les rapports que ces dernières entretiennent avec le phénomène de la violence, qui leur est souvent associé et dont l'on pourra retrouver trace dans pratiquement tous les chapitres du présent travail. Nous considérerons également, dans cette première grande partie de notre démarche, le lien qui nous semble exister en théorie entre le système symbolique public d'un groupe humain donné —fut-il nation, ethnie, région ou communauté— et les actions considérées par ce groupe comme étant possibles, souhaitables ou nécessaires face à des structures, conjonctures ou événements donnés.

Explorant ainsi la relation entre la cognition, la décision et l'action à l'échelle collective, nous chercherons à mettre en lumière comment une compréhension détaillée du cadre symbolique dans lequel s'inscrivent traditionnellement les actions collectives d'un groupe peut nous aider à décrire et expliquer les réactions ou les initiatives entreprises par un groupe lorsqu'il se trouve confronté à la transformation du monde social, politique ou culturel dans lequel il s'inscrit, voire quand il veut être le moteur de ce changement. Nous traiterons donc d'une certaine continuité dans les bases imaginaires de l'action et de la mobilisation, mais la découverte de certaines continuités nous mène nécessairement à nous interroger sur les transformations plus ou moins profondes qui surviennent au sein des imaginaires sociaux que nous décrivons.

Bien sûr, il s'agit là de questions qui ne peuvent être limitées à un traitement strictement théorique, même si ce dernier en cerne les composantes principales et certains enjeux. Nous avons donc choisi, dans la présente étude, de nous attarder sur un groupe social particulier, soit les habitants d'une communauté tlapanèque située dans la région de la Costa Montaña du Guerrero (Mexique), afin d'y étudier les diverses modalités d'actions conflictuelles et coopératives, de même que les discours qui leurs sont associées. Parfois ces discours —multiples et potentiellement contradictoires— sont utilisés pour inciter le groupe à s'engager collectivement dans un certain cours d'action; parfois ils sont articulés pour évaluer le caractère souhaitable (ou non) et le succès (ou l'échec) de mobilisations passées. Dans un cas comme dans l'autre, nous chercherons à distinguer certains thèmes et critères d'évaluation communs, susceptibles de mettre en évidence une «théorie de l'action» chez les habitants de cette communauté autochtone.

Outre les continuités, nous nous intéresserons également aux transformations qui surviennent nécessairement au sein des systèmes de préférences relatifs à l'action à moyen terme. Nous utilisons ici l'expression «système de préférences» pour désigner un ensemble dynamique de jugements *culturellement informés* et ordonnés transitivement portant sur un nombre d'actions et de conséquences de ces actions, considérées comme «possibles» ou «probables» par les membres d'un groupe, relatives à un événement, une conjoncture ou une structure donnée. Ainsi, en parlant de «système de préférences» nous supposons une réflexion, voire un débat, entrepris par les membres d'un groupe social en des termes qui leurs sont culturellement signifiants, cherchant à déterminer quelles actions sont souhaitables, préférables, voire incontournables et quelles actions sont à éviter.

Notre discussion sur le caractère dynamique des imaginaires sociaux fait écho à des transformations très réelles qui sont survenues au cours des dernières décennies dans les schémas de mobilisations conflictuelles et coopératives qu'on

peut observer dans les communautés tlapanèques de la Costa Montaña du Guerrero. La plus frappante de ces transformations (à la fois pour le chercheur et les habitants de la région) est sans doute le passage d'un certain «égoïsme communautaire» qui caractérise les formes de mobilisations traditionnelles, à la naissance d'une certaine solidarité régionale, qui va parfois jusqu'à réunir des communautés opposées par des antagonismes centenaires dans le cadre de revendications communes face aux divers paliers gouvernementaux mexicains. Face à cette constatation, il nous faudra donc explorer à la fois les formes dites «traditionnelles» de mobilisations conflictuelles et coopératives et les nouvelles formes de mobilisation régionale. Ces deux thèmes étant particulièrement vastes et dotés de multiples facettes, nous en ferons deux grandes divisions du présent travail, qui constitueront les parties 2 et 3.

La partie 2, intitulée *Les bases imaginaires des formes traditionnelles de conflit et de coopération dans une communauté tlapanèque*, s'ouvrira sur une discussion d'un récit qui présente, en condensé, les principaux thèmes de l'imaginaire social traditionnel chez les Tlapanèques et qui s'avère essentiel pour comprendre les fondements subjectifs d'un grand nombre de mobilisations conflictuelles et coopératives traditionnelles qui se poursuivent souvent jusqu'à ce jour. Nous y verrons, entre autres, l'importance des discours portant sur les ancêtres et les Saints dans l'action collective chez les Tlapanèques. Une fois décrites, ces fondements imaginaires, nous en examinerons les manifestations et les ramifications parmi un ensemble de mobilisations aussi diverses que les luttes intercommunautaires, le système de charges civiles et religieuses, de même que les travaux collectifs communautaires.

La troisième partie de ce travail aborde, non plus les mobilisations intra-communautaires, mais plutôt un certain nombre de tentatives de mobilisations régionales —dont certaines ont eu du succès et d'autres ont échoué— qui ont marqué le paysage socio-politique régional de la Costa Montaña depuis la fin des années soixante. De même, nous examinerons comment ces mouvements régionaux s'inspirent non pas uniquement de l'imaginaire social communautaire (lorsqu'ils s'en



inspiraient) mais aussi, et parfois surtout, de mouvances idéologiques nationales, voire internationales. Nous nous intéresserons ainsi au mariage, parfois heureux mais aussi parfois impossible, entre ces niveaux discursifs et l'influence qu'ils peuvent avoir eu les uns sur les autres. À ce propos cependant, notre choix d'amorcer notre recherche à partir d'une communauté, qui demeure l'unité fondamentale d'appartenance et de mobilisation chez les Tlapanèques, nous mènera davantage à considérer en détail l'influence de «grands discours» (pan-indigéniste, par exemple) sur l'imaginaire social communautaire que l'inverse; ce qui correspond, semble-t-il, à la direction prépondérante des échanges discursifs dans la montagne du Guerrero depuis une trentaine d'années. Nous disons bien *prépondérante* et non *exclusive* car la vision tlapanèque de l'action collective a aussi influencé certains acteurs locaux (l'Église surtout) qui véhiculent les «grands» discours aux niveaux national et international. Ces influences, de même que leur impact sur les phénomènes de mobilisations régionales (surtout) pourront être retrouvées parsemées dans les chapitres de la troisième partie de ce travail.

#### Le groupe social étudié: les Tlapanèques de Barranca Tigre

Les deux premiers chapitres de ce travail présentent une discussion volontairement théorique et générale des mobilisations conflictuelles et coopératives car le cadre de réflexion que nous proposons ici ne se limite pas, dans sa forme à tout le moins, à l'étude de la mobilisation chez les Tlapanèques. Au contraire, comme l'indiquent les divers exemples que nous citons dans ces chapitres, il semble que l'action collective humaine soit difficilement dissociable de ses bases imaginaires; en ce sens, dire que les humains agissent en fonction de leurs «intérêts» appelle nécessairement une réflexion de second degré sur la construction sociale et culturelle de ces intérêts. Ceci étant dit, nous avons cependant jugé que le genre de recherche que nous avons entrepris ici doit s'alimenter de données empiriques recueillies, autant que possible, de première main. C'est la raison pour laquelle nous avons consacré au moins dix de nos treize chapitres à la discussion du cas particulier de l'action collective chez les Tlapanèques.

Les raisons qui nous ont mené à choisir ce groupe sont multiples et une bonne part d'entre elles sont liées à d'heureux concours de circonstances, dont des contacts préalables établis entre notre directeur de recherche, le professeur Pierre Beaucage, et des acteurs sociaux de la Costa Montaña impliqués dans le mouvement autonomiste autochtone qui a récemment vu le jour dans cette région et dont nous discuterons dans la troisième partie de ce travail. Ces contacts nous ont permis d'obtenir les lettres de créance essentielles à tout séjour prolongé sur le terrain dans cette région. Dès le départ, les autorités de la communauté de Barranca Tigre (nom fictif) se sont montrées favorables à l'étude que nous menions et pour cette raison, et avec l'approbation de l'assemblée communautaire, ont accepté des anthropologues parmi eux.

Mais ce ne sont pas là les seuls facteurs qui nous ont mené à choisir le pays tlapanèque comme terrain ethnographique. D'une manière générale, le fait que si peu d'études aient été menées sur les Tlapanèques jusqu'à ce jour<sup>1</sup> nous paraissait un défi stimulant à relever. Cependant, ce qui rendait la Costa Montaña encore plus attrayante à nos yeux de chercheurs étaient les importantes transformations survenues au sein des schémas de conflit et de coopération dans cette région depuis la fin des années soixante; d'autant plus que ces transformations avaient débouché sur la naissance d'un mouvement autochtone à caractère régional et revendicatif face aux divers paliers gouvernementaux mexicains.

Nous avons déjà utilisé le terme de «Costa Montaña» pour désigner la région où nous avons travaillé et il semble pertinent ici de préciser ce que nous

---

<sup>1</sup> La plupart des études d'une certaine ampleur menées sur les Tlapanèques jusqu'à ce jour se retrouvent citées dans les pages qui suivent ou en bibliographie. Cependant, l'absence de débat central à cette littérature et le manque surprenant de dialogue entre ces diverses études font que leur recension relève davantage de la bibliographie commentée. Nous avons donc choisi d'en retenir les portions que nous considérons pertinentes à notre propos, en les citant dans les diverses rubriques de notre texte où elles étaient appropriées. Nous ne signalerons donc ici que les sources principales: Schultze Jena, *Bei den Azteken, Mixteken*; C. Sasauri «Tlapanecos»; M. Oettinger, *Una comunidad tlapaneca*; D. Dehouve, *Quand les banquiers étaient des Saints*; A. Carrasco Zuñiga, *Las comunidades tlapanecas y la producción de café*. Pour une recension exhaustive voir: M. Oettinger «Una bibliografía de los tlapanecos» et C. Aubry et M. Hébert «Bibliografía de los tlapanecos 1900-2000».

entendons par ce nom dans la mesure où il s'agit d'une aire géographique composite qui se trouve définie davantage par le sens commun des habitants de la région que par les géographes du Guerrero. Cet État mexicain, en fait, se divise officiellement en sept régions géographiques distinctes<sup>2</sup> (voir figure 1): Acapulco même, qui est considérée comme une région en soi; la Montaña, ou la section de la Sierra Madre del Sur située dans la partie orientale de l'État; la Costa Chica, qui se trouve à l'est d'Acapulco; la Costa Grande, qui est la partie de la Côte située à l'ouest d'Acapulco; Región Central, juste au nord d'Acapulco; la Tierra Caliente, c'est-à-dire la portion de la dépression du Rio Balsas située dans la partie nord-ouest de l'État et, finalement, la Región Norte, située au nord du Rio Balsas.

La «Costa Montaña», pour sa part, constitue une sous-région composite formée des deux municipes (Malinaltepec et Metlatónoc) de la Montaña qui se trouvent au sud de la ligne de partage des eaux de la Sierra Madre del Sur, ainsi que des municipes du nord de la Costa Chica (San Luís Acatlán, Azoyú et Ometepec) avec lesquels ils entretiennent des liens d'échanges économiques dus à la complémentarité écologique entre les deux zones<sup>3</sup>; les communautés du piedmont échangeant leur sucre de canne, leurs bananes et autres fruits contre du sel et autres produits venant de la Côte.

La communauté<sup>4</sup> où nous avons mené notre étude fait partie du premier groupe. Barranca Tigre, fondée en 1893, se situe dans la partie inférieure de la Montaña proprement dite, entre 1100m et 1300m au dessus du niveau de la mer.

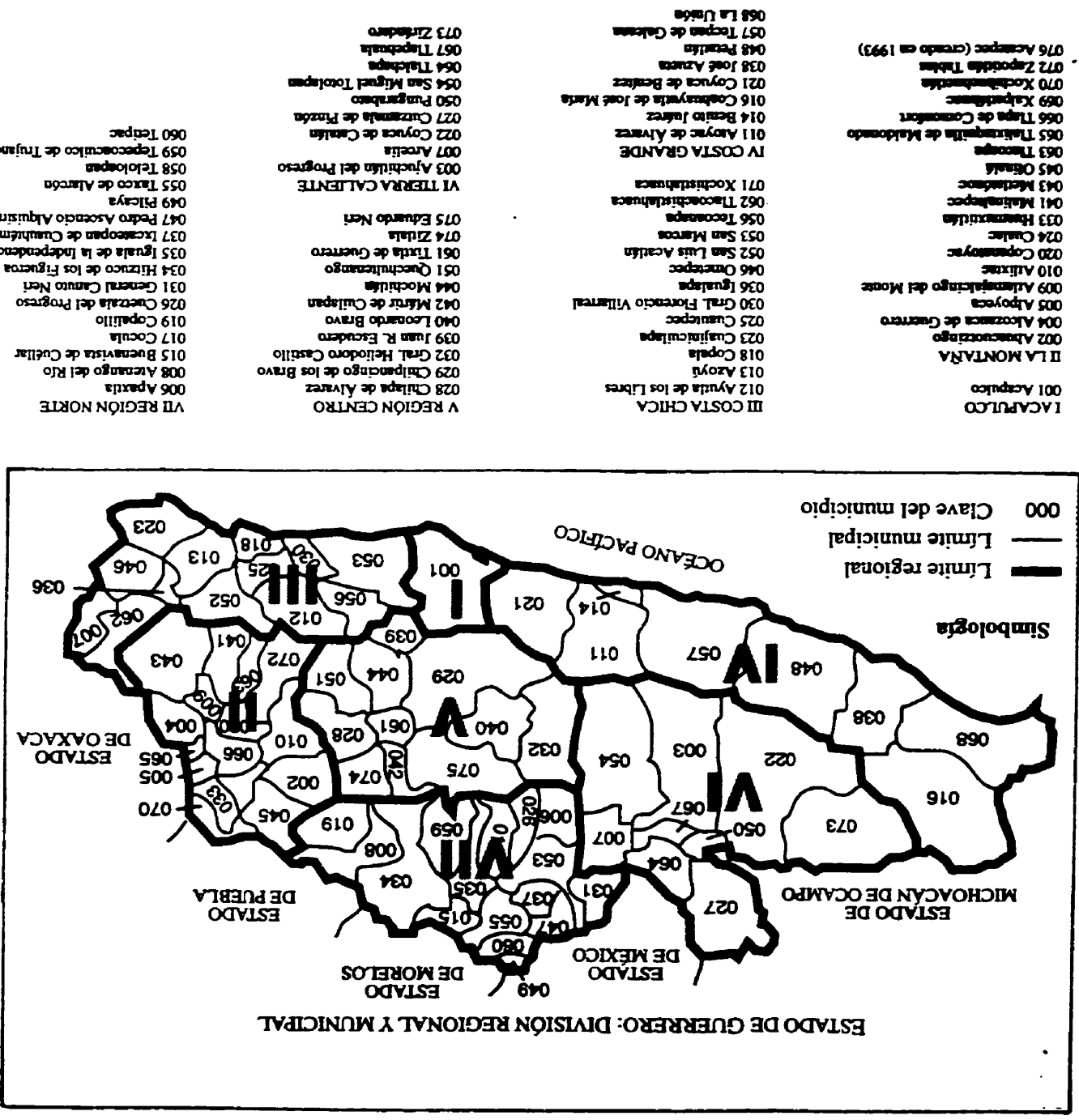
<sup>2</sup> Nos sources sont ici D. Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar*, p. 22 et A. T. Estrada Castañón, *Guerrero, sociedad, economía, política, cultura*, p. 25.

<sup>3</sup> M. Matías Alonso, *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*, p. 21. Pour un exemple semblable observé dans une autre région du Mexique, voir P. Beaucage «Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla (Mexique) 1: Les villages de basse montagne».

<sup>4</sup> Il s'agit d'une *comisaría* par opposition à un *ejido* dans la mesure où les habitants de Barranca Tigre ne vivent pas sur des terres qui ont été expropriées lorsque furent divisées les grandes haciendas après la Révolution mexicaine. Ainsi, dans une communauté, la propriété des terres est moins collective que dans un *ejido* et ces dernières peuvent, dans les faits, être vendues par un membre de la communauté à un autre. (c.f. P. A. Dennis, *Intervillage Conflict in Oaxaca*, p. 39).

Carte des régions et municipalités du Guerrero (Source: A.T. Estrada Castañón, Guerrero, sociedad, economía, política, cultura, p.25-26.)

Figure 1.



Ses habitants (environ 3000<sup>5</sup>), comme nous l'avons mentionné, sont d'origine tlapanèque et se divisent un territoire de quatre cent quatre-vingt hectares, faisant d'eux de petits producteurs agricoles possédant en moyenne environ deux hectares de terre par famille. Depuis le début des années quatre-vingt, la production principale de la communauté est le café qui est venu remplacer, comme culture de rente, la canne à sucre. Par ailleurs, la surface consacrée au maïs, produit alimentaire traditionnel en mésoamérique, s'est sensiblement réduite à Barranca Tigre au profit du café depuis l'ouverture d'un comptoir gouvernemental vendant du maïs subventionné dans la communauté; plusieurs producteurs préférant maintenant acheter leur maïs avec l'argent du café plutôt que de le cultiver. Tout au long des pages qui suivent, nous décrivons en détail d'autres aspects de la vie à Barranca Tigre, comme ses conflits internes et externes, son organisation politique, de même que ses institutions religieuses. Pour l'instant, nous nous en tiendrons donc à cette brève présentation qui se présente comme un inconfortable compromis visant autant à situer le lecteur qu'à protéger l'identité de la communauté où nous avons séjourné.

En somme, nous présentons donc, dans les pages qui suivent, les résultats d'une réflexion qui s'est amorcée à propos des conflits sociaux et qui en est graduellement venue à leur juxtaposer les phénomènes de coopération pour se pencher sur la question plus englobante et aussi plus fondamentale de la mobilisation collective et de ses fondements. Le cas tlapanèque constitue, à notre avis, une illustration claire du fait que «l'intérêt» d'un groupe ou d'individus ne constitue pas une donnée objective, mais plutôt un construit socioculturel qui, s'il est traversé par des «courants de fond» étonnamment persistants, n'en demeure pas moins un produit dynamique. Quels éléments persistent? Quels éléments changent et pourquoi? Voilà des questions qui méritent une discussion théoriquement et empiriquement informée.

---

<sup>5</sup> Il s'agit du chiffre généralement avancé par les autorités et inscrit sur une plaque au centre de la communauté. Aucun recensement exact et à jour de la communauté n'ayant pu être consulté au moment de la recherche, nous retiendrons donc ce chiffre approximatif qui, à tout le moins, donne un ordre de grandeur pour la population de la communauté; ce qui est amplement suffisant pour notre propos.

**PREMIÈRE PARTIE**

**PENSER LES CONFLITS SOCIAUX ET LA COOPÉRATION**

## CHAPITRE 1

### **Conflit, coopération et violence: définition et articulation de concepts aux multiples facettes**

Comme nous l'avons indiqué en introduction, notre parcours de la littérature et nos observations sur le terrain nous incitent à nous demander s'il ne serait pas souhaitable de mettre en rapport analytiquement les conflits sociaux, non pas uniquement avec les phénomènes de violence comme il pourrait paraître intuitif de le faire, mais aussi avec les mobilisations coopératives au sein des sociétés humaines. Cette manière d'étudier les conflits sociaux, en les rapprochant conceptuellement de la coopération, représente dans un premier temps une réponse théorique à divers problèmes méthodologiques que peut présenter l'étude ethnographique de conflits sur le terrain dans la mesure où ce thème pose par sa nature même de sérieuses entraves à l'observation directe.

Formulant la question de manière fondée mais très catégorique, R. Netting écrit que: «The factual study of primitive warfare has never had a fighting chance in anthropology. A condition of doing fieldwork by means of participant observation was usually that the subject population was suitably 'pacified'.»<sup>6</sup> Les chercheurs éprouvent une certaine réticence, souvent tout à fait justifiée, à se jeter au cœur d'affrontements armés ou tout simplement de situations effervescentes. Parfois, et malgré la volonté du chercheur téméraire, ce sont les autorités locales, ou mêmes celles de sa propre institution, qui lui interdisent de se rendre sur les lieux d'un conflit. De plus, même si le chercheur parvient à se rendre sur les lieux d'un conflit, les conditions de travail qu'il y rencontrera seront loin d'être des plus propices à la recherche. Il s'expose plutôt à être ignoré par ses informateurs potentiels qui risquent d'avoir des préoccupations beaucoup plus pressantes que de répondre aux questions d'un étranger. Plus fondamentalement encore, les informateurs tenteront de mettre l'anthropologue de leur côté en ne lui fournissant que les données

susceptibles d'appuyer leur cause, voire en cherchant carrément dans les écrits de ce dernier une source de légitimité supplémentaire, voyant une trahison dans chaque réserve exprimée par l'auteur. Devant ces difficiles conditions de travail, l'anthropologue a tout avantage à explorer d'autres moyens, fussent-ils indirects, pour étudier les conflits sociaux. Rien n'empêche, cependant, que ces moyens soient utilisés conjointement avec des méthodes plus traditionnelles d'observation directe ou participante, quand l'occasion s'en présente.

Mais au-delà de ces considérations pratiques, il existe une autre raison pour laquelle il nous semble heuristiquement souhaitable de regrouper analytiquement les conflits sociaux et les phénomènes de coopération au sein des sociétés humaines. Cette raison tient au fait que, heureusement, même si des groupes se trouvent opposés par un antagonisme latent lié à des événements qui ont eu lieu dans le passé, il n'en découle pas nécessairement que ces groupes manifesteront des comportements conflictuels marqués. Ainsi, sous des accalmies apparentes (qui correspondent en général avec les moments où les conditions d'enquête sont les plus propices) peuvent souvent couvrir les conflits mêmes que l'anthropologue tente d'étudier. Les enjeux subjectifs de ces conflits peuvent en général être assez bien cernés en étudiant et en comparant les récits que les informateurs font des principaux événements qui ont marqué le conflit dans le passé, mais la dynamique propre à la mobilisation, elle, est souvent plus difficile à identifier dans la mesure où il s'agit d'un processus qui n'est pas toujours explicite et fait intervenir des actions et des discours qui sont considérés comme allant de soi par les membres du groupe. Ainsi, à défaut d'étudier directement des mobilisations conflictuelles, le chercheur doit souvent aborder ce problème en adoptant une optique plus englobante et inclure également dans son étude les mobilisations coopératives qui, elles, sont sensiblement plus fréquentes.

Par ailleurs, nous proposerons plus loin dans notre discussion de l'articulation des trois concepts de violence, conflit et coopération, que la seule

---

<sup>6</sup> R. Netting «Kofyar armed conflict: Social Causes and Consequences», p. 139.



présence de violence au sein d'une société n'est pas nécessairement un indicateur de conflits et peut se trouver, à la limite, être une source de coopération. Pour cette raison, nous pouvons donc, d'entrée de jeu, envisager la possibilité que les concepts de conflit et de coopération sont au moins aussi logiquement liés entre eux que ne le sont les concepts de «conflit» et de «violence» si souvent associés ensemble par les chercheurs<sup>7</sup>.

#### Les écueils d'un exercice de définition

Examiner ce que renferment les concepts de «conflits sociaux», «coopération» et «violence», de même que tenter de déterminer dans quelle mesure ils sont liés entre eux, est loin de constituer un banal exercice de définition car l'acte même de chercher à rendre ces concepts relativement univoques peut être vu comme une «violence» qui leur est faite<sup>8</sup> et une interprétation qui entre en «conflit» avec d'autres. Il ne s'agit pas ici de donner dans les jeux de mots douteux, mais plutôt de faire ressortir un danger réel guettant le chercheur qui s'attaque à la question des conflits sociaux et de la violence. Certaines pratiques et représentations observées au sein d'une société peuvent être qualifiées de «violentes» par l'anthropologue (qualification à laquelle une connotation péjorative est souvent attachée plus ou moins volontairement) alors que les acteurs eux-mêmes envisagent ces actions et ces attitudes selon un tout autre cadre de référence<sup>9</sup>. Par exemple, au mois de septembre, lorsque les Inuits tuent par dizaines des phoques réunis en troupeaux, la neige où les animaux sont dépecés et les eaux adjacentes rougissent de sang. Pour un citoyen occidental, cette scène peut présenter un

<sup>7</sup> Par exemple, on peut retrouver dans la *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, publiée en 1996 et qui ne compte pas de rubrique «conflict», la caractérisation suivante de la guerre: «These (problems) seem to arise from trying to understand war without first having grounded it in its proper context: namely in the deeper and more general phenomenon of violence, of which war is an aspect.» S. Harrison, «War» p. 562.

<sup>8</sup> G. Bibeau et E. Corin (1995) parlent de «violence interprétative» et P. Ricoeur parle du «conflit des interprétations».

<sup>9</sup> D. Riches, *The anthropology of Violence*, p. 1 et J. Spencer «Violence» dans *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, p. 560. Pour sa part, D. Duclos écrit que: «Pour qu'un acte soi affreux, inhumain, criminel, il faut lui donner un sens collectif. Rien, sans cette construction, ne saurait être *a priori* mauvais: tuer peut être normal dans certains cas (on cite souvent la guerre), ou sans portée. (...) Inversement, des actes que nous considérons banals (manger, boire, dormir) peuvent être jugés criminels s'ils sont effectués dans des périodes ou des lieux tabous. Bref, il n'y a pas d'acte en soi, mais seulement par rapport au jugement social qui s'y applique.» *Le complexe du loup-garou*, p. 33.

caractère violent, mais pour les Inuits elle est l'affirmation même de la vie<sup>10</sup>. Par contre, comme c'est le cas chez les Mérina de Madagascar, il peut arriver qu'un acte comme celui de menacer unealebasse pleine d'eau soit perçu comme étant d'une très grande violence alors que l'observateur occidental n'y voit rien de tel.

Il s'agit là d'exemples extrêmes, mais qui illustrent bien la difficulté de cerner la véritable signification de la violence dans les relations humaines. Dans les relations de parenté à plaisanterie, par exemple, la violence verbale peut facilement être interprétée par un observateur étranger comme une manifestation d'hostilité, alors qu'en fait elle s'inscrit dans un cadre tout autre, celui de la familiarité. Afin de limiter nos jugements sur ce qui constitue ou non un acte violent chez les Tlapanèques —ce qui constituerait certainement une autre recherche en soi— nous nous contenterons ici d'examiner le concept de violence dans ses relations avec les concepts de conflit et de coopération qui, eux, sont centraux à notre recherche.

Cependant, la définition de ce qui constitue ou non un conflit peut également être très litigieuse. En 1994, par exemple, l'un des premiers objectifs des insurgés zapatistes au Chiapas a été de se faire reconnaître comme «force belligérante» par le gouvernement mexicain, pour qui le soulèvement zapatiste ne constituait pas un conflit social mais plutôt un acte criminel devant être réprimé comme tel. Ainsi, l'acte même de définir ce que sont le *conflit* et la *violence* peut relever de ce que Bourdieu nomme la *lutte symbolique*, où des «rapports de force objectifs tendent à se reproduire dans (des) rapports de force symboliques»<sup>11</sup> et où l'enjeu n'est rien de moins que «le monopole de la *nomination* légitime»<sup>12</sup>. Nous reviendrons plus loin à ces idées de Bourdieu dans une perspective plus large, mais elles nous servent, d'entrée de jeu, à constater que la violence symbolique peut s'exercer jusque dans la constitution même de notre objet de recherche, du moins jusque dans la définition même de nos concepts-clés de *violence* et de *conflit*. Nous pourrions dire que nous nous trouvons ici au-delà du concept de *violence légitime* de Weber en ce sens que

<sup>10</sup> W. Davis, *The Clouded Leopard*, p. 33.

<sup>11</sup> P. Bourdieu, «Espace social et genèse des classes» p. 7.

<sup>12</sup> *Ibid.*

le «monopole de la nomination légitime» peut aller jusqu'à retirer l'étiquette même de violence aux actes de répression. À l'opposé, les pratiques illégitimes, réprouvées par les détenteurs du pouvoir de nomination, aussi bénignes soient-elles, sont souvent qualifiées de violentes ou, à tout le moins, de potentiellement violentes. Parallèlement, les soulèvements illégitimes sont rejetés hors de la catégorie de conflits sociaux et vers des catégories assimilables au crime, au sadisme ou à l'irrationalité. Ainsi, les luttes symboliques viennent d'emblée compliquer nos efforts de définition, mais nous ne nous retrouvons pas totalement dépourvus de recours.

Une façon de simplifier notre tâche est d'abstraire les concepts de *violence* et de *conflit* (mais surtout celui de *conflit* dans le cas qui nous occupe) des connotations négatives qu'ils revêtent dans le sens commun occidental. Cette connotation péjorative provient, semble-t-il, du fait que les pratiques et les représentations sociales sont très souvent mesurées par les intellectuels (détenteurs du pouvoir de nomination) à l'aune d'une société idéalisée où règnent une paix et une harmonie idylliques. Même Marx, pour qui le conflit était pourtant central à la dynamique sociale, parlait d'un aboutissement, d'un terme pacifique (une «fin de l'Histoire»), au mal nécessaire qu'étaient le conflit et la violence révolutionnaires<sup>13</sup>.

Ainsi, c'est la vision d'une société utopique<sup>14</sup>, où l'Histoire s'est arrêtée<sup>15</sup> (ou bien où l'Histoire n'a jamais commencé comme dans le mythe du bon sauvage chez Rousseau) qui motive la condamnation, sous une forme ou sous une autre, de la discorde et de la violence dans les sociétés humaines. Il semble donc que, pour sortir de cette condamnation trop empreinte d'idéologie, l'on doive disqualifier la notion selon laquelle l'état «normal» ou même l'état «idéal» des sociétés humaines

---

<sup>13</sup> «Si le prolétariat dans sa lutte contre la bourgeoisie se constitue nécessairement en classe, s'il s'érige en classe dominante, détruit *par la violence*, l'ancien régime de production, il détruit en même temps que ce régime de production, les conditions de l'antagonisme de classes (...) surgit (alors) une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.» K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, p. 47.

<sup>14</sup> Le contenu de cette société utopique oriente d'ailleurs souvent la définition de ce qui constitue ou non une violence.

<sup>15</sup> Cf. Cioran, *Utopie et Histoire* ou G. Simmel, *Le conflit*, p. 21-22.

est la paix sans mélange. Cette position est bien exprimée par J. Freund, qui écrit qu'une analyse du conflit et de la violence se voulant rigoureuse se doit d'abandonner «le rêve eschatologique de la paix conçue comme fin dernière pour envisager les relations sociales non plus en fonction d'une croyance utopique, mais dans leur développement empirique, sans préjuger d'un état final.»<sup>16</sup> En peu de mots, il s'agit, pour l'anthropologue, d'étudier les sociétés comme elles se présentent empiriquement et non comme nous aimerions qu'elles soient<sup>17</sup>. Cette position correspond d'ailleurs assez bien avec la vision qu'ont les Tlapanèques de la place du conflit au sein du social. Chez ces derniers, en effet, le concept de *paix* s'exprime par l'expression *mambala xku'ndu*, qui se traduit par «les problèmes sont terminés» et sert, littéralement, à exprimer l'absence de conflit ou la fin d'un conflit en dénotant une situation temporaire. Lorsque cette paix passagère est terminée, on dit *marigá xku'ndu*, «les problèmes reviennent» et le cycle recommence.

#### Le conflit social

Si l'on fait abstraction des conflits internes que peut éprouver un être humain, qui sont surtout étudiés en termes psychophysiologiques<sup>18</sup>, nous pouvons regrouper en deux catégories relativement perméables les types de conflits généralement étudiés par les ethnologues. D'une part on retrouve ce que l'on pourrait nommer les conflits privés, ou interindividuels, et d'autre part les conflits sociaux. Dans la première catégorie, nous pourrions citer, à titre d'exemple, les conflits qui prennent la forme de circulation de ragots<sup>19</sup> ou bien certains cas de harcèlement par l'intermédiaire de la sorcellerie<sup>20</sup>. Même si certains conflits privés prennent naissance dans des conflits plus vastes, le traitement que nous ferons ici des conflits interindividuels occupera le second plan derrière les conflits sociaux, sur lesquels nous nous attarderons beaucoup plus longuement.

<sup>16</sup> J. Freund, *Sociologie du conflit*, p. 49.

<sup>17</sup> Précisons que ceci n'exclut pas que l'anthropologue prenne des positions politiques, mais lorsqu'il le fait, ce n'est pas à titre d'anthropologue, mais plutôt à titre individuel.

<sup>18</sup> A. R. Luria, *The Nature of Human Conflicts*.

<sup>19</sup> Cf. A. García Muñoz, *La memoria, la mirada y la palabra* et C. Bougerol, *Une ethnographie des conflits aux Antilles*.

<sup>20</sup> M. Olavarrieta, *Magia en los Tuxlas, Veracruz*.

Ce qui donne le caractère social à un conflit est la part de coopération qui intervient en son sein. En ce sens, par exemple, une émeute alimentaire spontanée constitue le degré zéro, en quelque sorte, du conflit social dans la mesure où la «sociabilité» se limite à faire ce que font les autres en même temps et que, même si l'effet de masse joue un certain rôle dans son amorce (un seul individu ne se révolterait sans doute pas de la même manière hors de la foule) l'émeute alimentaire ne constitue pas, à proprement parler, un ensemble coopératif, mais plutôt un ensemble de solitudes juxtaposées qui n'est que «le résultat inerte d'activités séparées»<sup>21</sup>. Ces conflits, tout comme certaines formes de banditisme et de conflits interindividuels, peuvent être qualifiés d'infra-politiques<sup>22</sup> car ils se caractérisent avant tout par la singularité de leurs éclats imprévisibles<sup>23</sup>. C'est ce que les Tlapanèques nomment *banatcha naytna*, expression qui signifie «la rage qui vient d'un coup, de manière explosive et exagérée». Par contre, le terme *xku'ndu*, lui, est employé pour désigner la catégorie générale de *conflits*. Nos informateurs lui attribuent le sens de *problèmes* et en citent spontanément, comme exemple, le conflit agraire qui les oppose à leur voisin Istacapan (nom fictif). Suárez<sup>24</sup> attribue à *xku'ndu* le sens de «discuter» ou *xku'ndung*, c'est-à-dire se plaindre. Ainsi, quand des informateurs disent que le rôle des autorités est de régler des «problèmes» ce terme doit être entendu comme *xku'ndu*, c'est-à-dire à la fois comme *problème* et comme *conflit*. Nous reviendrons au chapitre 5 sur le concept de *xku'ndu*, mais pour l'instant il est important que nous nous attardions sur une distinction qui est d'un autre ordre.

Il est généralement convenu que, par définition, le concept de *conflit* renferme minimalement l'idée d'une opposition entre des volontés à propos d'un enjeu donné. Que ces volontés portent sur un objet rare ou indivisible ou bien sur la construction d'ordres sociaux mutuellement exclusifs, le conflit suppose une contradiction entre ces dernières. Cependant, nous soutiendrons ici que d'étudier

<sup>21</sup> J. P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* (tome 1) p. 364.

<sup>22</sup> M. Wieviorka, *un nouveau paradigme de la violence*, p. 20.

<sup>23</sup> Y. Michaud, *Violence et politique*, p. 182.

<sup>24</sup> J. A. Suarez, *La lengua tlapaneca de Malinaltepec*, p. 538.

cette opposition entre des *volontés* n'implique pas nécessairement une prise en considération des *intérêts réels* de chacun des partis. La différence réside en ce que nous considérons que la volonté agit en fonction d'*intérêts perçus* et que, selon les postulats adoptés ici, les conflits humains ne font pas nécessairement intervenir d'intérêts «objectifs» dont les parties n'auraient pas conscience. Ainsi, dans cette perspective, une explication darwinienne ou socio-biologique du conflit social n'est pas satisfaisante pour nous car elle fait intervenir des enjeux «adaptatifs» qui échappent aux acteurs, eux-mêmes considérés comme de simples véhicules de matériel génétique. De plus, même si nous admettons la notion d'utilité symbolique utilisée par certains théoriciens<sup>25</sup> pour désigner la perception que les acteurs peuvent avoir de certains enjeux, nous maintenons, en accord avec la définition canonique du concept d'utilité, que ces enjeux sont toujours évalués avec un degré d'imprécision non négligeable<sup>26</sup> et que cette perception s'apparente davantage à la *croissance* qu'au savoir «objectif». Ainsi, l'existence d'utilités symboliques et de flous dans l'évaluation de leurs *intérêts* éloigne les humains de la connaissance véritable de ces derniers et, par conséquent, les rend dépendants de leur vision du monde et leurs perceptions pour évaluer les enjeux d'un conflit.

Par ailleurs, il ne faudrait pas faire une notion trop rigide de l'opposition de volontés que nous croyons déceler au cœur même du concept de conflit. Dans les sociétés humaines, il demeure tout de même relativement rare que les partis impliqués dans un conflit soient intransigeants au point où ils sont prêts à utiliser tous les moyens et à tout sacrifier pour sortir victorieux d'un conflit donné<sup>27</sup>. En ce sens, la réalité anthropologique dépasse de beaucoup la définition minimaliste qui verrait le conflit comme un jeu à somme nulle dans lequel les gains d'un parti doivent nécessairement se traduire en pertes équivalentes pour son adversaire.

<sup>25</sup> R. Nozic, *The Nature of Rationality*, p. 26.

<sup>26</sup> J. Von Neumann et O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, p. 20.

<sup>27</sup> E. E. Evans-Pritchard dans *Les Nuer* (p. 184), par exemple, a noté chez les Nuer que des normes très strictes régissaient l'intensité des conflits: plus les segments impliqués sont éloignés, plus les conflits seront intenses et plus les armes permises seront meurtrières. Si certaines personnes éloignées socialement peuvent s'entretuer à tout moment avec des lances, entre des habitants d'un même village, pas même l'usage d'un bâton ne sera toléré pour corriger un tort. Entre ces deux extrêmes existe toute une gradation d'armes permises.

Souvent, au-delà de l'enjeu d'un conflit donné, ce qui est en jeu n'est rien de moins que l'existence même du lien social qui, lui, ne sera que très rarement sacrifié volontairement<sup>28</sup>.

Pour Lévi-Strauss, par exemple, les partis impliqués dans un conflit ne se disputent pas nécessairement un bien indivisible, mais s'affrontent plutôt à propos d'une mauvaise distribution initiale, ou une mauvaise circulation, de ce bien; ce qui a comme conséquence de réintroduire le lien social dans l'analyse. Le conflit, pour Lévi-Strauss, naîtrait d'une rupture, d'une iniquité dans la réciprocité économique, juridique et sociale<sup>29</sup>. Le terme du conflit, contrairement au jeu à somme nulle, est la réconciliation et le rétablissement du lien social entre deux groupes dont l'état *normal* devrait en être un de paix. Une rupture au sein de l'échange est pour Lévi-Strauss une rupture au cœur même du social et, par conséquent, le cycle des conflits ne prendra fin qu'au terme d'un processus «de dons réciproques qui accomplit le passage de l'hostilité à l'alliance, de l'angoisse à la confiance, de la peur à l'amitié.»<sup>30</sup>

Cette idée peut être mise en parallèle avec la théorie des loyautés conflictuelles où les conflits, surtout lorsqu'ils éclatent à l'intérieur d'un groupe donné, ne prennent que très rarement la forme d'une opposition complète et définitive entre les partis. Cette théorie est articulée autour de l'idée qu'un individu entretient un grand nombre de relations sociales diverses avec divers individus au sein de son groupe. Cette multitude de liens ferait en sorte que deux individus qui sont en concurrence ou en conflit sous un certain rapport seraient liés à d'autres qui feraient office de médiateurs. Ainsi, comme l'écrit Elizabeth Colson, les divers systèmes de relations agissent comme des entraves à la mobilisation générale d'un parti contre un autre, alors qu'au même moment, des pressions sont faites sur les

---

<sup>28</sup> Ceci ne signifie pas, cependant, que le lien social soit à l'épreuve de n'importe quel conflit. Au contraire, les conflits escaladent souvent, prennent des proportions et ont des conséquences qu'aucun des partis n'avait anticipé ou souhaité.

<sup>29</sup> C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 77.

<sup>30</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 359.

belligérants pour qu'ils en viennent à une résolution pacifique du conflit.<sup>31</sup> Ainsi, parce que les membres de chaque parti impliqué dans la dispute entretiennent, pour des raisons autres que celles qui sont à la base du conflit, des liens avec des membres du parti adverse, ils auront intérêt à trouver rapidement une solution pacifique au conflit. Car si ce conflit persiste ou s'envenime, ces autres liens seront rompus et chaque individu perdra davantage que ce qu'il escomptait gagner du conflit. Ce sont donc ces «loyautés conflictuelles», qui sont d'ordre économique chez Colson et de nature plutôt rituelle chez Gluckman<sup>32</sup>, qui font que, selon ces auteurs, dès qu'un conflit éclate, des mécanismes de conciliation (lorsqu'ils existent) sont aussitôt mis en marche et qui font en sorte que les conflits sociaux prennent rarement la forme de «jeux» à somme nulle.

En somme, nous nous approchons ici sensiblement de la définition du conflit tel que proposée par M. Wieviorka: «Pour qu'il y ait conflit, système d'acteurs en relations conflictuelles, il faut d'une part des acteurs, d'autre part des enjeux qu'ils reconnaissent comme communs, et enfin des possibilités pour eux de s'opposer sans se détruire, et donc des mécanismes politiques ou institutionnels»<sup>33</sup>. Cependant, comme nous l'avons vu, les remarques que nous avons faites plus haut appellent plusieurs qualifications de cette définition. Tout d'abord, la plus importante est que le conflit peut, effectivement, déboucher sur la destruction de l'un des partis, ou même des deux. Certaines institutions, normes communes et loyautés entrecroisées viennent souvent prévenir de tels dénouements extrêmes, mais il ne faut pas oublier que cette possibilité demeure toujours présente.

### La coopération

Hardin distingue deux sous-catégories de l'action coopérative: La coordination et la coopération proprement dite. Pour cet auteur, l'interaction de coordination serait l'exact opposé du conflit pur c'est-à-dire que, dans ce type

---

<sup>31</sup>E. Colson, «Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society», p 200.

<sup>32</sup> M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, p. 23-24.

<sup>33</sup> M. Wieviorka, *Op.cit.*, p. 20.



d'interaction, pour qu'un parti gagne, l'autre doit nécessairement gagner aussi<sup>34</sup>. La coordination serait l'établissement de règles qui bénéficient à tous et qui seraient peu onéreuses à respecter. L'exemple typique de ce genre d'interaction, cité par Hardin, serait le choix de conduire à gauche ou à droite de la route. Il s'agit d'une règle qui assure la sécurité de tous si elle est respectée tout en ne demandant aucun sacrifice aux conducteurs.

Le second type d'actions coopératives serait la coopération proprement dite qui, à la différence de la coordination, implique un échange. Comme l'écrit l'auteur: «The central example of cooperations interactions is exchange: I have something you want and you have something I want. (...) We can both benefit by exchanging. There is conflict because each of us has to give up something in order for the other to gain. And there is coordination because we can both be made better off at once by exchanging.»<sup>35</sup> Cependant, comme nous l'avons fait dans notre exploration du concept de *conflict*, il faudrait revoir cette définition de la coopération en y remplaçant la notion d'intérêt qu'on peut y lire en filigrane par une référence aux préférences culturellement et socialement construites des acteurs et à leur volonté. Ainsi, la coopération peut demeurer un échange, mais un échange auquel les participants ne peuvent se soustraire par obligation morale. Étant donné que nous consacrerons trois chapitres (4, 5 et 6) entiers à la discussion des échanges moralement contraints chez les Tlapanèques et à leur relation avec les phénomènes de conflit et de coopération, nous nous contenterons ici d'y faire allusion en soulignant qu'il s'agit là d'une notion qui nous permet de nous dégager des discussions sur les phénomènes de coopération uniquement centrées sur l'intérêt des acteurs et de réintroduire l'importance du lien social et d'une vision du monde partagée. C'est pour cette raison que, dans certaines conditions, les acteurs n'envisagent même pas de se demander si coopérer ou non à une entreprise collective est dans leur «intérêt» car, pour eux, c'est ainsi que les choses se font et se sont toujours faites. Mais cela ne veut pas dire que les acteurs n'ont pas de

---

<sup>34</sup> R. Hardin, *One for All*, p. 26.

<sup>35</sup> *Ibid.*

«bonnes raisons» de donner et ces dernières, comme l'explique Godbout, n'ont pas nécessairement à être d'ordre matériel<sup>36</sup>. En fait, elle peuvent être de toute nature, sauf motivées par les pures passions. Ainsi, comme nous le verrons, ces bonnes raisons de participer peuvent être liées, non pas à l'intérêt individuel, mais plutôt à des obligations ressenties par le groupe dans son ensemble liées à des propositions culturelles fondamentales. Par exemple, chez les Tlapanèques, il relève de l'évidence que les terres occupées ont été reçues en cadeau des dieux et que si les vivants ne leur montrent pas leur reconnaissance par un contre-don, les terres seront frappées par des «fléaux» (insectes, maladies, foudre) et ne produiront plus. En d'autres mots, nous constatons ici que la mobilisation collective n'est souvent pas une simple addition de décisions individuelles mais découle plutôt de la logique inscrite à l'intérieur même d'une vision du monde partagée.

Quoique la distinction entre les deux formes d'actions coopératives et les relations qu'elles entretiennent entre elles présentent un intérêt indéniable pour l'explication de phénomènes tels que l'émergence des normes<sup>37</sup>, nous tendrons plutôt, dans la présente recherche, à nous attarder davantage sur la coopération proprement dite, car la coordination n'implique qu'un niveau de mobilisation minimal. Outre le fait que ce choix est consistant avec une bonne partie de la littérature traitant des actions stratégiques et collectives, il est également motivé par le fait que, comme le souligne Hardin lui-même, les deux formes de coopération se retrouvent le plus souvent entremêlées de manière inextricable dans la réalité empirique<sup>38</sup>. Pour cette raison, nous tenterons d'alléger notre exposé en nous limitant aux concepts de *conflit* et de *coopération* pour décrire les interactions stratégiques humaines tout en soulignant, au passage, les éléments de coordination qui se révéleraient pertinents.

Même si, comme nous le verrons plus loin, il existe un lien conceptuel assez étroit entre les conflits sociaux et les phénomènes de coopération, en ce sens que

<sup>36</sup> J. T. Godbout, «Les bonnes raisons de donner» p. 47.

<sup>37</sup> L. Cordonnier, «Rationalité stratégique et émergence des normes» p. 227.

<sup>38</sup> R. Hardin, *Op.cit.*, p. 45.

ces deux types d'actions impliquent un processus de mobilisation, nous devons ici souligner un autre aspect de la coopération qui risque de s'avérer fort utile dans notre analyse. Il s'agit du refus de coopérer, entendu non pas comme dysfonction du social mais plutôt comme une stratégie politique qui semble devenir de plus en plus courante chez plusieurs groupes marginalisés. La désobéissance civile, pratiquée sous diverse formes depuis des siècles, mais formulée en tant que concept seulement au XIXe siècle par H. D. Thoreau<sup>39</sup>, est une pratique qui se trouve à la base d'un nombre important de mouvements de contestation non-violents qui se sont développés au XXe siècle dans la foulée du mouvement de libération nationale dirigé par Gandhi<sup>40</sup>. Si ces mouvements de protestation font appel à une forte coopération à l'interne, leur seul levier de pouvoir, lui, consiste à ne pas coopérer avec le régime adverse. Ainsi, cette simple gestion de la coopération, indépendamment de tout recours à la violence, peut parfois s'avérer être un outil des plus efficaces.

Nous retrouvons ici, bien sûr, certains éléments qui caractérisent la «résistance au quotidien» décrite par Scott<sup>41</sup> qui est elle-même fondée sur la non-coopération. Cependant, comme il a été noté par Gutmann entre autres, l'importance qu'accorde Scott aux aspects cachés et individuels de la résistance des paysans face aux détenteurs de pouvoirs, si elle se trouve justifiée en elle-même, peut avoir pour conséquence de rejeter dans l'ombre les formes plus explicites et collectives de mobilisation<sup>42</sup>. Pour cette raison, nous nous attarderons moins sur les manifestations de la résistance au quotidien proprement dite pour nous pencher davantage sur la non-coopération collective et organisée manifestée par les Tlapanèques face au gouvernement fédéral mexicain. Ainsi, même la non-coopération (dans le domaine judiciaire notamment) nous renvoie à un problème de mobilisation collective analogue à celui que posent la coopération et les conflits.

---

<sup>39</sup> H.D. Thoreau, *On Civil Disobedience and Other Essays*

<sup>40</sup> K. E. Boulding «Nonviolence and Power in the Twentieth Century» p. 9.

<sup>41</sup> J. C. Scott, *Weapons of the Weak*.

<sup>42</sup> M. C. Gutmann, «Rituals of Resistance, A Critique of Everyday Forms of Resistance» p. 75.

### Conflits sociaux et violence

Si le conflit et la coopération peuvent être définis de manière relativement satisfaisante, le concept de *violence*, pour sa part, est à première vue extrêmement vaste. Si l'on veut que cet exercice demeure pertinent aux objectifs de notre recherche, il semble plus approprié de ne pas examiner ce concept isolément, mais plutôt en relation avec les concepts de *conflit* et de *coopération*, pour lesquels nous disposons déjà de bases de définition. Aussi, à titre de précaution supplémentaire, nous respecterons deux balises importantes. Premièrement, celle du «principe de clôture» établi par Durkheim voulant que les faits sociaux doivent s'expliquer par des faits sociaux antérieurs<sup>43</sup> ; pour cette raison les explications biologisantes de la violence humaine ont ici été écartées d'emblée. Deuxièmement, il est nécessaire de préciser que, dans la mesure où il sera question de violence, nous nous en tiendrons le plus souvent à une discussion du phénomène qui peut être désigné comme *violence collective*; c'est à dire une violence qui fait intervenir, même si ce n'est pas immédiatement, un ou des groupes<sup>44</sup>. Elle peut être perpétrée par un groupe contre un individu, elle peut être le fait d'un individu qui s'attaque à un groupe, elle peut être la violence d'un groupe contre un autre ou encore, comme c'est souvent le cas pour la violence associée à la lutte entre factions, elle peut consister en une série d'actes individuels séparés dans le temps qui ne prennent leur sens que lorsque considérés à la lumière de l'opposition entre deux groupes.

Il existe deux grands ensembles de positions généralement adoptées par les chercheurs à propos de la relation entre *conflit* et *violence*. Le premier de ces ensembles est celui où *conflit* et *violence* sont considérés comme deux phénomènes indépendants<sup>45</sup>. Le second est celui où ces deux phénomènes sont vus comme allant de pair. En général, ce qui distingue ces positions est le statut que les auteurs accordent à la violence symbolique. Par exemple, J. Schellenberg, un tenant de la

<sup>43</sup> E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: PUF (1895, 1990) p. 109.

<sup>44</sup> J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence*, p. 331.

<sup>45</sup> Voir, entre autres, L. Romanuci-Swartz, «Conflict without Violence and Violence Without Conflict in a Mexican Mestizo Village» p. 150, qui note que «conflict and violence tended to remain in separate spheres of social disruption», la violence, sous forme homicide demeurant la plupart du temps «sans motifs», c'est-à-dire, selon l'auteur, non reliée avec des conflits stables ou persistants (p. 151).

première position, écrit que «we should recognize that not all conflict involve violence. If by violence we mean the willful injury to individuals or destruction of their property, it is possible to have very bitter social conflict without violence.»<sup>46</sup> Pour Schellenberg, qui réduit la violence à sa manifestation physique<sup>47</sup>, l'existence d'un conflit sans violence est facilement envisageable. Mais si l'on élargit notre définition de la violence, pour y inscrire la possibilité de violences non-physiques, il devient moins facile d'établir une distinction aussi claire entre ces deux phénomènes.

Cette convergence est exposée par Nordstrom et Robben, pour qui le concept de violence comprend celui de coercition conçu, dès lors, comme violence symbolique ou conceptuelle. À la différence de l'approche d'auteurs plus classiques comme Lewis Richardson et Gaston Bouthoul<sup>48</sup>, une approche basée sur cette définition plus large de la violence s'intéresse aussi à la «face cachée» de ce phénomène. Cette définition de la violence, qui englobe la violence symbolique, nous laisse entrevoir qu'il peut exister des violences enchâssées dans des structures qui peuvent paraître normales et justes<sup>49</sup>. Outre leur retour sur les dangers, dont nous avons déjà parlé, d'imposer une définition trop restrictive de la violence, qui peut en définitive s'avérer ethnocentrique, Nordstrom et Robben identifient ici un courant de réflexion très important dans l'étude de la violence<sup>50</sup>.

Cet élargissement conceptuel du terme *violence* n'est pas, cependant, sans présenter quelques écueils potentiels. En effet, un terme employé de manière trop large court le risque de se trouver rapidement banalisé et de perdre toute valeur

<sup>46</sup> J. Schellenberg, *The Science of Conflict*, p. 13.

<sup>47</sup> Cette position est également exprimée très clairement par Chesnais, *Op.cit.* «(...) la seule violence mesurable et incontestable est la violence *physique*. C'est l'atteinte directe, corporelle contre les personnes; elle revêt un triple caractère: brutal, extérieur et douloureux.» p. 32.

<sup>48</sup> Ces deux chercheurs ont été surnommés les «nécromètres» parce qu'ils cherchaient à mesurer l'intensité d'épisodes violents en comptant les morts et les blessés. Cf. L. Richardson, *Statistics on Deadly Quarrels* et G. Bouthoul, *Essais de Polémologie*.

<sup>49</sup> C. Nordstrom et A. Robben, *Fieldwork Under Fire*, p. 7.

<sup>50</sup> Nordstrom et Robben identifient comme faisant partie de ce courant les travaux de A. Gramsci (les *Carnets de prison*), É. Canetti (*Masse et puissance*) et les travaux de P. Bourdieu sur la violence symbolique.

heuristique. Selon J. Spencer<sup>51</sup>, c'est précisément ce qui s'est produit avec le concept de pouvoir dans les sciences sociales. Ainsi, parlant de certains travaux qu'il qualifie de «politics-and-poetics-of-everything», Spencer souligne que «in this literature, 'power' is at once a new source of premature analytic certainty, easily as impressive and encompassing as those earlier certainties from the 1940s, 1950s, 1960s (...) and a term of such theoretical looseness as to admit everything —and nothing.»<sup>52</sup> Même si les avancées théoriques de Foucault, et aujourd'hui de Bourdieu, sur les violences conceptuelles et symboliques peuvent engendrer certains abus du genre souligné par Spencer, il semble qu'un retour aux nécromètres et aux définitions de la violence du type de celle présentée par Schellenberg est aujourd'hui difficile à justifier d'un point de vue théorique. Ainsi, même s'il demeure désirable de maintenir une distinction entre ces termes, la frontière conceptuelle entre *conflit* et *violence* semble être perméable.

Si le conflit implique presque nécessairement une forme ou une autre de violence<sup>53</sup>, il est beaucoup moins certain que la présence de violence implique nécessairement un conflit social sous-jacent. De telle sorte que l'affirmation de Schellenberg voulant que «violence, however, gives at least an objective indication of a significant degree of conflict»<sup>54</sup> ne semble s'appliquer qu'aux cas d'intenses violences collectives qui ne peuvent être confondues avec des phénomènes de coopération et paraît établir une relation erronée entre les deux concepts que nous tentons de cerner ici dans les cas où les formes de violence sont plus ambiguës.

Il existe des manifestations violentes qui ne procèdent pas d'une dynamique conflictuelle mais qui, au contraire, sont des mécanismes de réaffirmation de l'ordre social. Un examen de deux de ces violences, c'est à dire la violence associée par M.

---

<sup>51</sup> J. Spencer, «Post-Colonialism and the Political Imagination», p. 13.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Une exception possible serait le cas de certains jeux qui ne font intervenir qu'une *représentation* de la violence, les échecs par exemple. Cependant, la violence contenue en filigrane dans un tel jeu n'a pas manqué d'être relevée et rendue explicite par certains artistes oeuvrant dans le genre fantastique. Dans *Le septième sceau* de Ingmar Bergman (1956), par exemple, l'enjeu d'une partie d'échecs n'est ni plus ni moins que la mort.

<sup>54</sup> J. Schellenbeg, *Op.cit.*, p. 13.

Bloch au rituel de circoncision mérina et la violence fondatrice chez R. Girard, peut nous permettre de définir avec un peu plus de précision le contenu du concept de *violence*. Cet examen fera également émerger des éléments théoriques qui nous permettront éventuellement d'aborder la question de l'importance de tenir compte de la vision du monde partagée par les acteurs dans le processus de mobilisations conflictuelles ou coopératives.

Dans une étude des rituels de circoncision chez les Mérimina de Madagascar, M. Bloch a démontré comment, malgré une plasticité fonctionnelle considérable qui a permis de l'adapter aux variations socio-politiques extrêmes qu'a vécues ce pays au cours des deux cents dernières années, ces rituels ont conservé un noyau symbolique étonnamment stable. C'est, d'ailleurs, au sein de ce noyau symbolique que l'auteur situe une composante violente tout à fait centrale au rituel. Cette violence, cependant, n'est associée à aucun conflit qui opposerait des groupes humains. Au contraire, elle s'inscrit dans un rituel dont la caractéristique principale est de renforcer l'ordre social. Comme l'écrit l'auteur: «(...) circumcision ritual is, like all rituals of *tsodrano*, a ritual of kinship unity and indivisibility. All these rituals are premised on the idea that the group undivided will go on for ever, because its unity will canalise and transfer fertility to the new generations.»<sup>55</sup> Et ce, même si l'ensemble du rituel de circoncision est ponctué par une série d'actes violents perpétrés contre des éléments de la nature<sup>56</sup> qui a pour fonction d'incorporer la puissance du monde naturel dans l'univers social.

Loin de s'agir du seul exemple de violence sans conflit<sup>57</sup>, l'exemple du rituel de circoncision attire plutôt notre attention sur la relation entre la violence et les

<sup>55</sup> M. Bloch, *From Blessing to Violence*, p. 50.

<sup>56</sup> Par exemple, les plantes coupées pour le rituel doivent obligatoirement être *vivantes*, on menace l'eau utilisée pour la cérémonie avec une lance, on abat violemment des bovins et, bien sûr, on pratique la circoncision elle-même.

<sup>57</sup> Un autre exemple de violence sans conflit est le rituel du Gisaro chez les Kaluli de Nouvelle Guinée où, au cours d'une fête, des danseurs sont brûlés avec des torches dans le dos et sur les épaules par leur auditoire. Cette brûlure sert à signifier que les chants du Gisaro ont touché et ému l'auditoire. Tant que les brûlures demeurent sur les épaules et dans le dos, la violence est jugée appropriée et personne ne proteste, pas même la victime. Cf. E. L. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, pp. 189-194. Pour d'autres exemples, voir également R.

faits sociaux de coopération et de consensus, qui ont souvent tendance à demeurer dans l'ombre des manifestations conflictuelles. Cependant, il semble que violence « conflictuelle » et violence « coopérative » ne soient pas si facilement dissociables. On retrouve, bien entendu, certains exemples où la division est évidente comme dans les rites de combats qui se pratiquent non loin de notre région d'étude chez les Nahuatl de la Montagne du Guerrero<sup>58</sup> et qui expriment clairement la solidarité au sein d'un groupe, mais on retrouve également d'autres formes, plus subtiles, où des conflits ou des événements violents sont une source de coopération.

### Coopération et violence

Les travaux de R. Girard devraient nous aider à approfondir davantage cette relation complexe qui peut exister entre violence, coopération et vision du monde. Pour Girard, il existe sans contredit une violence « réciproque » qui procède de conflits au sein de la société; mais il existe également un autre type de violence qui, elle, serait une violence « unanime ». Cette violence ne serait pas un échange de représailles entre les membres de la société, qui pourrait s'avérer destructeur de l'ordre culturel, mais plutôt une violence de tous contre un qui constituerait un moment fondateur de la culture. Comme l'écrit l'auteur, « la violence contre la victime émissaire pourrait bien être radicalement fondatrice en ce sens qu'en mettant fin au cercle vicieux de la violence, elle amorce du même coup un autre cercle vicieux, celui du rite sacrificiel, qui pourrait bien être celui de la culture tout entière. »<sup>59</sup> Malgré cette dernière extrapolation questionnable, Girard évoque néanmoins ici une forme de violence souvent laissée dans l'ombre de ses manifestations belliqueuses.

Il est important de noter ici que cette violence fondatrice ne s'inscrit pas dans le cadre d'un conflit. Au contraire, Girard démontre que le choix de la victime

---

Hamerton-Kelly, (éd.) *Violent origins: Walter Burkett, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*.

<sup>58</sup> M. Matias Alonso, *La agricultura indigena en la Montaña de Guerrero*, pp. 172-174. Il s'agit d'un combat-jeu qui vise à faire venir la pluie et où des danseurs de villages voisins, déguisés en jaguars, se lancent des pierres et se battent à mains nues (avec blessures fréquentes). Au cours de ce rituel, l'un des participants prononce les paroles suivantes: «Péguense duro, macizo, que caiga el aguacero» ou, «Frappez vous durement, fermement, pour que tombe l'averse».



émissaire n'a rien d'un règlement de comptes contre cette dernière. Pour l'auteur, «jamais, en effet, une immolation proprement rituelle n'est directement et ouvertement liée à une première effusion de sang (...). Jamais elle n'apparaît comme la rançon d'un acte déterminé.»<sup>60</sup> La victime peut être choisie au hasard ou elle peut être désignée très tôt (comme c'était le cas des *pharmakos* grecs) pour être disponible lorsque survient une crise sacrificielle; c'est-à-dire une déstructuration de l'ordre culturel susceptible d'engendrer une violence de tous contre tous. Ainsi, la mise à mort de la victime émissaire, à laquelle participent concrètement ou symboliquement tous les membres de la société, vise à établir un ordre pacifique. Par son isolement social, tant vers le bas (*pharmakos*) que vers le haut (roi), la victime émissaire se situe hors des réseaux de vengeance et se trouve donc, par conséquent, à mettre un terme au cycle des violences réciproques. En un mot, cette mise à mort fondatrice permet d'endiguer la *contagion* que représente la violence.

Pour Girard, tout ordre culturel se fonderait sur l'existence d'un tel meurtre. Pour prévenir l'érosion de cet ordre il serait nécessaire de réaffirmer périodiquement l'unité du groupe dans la violence du sacrifice: «la métamorphose de la violence réciproque en violence unilatérale est explicitement figurée et revécue dans le rite.»<sup>61</sup> Le sacrifice rituel agirait donc comme un mécanisme de prévention de la violence; non pas comme réponse à *un* conflit social en particulier, mais plutôt comme moyen de prévenir *les* conflits sociaux.

L'importance de la contribution de Girard tient au fait qu'il a su déceler dans la vision du monde même de certains groupes, les bases imaginaires de la coopération. Mais peut-on dire que toute cette coopération repose nécessairement sur la violence et sur la réactualisation d'un sacrifice fondateur? À cet égard, nous verrons que les données que nous avons recueillies chez les Tlapanèques sont ambiguës car si certaines communautés renforcent leur cohésion interne en invoquant des conflits passés ou présents qui les ont opposés à leurs voisins, il est

---

<sup>59</sup> R. Girard, *La violence et le sacré*, p. 141.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 147.

également clair que l'idéologie du don, et en particulier l'invocation des dons fondateurs, jouent un rôle primordial dans les processus de mobilisation collectives et de prévention des conflits. Dons reçus des ancêtres, dons reçus des dieux et contre-dons exigés pour maintenir le lien qui unit les vivants aux êtres surnaturels, sont tous des éléments de la vision du monde tlapanéque qui jouent un rôle au moins aussi important (et probablement plus important) que l'appel à une violence fondatrice dans le processus de mobilisation collective au sein de ce groupe. Pour les Tlapanéques, la violence (*banatcha nyatna*) est quelque chose qui peut difficilement être harnaché et canalisé de manière constructive et, même lorsqu'elle l'est (comme lors d'affrontements armés entre communautés), elle se veut au service d'une idéologie du don dans la mesure où elle contribue à protéger ou à réclamer un don reçu des ancêtres ou des dieux. Nous discuterons en détails de ces questions plus loin, mais il est important de noter dès maintenant qu'à partir d'une discussion sur l'articulation entre les mobilisations collectives et la violence, nous débouchons sur un élément de l'imaginaire tlapanéque qui apparaît plus central que la violence, c'est-à-dire le don. Notre discussion de la place de la violence dans la vision du monde tlapanéque devra donc nécessairement tenir compte de cette hiérarchie en tentant de dégager son influence sur les mobilisations conflictuelles et coopératives.

#### Synthèse: conflit social et coopération

Pour clore le bref débroussaillage conceptuel que nous venons d'entreprendre, il nous reste maintenant à examiner une autre relation importante, qui est celle existant entre les conflits sociaux et la coopération. On retrouve déjà, en sciences sociales, le concept général d'action collective<sup>62</sup> qui regroupe l'ensemble des phénomènes de mobilisations — fussent-elles coopératives ou conflictuelles, pacifiques ou violentes— que l'on peut observer au sein des sociétés humaines.

L'idée selon laquelle les mêmes méthodes d'analyse peuvent être appliquées à la fois aux phénomènes coopératifs et conflictuels peut d'abord paraître quelque peu contre-intuitive, surtout lorsqu'elle est comparée avec l'amalgame analytique des concepts de conflit et de violence que l'on oppose généralement à celui de

coopération et d'harmonie. Cette discordance est liée au fait que les sciences sociales ont été profondément marquées par la conception hobbesienne du conflit et de la violence, qui sont considérés comme des facteurs de dissolution de l'ordre social et de la coopération<sup>63</sup>. Le conflit, selon cette conception, serait contraire au social. Non pas au sens où il serait porteur de transformations comme le croyaient les philosophes de l'Histoire comme Marx ou Hegel, ni même dans un sens plus restreint d'élément dynamique du social, comme chez Georg Simmel<sup>64</sup>, mais plutôt comme une maladie, un élément déstructurant qui est porteur de chaos.

Cependant, il existe une autre approche, centrée non pas sur les effets de ces phénomènes sur la dynamique sociale mais plutôt sur leurs causes, qui ne dresse pas une opposition aussi rigide entre conflit et coopération et qui nous permet de saisir certains liens logiques qui pourraient exister entre ces deux phénomènes. Comme le souligne Hardin<sup>65</sup>, les concepts de *conflit* et de *coopération*, de même que celui de *coordination*, peuvent être considérés comme trois types d'interactions stratégiques, qui sont définies par cet auteur comme des relations où les actions d'un parti affectent les résultats obtenus par l'autre parti. Dans un conflit pur, par exemple, ce qui est gagné par un parti doit être nécessairement perdu par l'autre.

Mais, au-delà de leur dynamique interne, les phénomènes conflictuels et coopératifs au sein des sociétés humaines semblent partager la caractéristique de faire tous deux intervenir des processus de mobilisation. Par exemple, un conflit social met généralement en scène deux groupes —certes hétérogènes mais possédant chacun une certaine unité nous permettant de les identifier comme groupes sociaux— dont les membres d'un groupe s'unissent et coopèrent pour s'opposer aux membres (également unis par des liens de coopération) du groupe

---

<sup>62</sup> M. Olson, *Logique de l'action collective*.

<sup>63</sup> Parallèlement aux anthropologues fonctionnalistes, l'un des plus importants défenseurs de cette position fut le sociologue Talcott Parsons. Comme l'écrit L. Coser «focusing on normative structures, which maintain and guarantee social order, Parsons was led to view conflict as having primarily disruptive, dissociating and dysfunctional consequences. Parsons considers conflict primarily a «disease».» L. A. Coser, *The Functions of Social Conflict* (1956), p. 21.

<sup>64</sup> G. Simmel, *Le conflit*. Paris: Circé (1992).

<sup>65</sup> R. Hardin, *One for All, The Logic of Group Conflict*, pp. 26-45.

adverse. Ainsi, pourrions-nous dire, un conflit *social* est un conflit où (au moins) deux groupes *coopèrent l'un contre l'autre*. Organiser une fête religieuse ou prendre les armes contre une communauté voisine sont des activités à première vue très différentes (quoique la guerre et les soulèvements adoptent très souvent la forme de rituels, voire de fêtes) mais qui ne s'accomplissent toutes deux que suite à un processus de mobilisation entrepris par des personnes influentes faisant appel aux valeurs et aux espérances des membres d'un groupe. Cet appel se fait avant tout à travers l'usage de la parole et par une constante invocation de symboles et de propositions généralement admises comme allant de soi par les membres du groupe. De plus, nous pourrions même ajouter que ce parallélisme entre les processus de mobilisation associés à un conflit (contre des voisins, des étrangers ou le gouvernement) et ceux associés à la coopération (au sein du groupe, entre communautés et avec les autorités) ne se limite pas à la forme que prennent les discours et les luttes de représentations, mais s'étend même à leur fond. Car il semble qu'une bonne raison de se battre soit également une bonne raison de coopérer.

Nous aurons à revenir au chapitre suivant sur la nature et les origines de ces régularités, mais nous voyons déjà qu'en étudiant ces phénomènes du point de vue du processus de mobilisation qui les rend possibles, d'importantes correspondances deviennent apparentes entre les dynamiques conflictuelles et coopératives au sein des sociétés humaines. L'existence de ces correspondances, par ailleurs, vient préciser la solution que nous avons esquissée au problème méthodologique formulé au début de ce chapitre, c'est-à-dire aux difficultés qui accompagnent l'étude des conflits sociaux ou les phénomènes de violence collective «à chaud» sur le terrain. Ainsi, pour faire face à ces difficultés, nous disposons maintenant d'un nouvel outil, indirect certes, mais néanmoins utile dans la mesure où l'étude du processus de mobilisation collective pour des fins de coopération —comme l'organisation d'un rituel par exemple— nous livre des informations très pertinentes pour la compréhension des mobilisations en contexte conflictuel au sein d'un groupe.

Bien sûr cette méthode et l'observation directe des conflits sur le terrain sont complémentaires plutôt que mutuellement exclusives et nous tenterons de les mettre toutes deux à contribution dans les pages qui suivent. Mais avant, il faut nous attarder un moment sur ces «régularités» dont nous avons suggéré l'existence dans les processus de mobilisation, mais qui restent toujours à être explorées.

## CHAPITRE 2

### La raison subjective et les bases imaginaires des actions conflictuelles et coopératives

#### Jalons pour une rationalité transculturelle

Dans le chapitre précédent, nous avons suggéré qu'il est important de comprendre les mobilisations conflictuelles et de coopération au sein d'une société en fonction de la perception qu'ont les agents eux-mêmes de ces phénomènes, en fonction de la volonté des acteurs plutôt que de leurs intérêts «réels» tels qu'ils pourraient être perçus par un observateur hypothétique qui arriverait à être parfaitement objectif. Cette approche, nous l'avons vu, tente de tirer profit de certaines correspondances qui existent entre les mobilisations conflictuelles et coopératives quant aux représentations qu'elles font intervenir. Dans le présent chapitre, nous tenterons de cerner les fondements d'une telle démarche centrée sur les bases imaginaires des mobilisations collectives et, surtout, les connaissances qu'elle peut nous livrer à propos des processus de mobilisation qu'un autre type d'analyse, fait non pas dans les termes utilisés par les acteurs mais plutôt en fonction d'une «réalité objective» censément déterminante, peut difficilement décrire et expliquer de façon satisfaisante.

Comme nous le verrons, une bonne partie des études qui ont été faites jusqu'à maintenant sur les conflits et les phénomènes de coopération ont tenté d'aborder ces problèmes en postulant qu'en définitive ils étaient conditionnés, voire déterminés, par des facteurs relevant de la réalité matérielle (écologique, économique) ou, de façon plus générale, relevant d'un ordre inscrit à l'intérieur même du réel et indépendant des représentations que les acteurs eux-mêmes s'en font. Cette façon de concevoir les actions humaines permettait à des évolutionnistes comme Worsley par exemple de classer les mouvements socio-politiques selon une échelle allant des mouvements aux fins «irréalisables» ou «fantastiques» (jugés

primitifs) jusqu'aux mouvements qui se donnent des objectifs «réalistes» ou «raisonnables» (jugés évolués<sup>66</sup>) selon que ces mobilisations étaient plus ou moins conformes à la logique inscrite à l'intérieur même du «réel». Parlant des Tepehuanes de la période de la Conquête au Mexique, par exemple, Le Clézio reprend une citation de José Antonio Gay et commente que: «la guerre [des Tepehuanes] est inspirée par le fanatisme le plus aveugle: «ils croyaient à tel point qu'ils pourraient ressusciter qu'ils se jetaient sur les pointes des épées des Espagnols, et sur leurs lances, et même avec un courage barbare ils marchaient jusqu'aux canons des escopettes»»<sup>67</sup>

Selon cette perspective, il existerait donc des comportements sociaux «rationnels» et des comportements sociaux «irrationnels»<sup>68</sup> qui seraient différenciés par le fait que «la description éventuelle du système social par un observateur extérieur puisse coïncider (ou non) totalement avec celle qu'en fait un agent situé au sein du système lui-même»<sup>69</sup>. Dans ce cas l'observateur extérieur, associé ici à un prétendu détenteur du savoir objectif — mais qui ne serait en fait que le détenteur du pouvoir de la nomination légitime — viendrait se poser en juge de la rationalité des actions de l'observé. Ici, les précédents sont nombreux. Nous avons déjà mentionné la perspective typologique évolutionniste de Worsley classifiant les mouvements socio-politiques sur un spectre allant de l'irrationalité à la rationalité et pourrions remonter à l'une de ses sources en évoquant les travaux de Lévy-Bruhl qui, lui-même, s'était donné comme objet d'étude la mentalité «pré-logique» des primitifs<sup>70</sup>. Mais ce barème ne se limite pas à l'examen des sociétés non-occidentales. En effet, comme le souligne N. Chomsky, cette grille d'analyse est souvent adoptée par l'élite

<sup>66</sup> voir P. Worsley, *Elle sonnera la trompette. Le culte du cargo mélanésien*. p. 205.

<sup>67</sup> J.M.G. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, p. 184.

<sup>68</sup> En fait, le caractère intolérant que revêt souvent le concept d'*irrationalité* que nous soulignons ici se trouve inscrit dans l'histoire étymologique même du terme. En effet, chez les pythagoriciens, la possibilité même qu'il puisse exister des nombres ne pouvant être exprimés sous forme de ratio était rejetée comme une pensée dangereuse, une menace envers leur vision du monde (Sagan, 1980: 151) qui les a menés à voir les termes «irrationnel» et «hérésie» comme synonymes, un emploi du terme qui est pratiquement utilisé tel quel dans la caractérisation des mobilisations socio-politiques qui ne répondent pas au canon défini par la modernité occidentale.

<sup>69</sup> J. Schellenberg, *Op.cit.*, p. 169.

<sup>70</sup> L. Lévy-Bruhl, *la mentalité primitive*.

politique et intellectuelle des sociétés occidentales pour écarter les opinions et les revendications des groupes marginalisés, qui sont alors réputés agir en fonction de leurs émotions, de manière impulsive et irréfléchie plutôt qu'en fonction d'une compréhension rationnelle du monde<sup>71</sup>. Selon l'auteur, cette idée aurait été exploitée tant dans la théorie de l'Avant-garde élaborée par Lénine que dans la théorie de la fabrication du consentement des masses développée par le politologue américain Walter Lippmann dans les années trente<sup>72</sup>. Les ennemis que se désigne le monde occidental se voient également refusés toute rationalité et qualifiés de «fanatiques» et de «sadiques» dominés par leurs désirs irrépressibles et dépourvus de toutes «raisons» de lutter<sup>73</sup>.

Ces jugements mettent en lumière une attitude de plusieurs intellectuels occidentaux face à la «différence», attitude qui présente des lacunes à plus d'un égard. Certes ils sont ethnocentriques et élitistes, mais ils sont doublement déficients dans la mesure où ces jugements recèlent également une imprécision conceptuelle qui afflige plusieurs cadres théoriques développés en Occident prétendant expliquer des phénomènes de mobilisation socio-politique. Cette imprécision tient au fait que ces approches assimilent deux acceptations du terme «raison» qui ne se recoupent que très rarement lorsqu'il est question des actions humaines. Il s'agit d'une tendance à confondre, comme le notait déjà Cournot, d'un côté la faculté qui nous permet d'établir des rapports entre les phénomènes que nous percevons et, de l'autre côté, l'existence de tels rapports entre ces phénomènes, indépendamment de notre perception. D'une part, donc, se trouverait «la faculté de

<sup>71</sup> N. Chomsky, *Les exploits de la propagande*, pp. 22-23.

<sup>72</sup> Pour une caractérisation de la paysannerie en ex-URSS comme «pré-logique» impliquant l'idée que ce groupe ne pouvait être mobilisé rationnellement que par une avant-garde, voir Luria (1971). La caractérisation que faisait Lippmann des ouvriers n'était pas plus flatteuse lorsque ce dernier écrivait, entre autres, que: «(...) if the beat of a metronome will depress intelligence, what do eight or twelve hours of noise, odor, and heat in a factory (...) do to the political judgments formed on the basis of newspaper reading in street-cars and subways? Can anything be heard in the hubbub that does not shriek, or be seen in the general glare that does not flash like an electric sign?» (Lippmann, 1965, p. 46) Le même chapitre compare également l'intellect des ouvriers à celui des enfants en attribuant aux deux une pensée magique, impliquant ainsi que les seules actions «rationnelles» que pouvaient entreprendre les ouvriers étaient celles qui leur étaient imposées par l'élite.

<sup>73</sup> J. W. Gibson, *Warrior Dreams*, p. 78.



l'«être raisonnable» et, d'autre part, se trouverait la capacité de connaître le «rapport entre les choses mêmes»<sup>74</sup>.

Pour clarifier la terminologie, nous allons suivre Cournot et qualifier la première de raison *subjective* et la seconde de raison *objective*. S'il est possible, comme le précise cet auteur<sup>75</sup>, que la raison subjective puisse dans une certaine mesure nous permettre d'appréhender l'ordre contenu dans le réel (ce que le langage courant nomme la réalité 'objective'), il n'en demeure pas moins que la capacité humaine d'établir des liens entre les phénomènes ne se trouve pas limitée à ce seul exercice.

Ainsi, partons du postulat de l'unité de l'espèce humaine ou, plus précisément, du postulat voulant que tous les humains soient dotés de raison subjective dans la mesure où ils possèdent la faculté d'instaurer (et non seulement de découvrir) des «relations nécessaires» entre des phénomènes ou objets dont l'association ne s'impose pas d'elle-même<sup>76</sup>. La capacité de raisonner telle que nous venons de la définir serait ainsi commune à l'ensemble de l'humanité et ce, même si le contenu des propositions articulées peut varier considérablement.

Cette faculté partagée par les humains d'établir des liens et des rapports a parfois été décrite par des anthropologues, plus ou moins explicitement, comme étant régie par des règles de dérivation se rapprochant de celles utilisées par la logique formelle, qui ne serait elle-même qu'une formulation abstraite des règles implicites de la logique de tous les jours commune à l'humanité. Richard Lee, par exemple, dans son traitement des techniques de chasse chez les !Kung San, tente de montrer l'usage que font ces derniers de la dérivation syllogistique lors de la poursuite d'un animal<sup>77</sup>. À partir d'observations faites quant à la forme, la profondeur, la régularité et l'érosion des pistes laissées par un animal dans le sol, et

---

<sup>74</sup> A. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*. p. 17.

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>76</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 50.

<sup>77</sup> R. Borshay Lee, *The !Kung San*, pp. 212-214.

d'une série de propositions de type «si...alors...» soutient l'auteur, les !Kung San sont capables de faire des raisonnements si précis que leur talent de pisteurs en paraît presque surnaturel<sup>78</sup>; manifestant, par le fait même, une grande maîtrise de ce que Elwert a nommé les deux procédures universelles utilisées par les humains pour connaître le monde: l'observation et le raisonnement à partir de ces observations<sup>79</sup>.

Hamill, se penchant sur cette dernière procédure, a entrepris des recherches comparatives sur le syllogisme dans quatre groupes linguistiques (Anglais, Mende, Ojibwa, Navajo) et a découvert que les mêmes syllogismes étaient considérés comme valides dans toutes ces cultures: «The results of the syllogism tests were strikingly consistent across the language boundaries. Consultants considered the same kinds of arguments valid and invalid, and in no case did they draw conclusions that were invalid according to the rules of textbook logic»<sup>80</sup>. De pareils résultats, soutient Elwert, indiquent clairement qu'il n'existe pas de mentalité pré-logique comme le prétendait Lévy-Bruhl<sup>81</sup>.

Mais la logique formelle et la logique «de tous les jours» ne se limitent pas aux syllogismes et si ces derniers peuvent servir de révélateur pour montrer certaines régularités transculturelles, il semble néanmoins que la raison partagée par les humains, la logique du sens commun, ne corresponde pas tout à fait à la logique formelle de la philosophie et ses règles rigides<sup>82</sup>. Parmi ces différences, deux sont

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>79</sup> G. Elwert «Changing Certainties and the Move to a 'Global' Religion» p. 213.

<sup>80</sup> J. F. Hamill, *Ethno-logic*, p. 60. Soulignons qu'il existait tout de même une différence entre les raisonnements des informateurs de Hamill et ceux prescrits par la logique formelle, ces différences émergeaient à propos d'énoncés comme «quelques chênes sont des arbres», considérés faux par certains informateurs (p. 60), car pour eux *tous* les chênes sont des arbres. Mais il semble que ce soit là la seule discordance et que jamais un informateur n'a accepté un énoncé que la logique formelle considère comme non valide. Ces conclusions de Hamill viennent confirmer les doutes exprimés par Sylvia Scribner (1997: 120) à propos de la validité de la méthodologie utilisée par des chercheurs ayant tenté de démontrer, au début des années 70, l'existence d'une mentalité «pré-logique» chez les paysans (Luria, 1971) ou des groupes africains (Cole *et al.*, 1971). Ces études, concluait Scribner, ne faisaient en fait que démontrer la difficulté qu'éprouvaient les sujets à retenir précisément le sens des propositions énoncées par le chercheur, difficulté qu'éprouvaient également les étudiants universitaires soumis aux mêmes tests (Scribner, 1997: 121) et qui, par conséquent, ne prouvaient nullement l'existence d'une mentalité pré-logique.

<sup>81</sup> G. Elwert, *Op.cit.*, p. 218.

<sup>82</sup> J. F. Hamill, *Ethno-logic*, p. 24.

ici d'une importance toute particulière. Il s'agit, d'une part, des différences liées à la question de la *vérité* et, d'autre part, de celles relatives à la *cohérence* du système.

La question de la vérité des raisonnements nous ramène à la question de la relation entre la raison subjective et la raison objective. La logique formelle est essentiellement un système bivalent et normatif dans la mesure où, comme l'écrit Antoinette Virieux-Reymond, elle «admet comme fondement l'existence de deux valeurs *le Vrai* et *le Faux*, leur opposition antithétique, ainsi que la nécessité des conditions formelles assurant le triomphe du Vrai.»<sup>83</sup> Or, la conception de la vérité implicite à cette caractérisation de la logique est celle où «les choses sont représentées relativement à elles-mêmes et aux autres telles qu'elles sont dans la réalité»<sup>84</sup> et la logique, ainsi comprise, n'est ni plus ni moins qu'un chemin rigide entre le réel (ou Vrai) connu et le réel (ou Vrai) inconnu. Mais, pour les raisons que nous avons énoncées plus haut, nous tentons précisément ici d'en arriver à une conception de la rationalité humaine où les questions de véracité sont largement dépendantes de la question consistant à savoir si tel ou tel fait est *cru* vrai et si tel ou tel fait est *cru engendrer* tel autre fait de manière symbolique ou métaphorique. Mais se départir de la notion de vérité dans les raisonnements pour la remplacer par la notion de croyance met cependant en péril la cohérence d'un système logique, car si les raisonnements formels nous permettent de passer du réel au réel, les raisonnements subjectifs, eux, nous font passer de l'observation à la croyance et de la croyance à la croyance. Le système ainsi échaffaudé, développant de nouvelles nuances aux croyances existantes (ou même de nouvelles croyances tout court) à partir de nouvelles observations et d'anciennes croyances se voit donc rapidement sollicité pour expliquer une «réalité» de plus en plus vaste et, à chaque nouveau degré d'inférence, se voit de plus en plus enclin à développer des contradictions internes.

---

<sup>83</sup> A. Virieux-Reymond, *La logique formelle*, p. 3.

<sup>84</sup> S. Auroux et Y. Weil «Vérité», p. 488.

Ici, la division que nous avons opérée entre raison subjective et raison objective semble porter ses premiers fruits car l'examen de n'importe quelle vision du monde nous dévoilera, sans même chercher trop loin, un produit historique bricolé, rapiécé et qui, empiriquement, comporte plusieurs contradictions. Anticipant sur nos résultats, nous pouvons même ajouter que ces contradictions sont les lieux mêmes où peuvent naître certains changements dans les attitudes, motivations et actions d'un groupe donné. Malheureusement, certains auteurs ayant confondu la raison subjective et la logique formelle ont cru approprié d'imposer les exigences de cohérence et de complétude logique de cette dernière à l'explication des mobilisations humaines<sup>85</sup>. Or, comme le souligne Hamill, si la logique des manuels scolaires ne tolère pas les contradictions, la logique utilisée tous les jours par les humains, elle, peut s'en accommoder dans une mesure parfois surprenante<sup>86</sup>. Ainsi, comme le souligne S. Atran, même si l'on reconnaît une unité à l'humanité en ce qui a trait à la capacité qu'ont les individus de raisonner logiquement, il existe certaines différences importantes entre la pensée scientifique et le sens commun. La première est essentiellement utilisée par des *spécialistes* dans des contextes *limités*, alors que le second, le sens commun, c'est-à-dire la «logique de tous les jours» se trouve utilisé de manière beaucoup plus répandue. Ainsi, l'auteur écrira: «Although modern science strives to unify all kinds of causal processes under a single system of contingent, mechanical relationships (...) recent work in cognitive anthropology and developmental psychology suggests that even people in our own culture initially do not spontaneously reason this way and may never do so.»<sup>87</sup> La pensée scientifique, de même que l'exercice de la raison objective qu'elle suppose, ne semblent donc pas prédominantes lorsqu'il est question des affaires humaines, qui font plutôt intervenir une raison plus flexible capable de s'accomoder de contradictions et d'imprécisions.

En somme, la division que nous opérons entre raison subjective et raison objective se trouve entre autres justifiée par le fait qu'elle nous permet d'aborder les

---

<sup>85</sup> M. I. Lichbach dans *The Cooperator's Dilemma* par exemple.

<sup>86</sup> J. F. Hamill, *Op.cit.* p. 110.

<sup>87</sup> S. Atran, «Modes of Thinking about Living Things» p. 217.

systèmes de représentations humains en tenant compte de leurs contradictions qui sont, d'une part, internes et, d'autre part, qui existent entre le système et la réalité «objective»<sup>88</sup> (le Vrai), et ce sans que notre appareil analytique ne s'effondre. Par ailleurs, ce passage analytique d'une rationalité sans contexte, absolue, à une rationalité qui s'inscrit à l'intérieur d'une vision du monde donnée, étudiée empiriquement dans ses composantes et son développement historique, est appelé depuis longtemps par des chercheurs travaillant sur des mobilisations socio-politiques dans des sociétés non-occidentales. Par exemple, M. Kilani, travaillant sur les cultes du cargo en Mélanésie, écrit que «l'évaluation négative des cultes nous semble traduire l'échec de l'analyse anthropologique classique à se décentrer par rapport à l'univers de discours occidental.»<sup>89</sup> Nous revenons donc directement aux charges d'ethnocentrisme qui pèsent contre l'invocation de la rationalité objective comme catégorie analytique où semblent s'opposer implicitement une mentalité primitive (mais aussi paysanne et ouvrière dans certains cas), c'est-à-dire «irrationnelle» dans son recours au mythe, à la magie et aux émotions pour expliquer et contrôler le monde, et une mentalité scientifique, qui connaîtrait le monde tel qu'il est et qui entreprendrait de le contrôler avec des moyens «adéquats»<sup>90</sup>. Dans ce cas, les critères d'évaluation des actions ne seraient pas universels mais plutôt explicitement ou implicitement définis dans la vision du monde consubstantielle au système social et culturel dans lequel vivent les acteurs. La théorie des jeux tente timidement de rendre compte de la pluralité des univers symboliques dans lesquels une action peut être expliquée en postulant l'ensemble  $\Omega$ , qui représente l'ensemble des cadres de référence dans lesquels une action peut être évaluée et dont l'un des éléments correspond au véritable état du monde<sup>91</sup>. Mais cet effort, par son caractère simplificateur, demeure inadéquat.

<sup>88</sup> G. Elwert, *Op.cit.*, p. 218.

<sup>89</sup> M. Kilani, *Les cultes du cargo mélanésien*, p. 64.

<sup>90</sup> Il est indéniable qu'à l'intérieur de l'histoire moderne occidentale la pensée scientifique ait permis un accroissement fulgurant de la capacité des humains à contrôler la nature. Cependant, c'est à tort que cette pensée scientifique, faisant certainement intervenir un certain degré de raison objective, est confondu avec le mode de pensée prédominant en Occident, alors qu'il n'est le fait que d'un groupe de spécialistes et son exercice se limite à certains domaines bien circonscrits (sciences physiques, chimie, génie). En matière de mobilisations socio-politiques, l'Occidental, fut-il un «scientifique» dépend tout autant de ses croyances que n'importe quel autre humain.

<sup>91</sup> R. B. Myerson, *Game Theory, Analysis of Conflict*. Cambridge: Harvard University Press, p. 7.

Les êtres humains vivent et agissent en fonction de systèmes symboliques diversifiés à l'intérieur desquels ils utilisent des règles de dérivation universelles (comme le syllogisme) pour opérer des déductions, arriver à de nouvelles connaissances valides et prendre des décisions. Nous pourrions donc dire, en gardant en tête que nous parlons bien de rationalité subjective et que nous ne nous prononçons pas sur leur capacité à connaître le «réel objectif», que «les acteurs eux-mêmes sont rationnels, à savoir que leurs préférences sont ordonnées transitivement et qu'ils agissent en fonction de leurs préférences»<sup>92</sup>, faisant ainsi écho à l'un des postulats du paradigme de l'acteur rationnel voulant que «each party seeks to act in such a way as to maximise its own interest»<sup>93</sup>. Il s'agit là d'une tautologie —que nous pourrions nommer la tautologie rationaliste— qui a bien été décrite par M. Wieviorka lorsque ce dernier écrivait que «le chercheur peut toujours trouver une explication logique liant les intérêts de l'acteur, si confus soient-ils, à ces conduites, si surprenantes qu'elles soient.»<sup>94</sup>

Malgré une certaine utilité limitée, sur laquelle nous reviendrons, cette tautologie demande néanmoins à être dépassée car elle nous conduit nécessairement à nous interroger sur la formation et la dynamique de ces systèmes de préférences ou des «intérêts». Ces derniers deviennent dès lors notre véritable objet d'étude dans la mesure où, d'une part, la disparition de la distinction entre les mobilisations pré-logiques (mobilisations «irrationnelles» que l'on disait fondées sur les émotions et la pensée magique) et les mobilisations logiques (prétendument fondées sur une observation froide de la réalité et inspirées par un plan «rationnel») a réhabilité la notion d'unité de l'espèce humaine sur le plan des raisonnements et n'est plus capable, par elle-même, de rendre compte de la diversité des formes de mobilisation socio-politiques.

---

<sup>92</sup> R. Nadeau, «La philosophie des sciences, coupure épistémologique» dans *La pensée philosophique d'expression française au Canada*, p. 392.

<sup>93</sup> J. Schellenberg, *Op.cit.*, p. 169.

<sup>94</sup> M. Wieviorka, *Op.cit.*, p. 475.

D'autre part, la relativisation du concept d'intérêt —autrefois considéré comme une constante transculturelle par les théoriciens de l'acteur rationnel— nous force maintenant à nous interroger sur la nature, voire la genèse, des «préférences» (dont nous avons tenté une définition opérationnelle en introduction) en fonction desquelles agissent les membres d'un groupe donné. De plus, rien ne nous indique que ces préférences sont toutes déterminées à l'échelle de l'individu. Au contraire, le système symbolique public, avec ses mythes, ses utopies et ses impératifs, semble jouer un rôle primordial dans la détermination sociale et culturelle des préférences et des attentes.

Mais est-ce à dire que l'idée précède nécessairement l'action? Ici, certaines nuances sont de mise car, comme le souligne M. Kilani, postuler la primauté absolue de l'idée sur l'action risque de nous mener dans une impasse théorique. Comme l'écrit l'auteur, une telle vision «aboutit à une réification de la culture, dont les manifestations ne seraient plus que des projections dans le monde extérieur d'opérations abstraites.»<sup>95</sup> Ainsi, l'imaginaire social ne doit pas être envisagé comme une cause immuable de l'action sociale qui constituerait, comme lui reproche Lichbach, une explication passe-partout qu'il suffit d'invoquer en guise d'explication<sup>96</sup>. Dire que l'action sociale est conditionnée par l'imaginaire évoque de riches pistes de recherches, mais il ne suffit pas d'invoquer l'imaginaire, comme d'autres invoquent la culture pour arriver à une explication satisfaisante.

Les sociétés humaines, de toute évidence, ne sont pas monolithiques et certaines tensions peuvent exister en leur sein entre leurs sous-ensembles. Ces tensions, de même que plusieurs zones floues qui apparaissent nécessairement dans tout système symbolique qui tend à la complétude logique mais qui se trouve constamment confronté à de nouveaux phénomènes, se reflètent nécessairement dans le système symbolique public, principale manifestation de l'imaginaire social. Le degré d'élaboration des univers imaginaires qui enveloppent les mouvements

---

<sup>95</sup> M. Kilani, *Op.cit.*, p. 104.

<sup>96</sup> M. I. Lichbah, *The Cooperator's Dilemma*, p. 87.

socio-politiques sont extrêmement variables mais, pourrions-nous dire, demeurent toujours incomplets par rapport à la vision du monde dans laquelle ils s'inscrivent. Cette incomplétude vient du fait que les systèmes de préférences qui orientent les attentes et espérances, sont le fruit d'une sélection faite parmi l'ensemble de propositions culturellement admises qui forment la vision du monde. Cette sélection a pour effet de fournir des scénarios cohérents qui présentent un sens relativement univoque capables d'orienter les actions concrètes d'un groupe. Ce qu'ils gagnent en cohérence, ces systèmes de préférences le perdent nécessairement en complétude par rapport à la vision du monde dont ils se réclament, se laissant par le fait même vulnérables aux conjonctures inattendues.

Les mouvements les plus plastiques et qui ont le plus de facilité à s'adapter aux changements de contexte sont ceux qui se trouvent être, à l'origine, simplement «motivés par des sentiments mal définis, mais enthousiastes, ou mieux encore par une ambiance impulsive («il faut que ça change!») bien plus que par un programme.»<sup>97</sup> À l'opposé, certaines utopies, nous n'avons ici qu'à penser au Phalanstère de Fourier, peuvent être extrêmement détaillées tout en manifestant néanmoins, comme l'histoire l'a démontré à maintes reprises, plusieurs zones d'ombre (dont certaines pouvant s'avérer fatales) quand vient le temps de les mettre en application. La mise en évidence de ces imprécisions et contradictions peut alors s'avérer fatale au mouvement si ce dernier s'avère incapable de les corriger en route. Ainsi, dire que l'idée détermine complètement l'action socio-politique revient à ignorer les omissions et les ambiguïtés que contiennent nécessairement les systèmes de préférences et qui obligent les acteurs à en combler les vides et préciser les contours au fur et à mesure que le mouvement est confronté à de nouveaux événements, à de nouvelles conjonctures, ou à de nouvelles structures.

Les imaginaires sociaux ne peuvent être considérés comme des éléments explicatifs autosuffisants et refermés sur eux-mêmes car, comme nous venons de le voir, ils se trouvent en constante interaction avec des contextes sociaux, politiques,

---

<sup>97</sup> W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, p. 192.



économiques et même symboliques en perpétuelle transformation. De plus, évidemment, la mobilisation collective se trouve toujours marquée par les «conditions initiales» dans lesquelles elle se développe. Par exemple, plusieurs mouvements socio-politiques ont pris naissance dans des segments marginalisés au sein de sociétés plus vastes. Comme l'écrit R. Girardet, «ces groupes (marginaux, minoritaires, menacés, opprimés) apparaissent le plus souvent dans une situation de porte-à-faux par rapport à la société globale, de distorsion par rapport au système en place ou en voie d'instauration»<sup>98</sup>.

Cependant, cette marginalité par rapport au reste de la société peut prendre plusieurs formes dont chacune appelle des actions différentes. Il peut bien sûr s'agir d'une marginalité économique, comme le soutiennent les théories de la privation, mais elle peut également être d'ordre social (par le déclassement<sup>99</sup>) ou d'ordre culturel<sup>100</sup> (par la domination symbolique d'une culture sur une autre). D'abord traduits en images signifiantes, ces décalages peuvent former la base de mouvements qui, face à des conjonctures mouvantes et à des luttes de représentations au sein même du mouvement<sup>101</sup>, élaboreront, raffineront et éventuellement modifieront ces représentations dans une création symbolique constante dont le lien avec la résolution de la contradiction ressentie au départ peut s'affaiblir considérablement avec le temps. Ainsi, partant d'une insatisfaction plus ou moins vague, la symbolique du mouvement peut se modifier, face à des conjonctures et événements qui lui sont extérieurs, par des créations originales ou des emprunts plus ou moins conscients. Nous aborderons un exemple particulièrement frappant d'un tel emprunt lorsque nous discuterons, au chapitre 13, de la diffusion des aspirations autonomistes entre les diverses régions autochtones du Mexique.

<sup>98</sup> R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, p. 179.

<sup>99</sup> Y. Talmon, «Millenarian Movements», p. 187.

<sup>100</sup> J. M. Van der Kroef, «Javanese Messianic Expectations: Their Origin and Cultural Context», p. 322 et B. Barber, «Acculturation and Messianic Movements», p. 688.

<sup>101</sup> P. Bourdieu, «La force de la représentation» p. 136.

Le caractère fluide des représentations et des systèmes de préférences<sup>102</sup> est accentué par des luttes de pouvoir que se livrent des factions au sein des mouvements et qui se font selon des clivages qui sont souvent antérieurs à la naissance même du mouvement. L'existence de ces luttes, cependant, n'invalide pas l'idée que les participants partagent une vision du monde. Au contraire, comme le souligne James C. Scott, la lutte pour l'appropriation des symboles, pour l'imposition d'une certaine interprétation du présent, n'a pas de sens si elle ne repose pas sur un ensemble de critères relatifs à ce qui est déviant ou méritoire<sup>103</sup> partagés par le groupe. C'est en faisant appel à de tels critères communs que les partis tenteront d'influencer les actions du groupe en imposant leur lecture propre des symboles implicitement contenus dans la vision du monde qui est partagée. Les produits de ces luttes de représentations viendront ensuite servir de prémisses pour des actions futures<sup>104</sup>. C'est pour ces raisons que M. Kilani affirme qu'il «est difficile d'affirmer la priorité absolue de l'idée (ou de la croyance) sur l'action (ou la conduite sociale), tant la relation entre ces deux niveaux est généralement celle d'une interdépendance plutôt que celle d'un déterminisme univoque.»<sup>105</sup>

Ainsi, nous sommes menés à nous interroger sur la nature de cette interdépendance de deux réalités qui ne semblent pas réductibles l'une à l'autre. Au-delà de cette interrogation, nous pouvons même nous demander dans quelle mesure il s'agit bien de deux réalités distinctes. Par exemple, P. Ansart soutient que la dialectique entre l'imaginaire et la «vérité» est intelligible seulement dans la mesure où l'on reconnaît à l'imaginaire un «mode social d'existence et que, loin de le rejeter comme une part inessentielle de la pratique sociale, on y reconnaisse une certaine forme de la pratique collective.»<sup>106</sup> De même, B. Baczko suggère de ne considérer

---

<sup>102</sup> Malgré une certaine connotation économétrique attachée à ce terme (à laquelle nous n'adhérons nullement) nous conserverons tout de même le terme de «préférence» et nous l'utiliserons dans son acception commune où il évoque l'idée d'un choix effectué parmi un ensemble de possibilités. En ce sens, le système de préférences serait l'ensemble constitué de toutes ces possibilités considérées dans leur ordre relatif allant de la possibilité la plus souhaitable à la possibilité la moins souhaitable.

<sup>103</sup> J. C. Scott, *Op.cit.*, p. xvii.

<sup>104</sup> V. Lanternari, *Les religions des peuples opprimés*, p. 329.

<sup>105</sup> M. Kilani, *Op.cit.*, p. 105.

<sup>106</sup> P. Ansart, «Marx et la théorie de l'imaginaire social» p.109; voir également P. Ansart, «L'imaginaire social» p. 710.

les représentations collectives comme "irréeselles" «que précisément entre guillemets»<sup>107</sup> en se plaçant du point de vue de la rationalité subjective qui cherche moins à mettre en lumière ce qui est vrai que ce qui est *cru être vrai*; une catégorie, comme nous l'avons vu, qui est tout aussi opérationnelle lorsqu'il s'agit de rendre compte des mobilisations collectives humaines.

#### La construction culturelle et historique de l'«intérêt»

Nous allons donc nous interroger sur la manière dont les êtres humains vivant en société acquièrent collectivement un sens de ce qui est souhaitable, utile, bien, néfaste ou indifférent. Pour répondre à cette question, la plupart des théories relatives aux conflits sociaux et aux phénomènes de coopération font intervenir ce que nous avons nommé la *raison objective*. Parfois ces théories présentent la logique inscrite à l'intérieur du réel comme échappant aux acteurs; c'est le cas entre autre des explications socio-biologiques pour qui les institutions humaines ne sont qu'une adaptation visant à assurer la prolifération maximale des gènes de l'espèce, ou même de certaines explications fonctionnalistes qui voient les institutions humaines comme une manière de satisfaire certains besoins physiologiques élémentaires<sup>108</sup> ou des besoins qui en sont dérivés. Par contre, d'autres théories accordent aux agents une connaissance entière des «enjeux réels» qui motivent leurs actions; c'est le cas, tout particulièrement, des théories de l'acteur rationnel que nous examinerons plus loin. D'autres théories du conflit social, comme celles s'inscrivant dans le paradigme de «l'acteur frustré» (*deprived actor*) ou encore de la frustration-agression<sup>109</sup> par exemple, demeurent ambiguës quant à la connaissance qu'ont, ou non, les acteurs de la véritable influence du monde objectif sur leurs actions, mais suggèrent clairement que celui-là joue un rôle déterminant par rapport à celles-ci<sup>110</sup>.

Mais qu'advient-il si, comme nous l'avons proposé plus haut, il existe une autonomie considérable entre la raison subjective et la raison objective qui fait que

<sup>107</sup> B. Baczko, *L'imaginaire social*, p. 710.

<sup>108</sup> B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, p. 78.

<sup>109</sup> Selon la formulation de E. Fromm dans *La passion de détruire*.

<sup>110</sup> Entre autres: T. R. Gurr, «Psychological Factors in Civil Violence» et M. Sayles «Relative Deprivation and Collective Protest: An Impoverished Theory?»

la première ne peut être entièrement expliquée par la seconde. Alors, il faut entreprendre d'expliquer certains produits de la raison subjective par des éléments de cette même raison subjective ou, en d'autres mots, introduire la vision du monde des acteurs dans l'explication de leurs mobilisations. Cette démarche implique nécessairement de faire appel à des systèmes de préférences (ou «d'intérêts») qui, pour livrer leur sens, doivent être mis en relation avec l'ensemble de propositions (culturellement variable) dans lequel ils s'inscrivent et qui, par conséquent, pourraient paraître «irrationnels» à ceux qui tenteraient de les aborder du seul point de vue de leur rationalité objective. Une importante littérature s'est d'ailleurs attachée à montrer que même les grandes mobilisations qui ont marqué l'histoire moderne de l'Occident (la Révolution française par exemple<sup>111</sup>) ont été caractérisées par un abondant usage d'éléments discursifs symboliques «irrationnels». Peut-être ces mouvements modernes se voulaient-ils «sécularisés», mais ils n'en dépendaient certainement pas moins d'une batterie de symboles, de mythes et d'espérances qui ont joué un rôle central dans le processus de mobilisation continu qui a assuré leur vitalité<sup>112</sup>. Ainsi, un important point commun des mobilisations collectives humaines semble résider dans le travail qu'elles impliquent sur le plan de la rationalité subjective, qui s'avère au moins aussi important que leur articulation adéquate avec un «état véritable du monde».

De plus, loin de mener à une tautologie, cette approche axée sur la rationalité subjective est tout à fait conforme avec le principe de clôture de Durkheim que nous avons posé comme balise à notre discussion au chapitre 1. Malgré le fait que, dans la plupart des cas, l'imagination humaine finit par se buter à certaines limites imposées par le monde extérieur<sup>113</sup>, il faut s'attendre à ce que, dans

<sup>111</sup> F. Furet et D. Richet, *La Révolution française*.

<sup>112</sup> La littérature portant sur ces éléments «irrationnels» de mobilisations se proclamant modernes est énorme. J. P. Sironneau, dans *Sécularisation et religions politiques* en fait un parcours très approfondi. De même, A. Reszler leur a consacré un ouvrage intitulé *Mythes politiques modernes*. Parmi les ouvrages que nous citerons ailleurs et qui abordent cette question de l'irrationalité en politique dans les sociétés occidentales contemporaines, il faut souligner l'ouvrage de Bacsko (1984) sur les imaginaires sociaux.

<sup>113</sup> Considérons, par exemple, le *Ghost Dance*. Les Sioux, en 1890, croyaient que la pratique du *Ghost Dance*, l'application de peinture rouge sur leur corps et le port du *ghost shirt* les rendaient tout à fait invulnérables face aux balles des Blancs (La Barre 1970: 230). Ici, il est clair que les actions

une certaine mesure, notre position théorique implique d'envisager que certaines actions conflictuelles ou coopératives soient autant conséquentes avec le «réel» qu'avec des constructions imaginaires indépendantes de toutes nécessités matérielles ou objectives.

Dans la plupart des cas, bien sûr, il existe une relation étroite (mais jamais à sens unique) entre des événements, des conjonctures ou des structures, qui trouvent leur origine hors du système de représentations d'un groupe et des transformations à l'intérieur de l'imaginaire social. Nos données elles-mêmes, comme nous le verrons tout au long des prochains chapitres, renferment de nombreux exemples d'événements exogènes auxquels les habitants de la Costa-Montaña ont eu à faire face comme, par exemple, les politiques du gouvernement central mexicain, l'introduction du café, la construction des routes, le brigandage, etc. Cependant, si nous insistons tant sur l'importance des facteurs imaginaires dans ce chapitre théorique, c'est parce que ces derniers sont souvent relégués au rang de simples justifications d'actions, sans que personne ne se penche sur leur caractère irréductible au contexte matériel.

Mais une explication adéquate des mobilisations conflictuelles ou coopératives dépend souvent de la disjonction qui est opérée entre la réalité et les croyances, attentes et espérances qu'entretiennent les acteurs. Comme l'écrit B. Moore: «The lack of realistic prospect for success, a form of realism that can never be more than very approximate, has by no means always prevented groups from revolting.»<sup>114</sup> On pourrait également dire qu'à l'opposé, une conjoncture favorable n'a jamais suscité la révolte si les conditions subjectives propices n'étaient pas réunies. En fait, une évaluation purement «objective» de la réalité, en admettant

---

des Sioux répondaient à la logique interne d'un système symbolique qui leur était propre et que leurs décisions étaient tout à fait cohérentes avec ce système. Se croyant invulnérables, il était tout à fait logique que les Sioux évaluent les rapports de force comme leur étant extrêmement favorables. Bien sûr, l'issue tragique de ce conflit nous laisse entrevoir qu'il existait une dure réalité qui se trouvait extérieure à la vision du monde des participants du *Ghost Dance* mais la présence de ce monde «extérieur» n'a joué que dans la détermination de l'issue du conflit (les mouvements qui réussissent étant ceux qui s'articulent le mieux avec les rapports objectifs) et a été beaucoup moins présente dans son *amorçage* et dans son déroulement.

qu'elle soit possible, risque d'être celle qui revêt le moins grand pouvoir de mobilisation dans le cadre d'une mobilisation socio-politique. Selon L. Kolakowski: «if a revolution succeeds, it is not in spite of, but on account of, the «irrationality» of the actors' conduct: the energy that is needed (...) cannot be mobilized without the proper illusions, deceptive hopes, and impracticable claims.»<sup>115</sup> Ce ne serait donc pas la rationalité des moyens en soi qui compterait, mais plutôt le fait qu'ils soient *perçus* comme adéquats pour atteindre une fin espérée.

Ici, nous débouchons non seulement sur la question des mouvements millénaristes, que les études conflictuelles ont un mal notoire à analyser, mais aussi sur la question du symbolique, des croyances et de l'espérance dans la politique en général. Prenons comme exemple le cas du grand massacre de bétail chez les Xhosa (1856-1857) où, «mettant en acte ses représentations, tout un peuple (a) voulu par le sacrifice violent de ses moyens d'existence et de son existence propre, transformer son *destin* en favorisant une nouvelle création, en renversant le cours du temps, en retrouvant l'éternelle jeunesse, l'immortalité et le bienfaisant bonheur d'être enfin entre soi.»<sup>116</sup> Les Xhosa peuvent-ils être qualifiés ici d'agents rationnels? Oui, dans le sens où ils prennent les moyens qu'ils jugent appropriés pour parvenir à leur fin, mais cette rationalité s'exerce dans un univers conceptuel qui n'est pas celui qu'avait en tête Adam Smith lorsqu'il décrivait ses agents économiques «rationnels»<sup>117</sup>. Qualifier ce mouvement d'«irrationnel» sur la simple base du fait qu'un observateur extérieur (occidental) ne peut en déceler la logique instantanément —parce qu'il n'adhère pas aux prémisses symboliques qui le soutendent— représente une approche bien peu rigoureuse, qui nous rappelle les limites étroites que présente le paradigme de l'acteur rationnel. Nous proposons, au contraire, de chercher à découvrir le plus d'éléments possibles faisant partie de la logique qui est *propre* au système tout en gardant en tête que ces éléments peuvent présenter certaines contradictions entre eux.

---

<sup>114</sup> B. Moore, *Injustice The Social Bases of Obedience and Revolt*, p. 63.

<sup>115</sup> L. Kolakowski, «Irrationality in Politics», p. 285.

<sup>116</sup> F. Héritier, *De la violence*. Paris: Odile Jacob (1996), p. 43-44.

Avant de se réaliser, une action conflictuelle ou coopérative doit exister, au moins comme possibilité logique, dans l'univers symbolique des acteurs et, notamment, dans des codes de comportements culturellement établis. Les actions ne prennent pas leur origine hors du système socio-culturel comme le postulent les théories psychologisantes et biologisantes, mais sont plutôt choisies parmi une gamme de possibles socialement et culturellement déterminés.

La première tentative visant à réincorporer la volonté des acteurs dans les mobilisations socio-politiques et à dépasser le caractère automatiste et mécaniste des explications psychologisantes a pris la forme d'une réorientation des efforts de recherche vers un programme proche de l'individualisme méthodologique qui a été nommé le «Rational Actor Scientific Research Program» par M. I. Lichbach<sup>118</sup>. Ce programme de recherches laisse de côté le caractère psychologisant des approches de la privation relative pour postuler, dans la foulée réaliste de Machiavel et d'Adam Smith, non pas des acteurs frustrés et impulsifs («contrôlés par leurs émotions»), mais plutôt des acteurs rationnels dotés d'une pensée stratégique. Ainsi, de purement réactives, les mobilisations socio-politiques devenaient alors instrumentales<sup>119</sup>, c'est-à-dire que les acteurs participeraient aux violences et aux conflits, de même qu'à la coopération, parce que leur intérêt individuel les y pousse et non par simple frustration ou besoin physiologique irrépressible. Dès lors, se pose la question des motivations qui engendrent les actions collectives conflictuelles ou coopératives.

Même si le paradigme de l'acteur rationnel présentait les «objectifs» poursuivis par les acteurs de manière simpliste (e.g. maximisation des dividendes matériels) et invariable dans une perspective transculturelle, il s'agissait tout de même d'un pas fait dans le sens d'une intégration de la volonté, de la perception et

---

<sup>117</sup> Encore que cet auteur ait eu ses propres croyances sous la forme de la «main invisible» ou la possibilité de la croissance indéfinie.

<sup>118</sup> M. I. Lichbach, «An Evaluation of 'Does Economic Inequality Breed Political Conflict?' Studies» pp. 431-470.

des projets des acteurs dans l'analyse des mobilisations socio-politiques. Bien sûr, le formalisme que s'imposent souvent les chercheurs qui s'inscrivent dans ce paradigme ne permet guère plus qu'une représentation schématique, voire caricaturale et tautologique, des préférences des acteurs. Néanmoins, même cette représentation embryonnaire nous indique certains axes à approfondir, ne serait-ce, comme le souligne Bourdieu, qu'en révélant «*a contrario* la complexité du réel qu'ils mutilent.»<sup>120</sup>

Mais avant d'aborder la complexité, il peut parfois s'avérer utile de considérer une version simplifiée du problème que nous désirons cerner. En ce sens, le problème de l'action collective peut fournir un pont heuristique intéressant entre la discussion de l'universalité des structures de la raison subjective, que nous venons d'aborder, et la question —qui s'impose lorsque l'on confronte la théorie de l'action collective à des données empiriques— du relativisme des propositions et préférences qui s'inscrivent dans cette structure.

Ainsi, en réduisant à sa plus simple expression l'ensemble des propositions à partir desquelles des raisonnements valides peuvent engendrer un système de préférences en fonction desquelles des actions collectives pourront être entreprises, c'est-à-dire en faisant des acteurs des individualistes guidés par leur seul intérêt matériel immédiat, nous créons (artificiellement, en laboratoire) les conditions qui rendent possible la formulation du problème de l'action collective. En effet, étant donnés les «coûts» (au sens le plus large) associés à la participation active dans un mouvement socio-politique, il semble, d'un point de vue individuel et rationaliste, que la solution idéale, pour un acteur donné, soit de faire encourir ces coûts à d'autres personnes (donc de ne pas participer) lorsqu'il sait que les dividendes récoltés seront collectifs. Ce problème, qui est au cœur de pratiquement toutes les recherches sur les conflits sociaux qui participent du paradigme de l'acteur rationnel, a été exposé pour la première fois en 1965 par Mancur Olson<sup>121</sup>, qui lui a

---

<sup>119</sup> M. Wieviorka, *Sociétés et terrorisme*, p. 474.

<sup>120</sup> P. Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 79.

<sup>121</sup> M. Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*.



donné le nom de *problème de l'action collective* ou *problème de la mobilisation*. Selon Olson, un acteur rationnel cherchera spontanément à se maintenir hors d'une mobilisation collective car, comme le souligne Lichbach: «since everyone will get the fruits of collective dissent regardless of their participation, why should anyone bear the personal cost of participating in dissent?»<sup>122</sup>.

Il serait beaucoup trop lourd d'examiner ici toutes les solutions qui ont été proposées pour résoudre le problème de la mobilisation collective<sup>123</sup>. Il suffit, cependant, d'en examiner quelques-unes pour découvrir qu'elles relèvent toutes, essentiellement, d'un calcul où l'acteur évalue les coûts et les dividendes potentiels de son action selon les seuls paramètres tronqués que nous venons d'identifier. Par exemple, si l'acteur obtient un bénéfice supplémentaire pour avoir apporté sa contribution à un parti au cours d'un conflit, ou s'il risque quelque sanction pour ne pas y avoir participé, il est attendu qu'il participe au conflit. Selon le paradigme de l'acteur rationnel, ces coûts et ces bénéfices sont, d'une part, connus par l'acteur et, d'autre part, calculables et mesurables quantitativement par un observateur extérieur. Ce sont ces éléments qui définissent tout le système comme rationnel; rationalité qui, notons-le au passage, relève de la rationalité objective dans la mesure où le paradigme de l'acteur rationnel suppose que les dividendes anticipés soient «réels», c'est-à-dire qu'ils correspondent à une réalité matérielle qui va effectivement se manifester si l'action envisagée est entreprise. Si ce n'était de cet appel à la rationalité objective, nous pourrions dire qu'en termes généraux cet ordonnancement transitif des préférences et l'action en fonction de ces préférences que Dumouchel voyait à la fois dans les systèmes rationnels et irrationnels correspondrait à la tautologie rationaliste que nous avons identifiée, car l'idée d'une rationalité *interne* à un système, comme nous l'avons vu, semble défendable dans la mesure où il est difficile de contester que toutes les sociétés possèdent une échelle d'évaluation des actions et des situations allant du «préférable» au «devant être évité» et agissent en fonction de cette échelle.

<sup>122</sup> M. I. Lichbach, *Op.cit.*, p. 463.

<sup>123</sup> M. I. Lichbach, «Rethinking Rationality and Rebellion» p. 20. Pour une vue d'ensemble: W.H. Moore «Rational Rebels: Overcoming the Free-Rider Problem» pp. 403-416.

Mais pour aller au-delà de cette proposition générale, il devient nécessaire de nous écarter de l'ensemble simplifié de propositions que postule le paradigme de l'acteur rationnel et d'aborder des systèmes de préférences beaucoup plus complexes, quoique générés par les mêmes règles déductives universelles à partir de propositions fondamentales culturellement variables. Dans un tel cas, évidemment, nous ne pouvons pas nous attendre à ce que les préférences soient quantifiées ou même quantifiables et par conséquent le choix du cours d'action à suivre ne résultera pas d'un simple calcul, mais plutôt d'un débat où s'opposeront des positions faisant appel à telle ou telle préférence découlant (logiquement) de propositions fondamentales parfois contradictoires et également admises par le groupe. Ainsi, la multiplication des propositions de base, c'est-à-dire la complexification de la vision du monde qui tend vers la complétude logique, engendre un certain nombre de contradictions qui font qu'il devient impossible de lui attribuer une cohérence parfaite.

Il a été démontré, par des théoriciens comme Gödel par exemple, que même des systèmes d'évaluation du monde aussi désincarnés et abstraits que la logique formelle ne peuvent à la fois être complets et cohérents<sup>124</sup>. À plus forte raison, lorsqu'il s'agit de rendre compte des systèmes historiquement constitués à l'intérieur desquels les humains prennent des décisions stratégiques, des auteurs comme Lichbach, par exemple, en arrivent à la conclusion inévitable que toute théorie de

---

<sup>124</sup> Cf. les deux théorèmes d'indécidabilité de Gödel décrits dans K. Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. En un mot ces théorèmes prouvent que, même pour le cas limite de l'arithmétique, les systèmes formels non-triviaux sont toujours incomplets dans la mesure où leurs axiomes de départ (ou propositions fondamentales) ne peuvent jamais être logiquement prouvés sans faire appel à des éléments extérieurs au système. De plus, si le système vise la complétude, c'est-à-dire à expliquer tous les phénomènes et tous ses propres axiomes, il devra multiplier les propositions d'une manière telle que ces dernières tendront nécessairement à se contredire (ou, pour être plus près du langage mathématique de Gödel, il n'y aura absolument aucun moyen de prouver que «le choix des axiomes ne mènerait pas à une contradiction» S. Singh, *Le dernier Théorème de Fermat*, p. 160.) Pour plus de détail sur cette preuve faite pour l'arithmétique, mais qui s'étend d'autant plus aux autres systèmes logiques dont la prétention à la complétude et la cohérence est loin d'être aussi forte, voir E. Nagel et J. R. Newman, *Gödel's Proof*, pp. 8-36. Il suffit ici de retenir que l'affirmation que nous faisons a été testée, et vérifiée, pour un cas limite beaucoup plus exigeant que celui de la «logique de tous les jours».

l'action collective en vient nécessairement à faire un choix entre une structure logique complète et une structure logique cohérente<sup>125</sup>.

Pour cet auteur<sup>126</sup>, cependant, la solution à ce dilemme inconfortable est de retourner à une théorie de base minimaliste et ultra-cohérente, quitte à la compléter postérieurement avec des «micro-théories» qui viendraient rendre compte de ce que le paradigme de base n'aurait pas pu expliquer. Ce paradigme de base, duquel devrait partir toute étude de conflit ou de coopération selon cet auteur, n'est ni plus ni moins que le paradigme de l'acteur rationnel dans sa version la plus orthodoxe et simplificatrice. Comme l'écrit l'auteur: «(...) at the start of their inquiry theorists should determine what is predicted by narrow CA (collective action) theories in which self-interest is taken to be materialist and pecuniary. If necessary, CA theorist can try to explain systematic deviations from CA theory with microtheories found in various branches of psychology or social psychology.»<sup>127</sup> Ainsi dans la présente recherche, la démarche de Lichbach aurait voulu, avant de faire intervenir quelque élément de l'imaginaire social que ce soit, que nous explorions d'abord systématiquement la possibilité que tous les phénomènes conflictuels et coopératifs que nous avons observés chez les Tlapanèques soient explicables par le seul intérêt matériel, voire pécuniaire, des acteurs. C'est ce que Elster nomme le «principe de charité»<sup>128</sup>, un principe cher à la philosophie analytique anglo-saxonne qui veut que le chercheur, avant toute chose, cherche à trouver le caractère rationnel (dans le sens très limité de la rationalité objective) de l'action des acteurs. Cette démarche, avouons-le, nous paraissait d'entrée de jeu assez peu compatible avec les données que nous avons recueillies (même les conflits pour la terre, comme nous verrons, s'avèrent avoir une importante assise imaginaire) et il semble que l'adopter serait davantage faire preuve de «charité» envers les théoriciens de l'acteur rationnel qu'envers les acteurs eux-mêmes. De plus, lorsque nous avons discuté des concepts de *conflit* et de *coopération* il s'est avéré clair que l'étude de ces phénomènes devait

<sup>125</sup> M. I. Lichbach, *The Cooperator's Dilemma*, p. 3.

<sup>126</sup> Dans la formulation de son principe, Lichbach s'inspire abondamment de l'ouvrage de J. Elster, *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*.

<sup>127</sup> M.I. Lichbach, *The Cooperator's Dilemma*, p. 236.

mettre en lumière les motivations des acteurs, c'est-à-dire la rationalité subjective de leurs actions, telles qu'elles se manifestent à travers les relations sociales, ainsi que sous la forme d'un système public de représentations que l'on pourrait nommer les imaginaires sociaux.

Pour faire ressortir ces dimensions importantes, nous prendrons donc ici le contre-pied de l'approche proposée par Elster et Lichbah et, dans le dilemme inévitable qui nous contraint à choisir entre l'attribution d'une vision du monde cohérente et une vision du monde complète aux acteurs sociaux, nous tenderons plutôt vers la complétude. Ainsi, comme le souligne Hamill, notre approche s'apparentera davantage aux visions du monde que nous tentons d'étudier<sup>129</sup>. En effet, les acteurs vivent dans un univers symbolique vaste à partir duquel ils tentent de comprendre l'ensemble des réalités qu'ils peuvent observer empiriquement. Cet univers comporte de nombreuses contradictions et ne peut être évalué selon les critères de cohérence qui, comme le rappelle Hamill, ont été développés pour des domaines abstraits et fermés sur eux-mêmes comme la logique formelle ou les mathématiques où la moindre contradiction interne invalide tout un raisonnement. Il n'en va pas de même dans la réalité sociale où les choix et les raisonnements, quoique procédant selon les règles d'inférence universellement valides auxquelles nous avons fait référence au début de ce chapitre, s'effectuent sur la base d'une multitude de propositions potentiellement contradictoires. C'est pourquoi Hamill affirme que, dans un premier temps, l'ethnologue ne doit pas se préoccuper de la cohérence interne du système qu'il décrit, mais doit plutôt chercher à expliquer des observations ethnographiques concrètes<sup>130</sup>. Les phénomènes de conflit et de coopération chez les Tlapanèques, comme dans toute autre société, ne répondent pas à une logique monolithique et cohérente, mais plutôt à une logique aux contours plastiques capable de s'adapter à de nouvelles situations et d'en fournir une

---

<sup>128</sup> J. Elster, *Op.cit.* p. 146-147 (cité par Lichbach p. 237)

<sup>129</sup> J. F. Hamill, *Ethno-Logic, The Anthropology of Human Reasoning*, p. 25.

<sup>130</sup> *Ibid.*

explication<sup>131</sup>. C'est pour cette raison, entre autres, que nous avons adopté une définition large de la rationalité.

Mais avant d'aborder les aspects plus concrets de cette dynamique et de caractériser plus en détail les imaginaires sociaux chez les Tlapanèques, résumons, en termes généraux, l'articulation entre les actions collectives (conflictuelles ou coopératives) et leurs fondements imaginaires telle que nous l'avons dégagée jusqu'à maintenant. Tout d'abord, nous postulons l'existence d'un ensemble de propositions culturelles historiquement constituées dont le contenu est, pour le chercheur, *a priori* indéterminé (affirmant ainsi le caractère très variable de l'«intérêt») et qui ne peut être connu que par l'observation des pratiques et l'étude empirique des mythes, récits, discours explicatifs, moraux et autres qui circulent au sein d'un groupe donné. De par le fait que le système de propositions formé par ces discours tente d'expliquer l'ensemble des phénomènes perçus et vécus par un groupe (d'où vient le monde? D'où venons-nous? Pourquoi vivons-nous ainsi? Quelles sont les lois qui régissent le monde? etc.), donc qu'il tend vers la complétude logique (qui se fait toujours au détriment de la cohérence), et de par le fait que ce système de propositions s'est constitué par de multiples agrégations successives nées de divers contacts culturels et d'une dynamique interne, il comporte, du moins potentiellement, des contradictions internes possibles.

De cet ensemble de propositions générales expliquant et décrivant le monde (très variable dans une perspective transculturelle), une série de déductions logiques (dont la *forme* des raisonnements valides est très peu variable dans une perspective trans-culturelle) peuvent être faites pour déterminer ce qui est souhaitable, bon, néfaste ou indifférent; engendrant ainsi un système de préférences conséquent avec certains aspects de la vision du monde partagée par les membres du groupe. Si la vision du monde tend vers la complétude —en ce sens qu'elle veut expliquer l'ensemble de la réalité observable— les systèmes de préférences, eux, tendent vers

---

<sup>131</sup> G. Elvert (*Op.cit.*, p. 218) a bien montré le caractère plastique des systèmes logiques de même que les limites de cette plasticité.

la cohérence afin de présenter une ligne d'action plus claire que ne le font les propositions générales implicites contenues dans la vision du monde. Ce faisant, les systèmes de préférences sont toujours partiels par rapport à la vision du monde qui leur a donné naissance. Ainsi, selon que les raisonnements auront été faits à partir de telle ou telle proposition de départ, une même vision du monde donnera naissance à des systèmes de préférences qui peuvent s'avérer contradictoires<sup>132</sup> et qui, par conséquent, deviennent matière à débat au sein du groupe. Ces débats auront alors une teneur philosophique dans la mesure où ils opposeront des systèmes de préférences concurrents<sup>133</sup>.

Si l'on applique la «tautologie rationaliste» dont nous avons parlé plus haut voulant que les êtres humains agissent en fonction de leurs intérêts perçus, ou de manière conséquente avec leurs systèmes de préférences, le lien logique entre ce système de préférences et les actions concrètes qui seront entreprises se fait de lui-même. Bien sûr, ici encore des débats peuvent surgir à propos de la manière la plus adéquate de réaliser le «bien» sur lequel le groupe s'est entendu, mais il ne s'agit plus que de débats tactiques qui ne viennent pas remettre en question le système de préférences du moment et encore moins l'ensemble des propositions culturelles fondamentales, dont certaines sont absolument centrales à l'identité du groupe.

Mais comment expliquer la création de nouveaux systèmes de préférences? Ici, même s'il est clair que ces transformations ne sont pas attribuables uniquement à des facteurs endogènes mais qu'elles se font également en réaction à des structures et des conjonctures qui ne dépendent pas des représentations que s'en font les acteurs, il faut éviter de tomber dans le réductionnisme. Pierre Bourdieu, par exemple, soutient que: «étant le *produit* d'une classe déterminée de régularités objectives, l'*habitus* tend à engendrer toutes les conduites «raisonnables», de «sens

<sup>132</sup> Notons que cela ne signifie nullement qu'une vision du monde donnée puisse donner naissance à tous les systèmes de préférences possibles.

<sup>133</sup> Un exemple bien connu de ce type de débats sont les différentes interprétations qui ont été faites de certains passages-clés de la Bible. Le texte, lui-même, n'est pas nécessairement contesté et s'apparente donc à des «propositions culturelles fondamentales», mais plusieurs systèmes de

commun», qui sont possibles dans les limites de ces régularités, et celles-là seulement et qui ont toutes les chances d'être positivement sanctionnées parce qu'elles sont objectivement ajustées à la logique caractéristique d'un champ déterminé (...)»<sup>134</sup>. L'idée qu'un système de préférences tende à engendrer toutes les pratiques «raisonnables» possibles à l'intérieur de lui-même correspond à la «tautologie rationaliste» que nous avons identifiée plus haut et semble en accord avec l'expérience.

Cependant, l'idée que ce système de préférences soit le produit de «régularités objectives», elle, peut être remise en question. D'une part parce qu'elle réintroduit l'idée d'une rationalité objective qui vient réduire les systèmes de représentations à leur adéquation au «réel» objectif (contenant ainsi implicitement la distinction ethnocentrique entre systèmes de préférences rationnels et irrationnels) et, d'autre part, parce qu'elle tronque le contenu des ensembles de propositions culturelles en n'en conservant que les éléments qui sont, effectivement, pertinents pour l'action et qui, par conséquent, engendrent des systèmes de préférences. Cependant, comme nous l'avons vu, cet ensemble n'est pas, à l'origine, un «produit» de régularités objectives, mais plutôt un ensemble de propositions servant à expliquer le monde. Ainsi, des propositions comme «les ancêtres ont trouvé cette terre suite à un rituel de divination» revêtent d'abord un caractère explicatif qui peut, ou non, donner naissance à un système de préférences orientant l'action. Mais même dans le cas où cette proposition n'est pas utilisée pour guider l'action, elle demeure néanmoins pertinente pour la *connaissance* du monde qu'ont les Tlapanèques (par exemple). Ainsi l'image qui ressort de cette description de l'ensemble des propositions qui peuvent engendrer des systèmes de préférences est davantage celle d'un réservoir symbolique dont les éléments s'ajoutent, s'oublient, se réactivent, disparaissent, naissent et se contredisent, que celle d'un «produit» entièrement attribuable aux régularités objectives du monde. En fait, ce serait plutôt

---

préférences peuvent néanmoins en être logiquement déduits et peuvent, à leur tour, informer des actions potentiellement contraires les unes aux autres.

<sup>134</sup> P. Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 93.

à travers les actions engendrées que la compatibilité avec le monde extérieur apparaît ou non.

Ainsi, ce «réservoir» en constante mouvance et en constante transformation —du moins dans ses aspects les plus superficiels, les éléments centraux ayant un rythme de transformation plus lent<sup>135</sup>— n'est pas simplement une empreinte des structures et conjonctures réelles (fussent-elles sociales, économiques, politiques) laissées dans les mentalités par le monde «objectif», mais plutôt une ressource, qui présente sa propre existence et sa propre dynamique, permettant de faire face aux nouvelles structures et aux nouvelles conjonctures en générant des systèmes de préférences pertinents. Ainsi, par exemple, le fait que certaines pratiques concrètes aient changé chez les Tlapanèques suite à l'introduction du café ou suite à la vague de brigandage qui a secoué la région que nous avons étudiée ne signifie pas que ces nouvelles situations «objectives» soient les seules responsables de ces transformations. En effet, comme l'avait déjà observé Hume, le fait que deux phénomènes se suivent dans le temps ne signifie pas nécessairement un rapport causal. Nous suggérerons plutôt que ces nouvelles conjonctures ont appelé la définition de nouveaux systèmes de préférences, certes, mais des systèmes de préférence constitués à partir de propositions culturelles qui existaient pour la plupart bien avant l'arrivée du café ou de la vague de brigandage. Ainsi, les nouvelles préférences ne sont pas le *produit* de ces nouvelles conjonctures, mais plutôt les guides que se sont fabriqués les Tlapanèques pour y faire face.

Comme nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, l'un des principaux intérêts de la construction théorique que nous venons de proposer est qu'elle nous permet d'expliquer l'action collective en considérant, non seulement le rôle qu'y joue la rationalité objective qui, comme nous l'avons vu, est assez clair et a déjà été exploré sous de multiples angles par à peu près tous les chercheurs qui se sont penchés sur des mouvements socio-politiques, mais aussi sur le rôle joué par la

---

<sup>135</sup> Ce rythme lent est bien illustré par le rituel de circoncision mérina dont nous avons parlé au chapitre 1 qui, malgré une apparente plasticité face au contexte socio-politique malgache, a conservé un noyau symbolique très stable.



rationalité subjective qui, elle, demeure beaucoup moins étudiée et, par conséquent, nous semble particulièrement intéressante à explorer. De plus, en faisant intervenir le concept de rationalité subjective il nous devient possible d'expliquer des mobilisations traditionnellement qualifiées par des observateurs occidentaux «d'irrationnelles» sans faire appel au concept ethnocentrique et élitiste de «mentalité pré-logique» (primitive, paysanne, ouvrière) qui était souvent utilisé pour comprendre des phénomènes que l'on voyait davantage comme le produit erratique d'émotions que d'une démarche raisonnée conséquente avec une vision du monde.

### CHAPITRE 3

#### Communauté, région, État: unités d'analyse et collecte de données

L'ethnologie des groupes mexicains adopte de plus en plus une perspective nationale où les relations autochtones-État occupent une place centrale. Dans ce contexte, nous pouvons cependant constater que cette ouverture, quoique essentielle, ne remplace pas les études de communautés concrètes et, prise en elle-même, nous permet difficilement de comprendre comment de grands discours nationaux (pan-autochtones par exemple) sont réappropriés, ou non, à l'échelle locale et comment ils influencent, ou non, les systèmes de préférences et de valeurs qui donnent un sens aux actions des habitants des communautés et des régions autochtones. Cette lacune, d'ailleurs, est particulièrement flagrante lorsqu'on cherche à décrire et à comprendre des mobilisations réelles impliquant des acteurs réels. Pour cette raison, nous avons choisi d'amorcer la présente recherche, non pas en considérant ces grands discours et ces grandes conjonctures nationales et internationales, qui seront plutôt considérées dans la troisième partie de ce travail, mais plutôt en nous concentrant sur l'analyse d'une communauté. Ce niveau demeure, en pays tlapanèque, la principale unité d'appartenance des acteurs. Il semble qu'il soit ici pertinent de montrer dans quelle mesure le choix de prendre la communauté comme unité de départ, et de construire notre discussion à partir de ces fondements communautaires en l'élargissant progressivement à l'échelle régionale et nationale, nous paraît plus adéquat que le cheminement inverse (du plus vaste au plus local) pour étudier les bases imaginaires des mobilisations coopératives et conflictuelles chez les Tlapanèques.

L'ethnographie des groupes mexicains constitue à notre avis un terrain privilégié pour examiner les relations qui peuvent, ou non, exister entre des phénomènes communautaires et des phénomènes régionaux, nationaux, voire internationaux. Cette caractéristique est attribuable au cours qu'a suivi le

développement des études mexicanistes en ethnologie depuis les années trente. D'abord axé sur les études communautaires avec les travaux de chercheurs comme R. Redfield<sup>136</sup>, le paradigme dominant l'ethnologie mexicaniste s'est transformé, depuis le début des années soixante sous l'influence des travaux de Wolf<sup>137</sup> pour rendre compte, dans un premier temps, des relations de production qui pouvaient exister à l'intérieur d'une région donnée. Ensuite, devant un accroissement considérable de la présence du gouvernement fédéral mexicain dans les zones autochtones et rurales où travaillaient les ethnologues mexicanistes, ces derniers durent se pencher sur le rôle des programmes d'aide et des fonctionnaires fédéraux, désormais incontournables, comme données importantes de leurs études<sup>138</sup>.

L'impact des organismes fédéraux au sein des communautés autochtones s'est fait sentir dans des domaines aussi diversifiés que l'éducation, la santé, l'économie ou la construction d'infrastructures routières. Pour cette raison, il s'avérait de plus en plus difficile pour les ethnologues de faire fi de cette présence. À ces pénétrations du gouvernement fédéral, il faut ajouter l'influence constante de l'Église catholique dans les régions autochtones du Mexique. Au-delà d'une simple tâche d'évangélisation, l'Église s'est donné dans plusieurs cas un rôle important dans la «réforme» des coutumes locales. Dans la foulée du Concile Vatican II et de son pendant latino-américain que fut la rencontre de Medellín en 1968, l'Église occupa un rôle actif dans l'organisation socio-politique de plusieurs zones autochtones. Aux actions de l'Église catholique est venue s'ajouter, depuis les années soixante<sup>139</sup>, une présence importante d'Églises protestantes dans les régions autochtones mexicaines.

<sup>136</sup> Particulièrement, *Tepoztlán, a Mexican Village*.

<sup>137</sup> E. Wolf «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java» et «The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community»; la perspective régionale est également adoptée par des auteurs comme P. Beaucage «Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla (Mexique) 1: Les villages de basse montagne» et «Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla (Mexique) 2: Les villages de Haute Montagne», et également par R. Stavenhagen (ed.) *Agrarian Problems and Peasant Movement in Latin America* et C. Deverre, *Indiens ou paysans*.

<sup>138</sup> Les exemples sont nombreux, mais soulignons le livre de J. Fox, *The Politics of Food in Mexico, State Power and Social Mobilization*.

<sup>139</sup> G. A. Collier, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, p. 55-60.

En ce qui a trait aux mouvements économiques internationaux, il semble que —pour prendre un exemple— les effets de la Dépression des années trente sur les communautés autochtones mexicaines n'aient pas été relevés par les ethnologues qui les étudiaient. Peut-être les communautés étudiées étaient-elles véritablement isolées de ces turbulences de l'économie occidentale<sup>140</sup>, peut-être les auteurs de l'époque, campés dans le paradigme communautaire, n'ont pas même songé à envisager la possibilité d'un tel impact, encore moins à formuler des hypothèses pour l'étudier. Ce qui est certain, c'est que, en ne considérant que les monographies de l'époque, la Dépression et ses effets sont inexistantes à l'échelle communautaire. Depuis les années soixante, cependant, le paysage intellectuel de l'anthropologie, et peut-être aussi le paysage mondial lui-même, sont tels que les ethnologues mexicanistes ne peuvent plus contourner les courants et événements macro-économiques mondiaux.

L'impératif de tenir compte de ces phénomènes ne peut, cependant, pas être entièrement attribué à un élargissement de perspective qui serait endogène à l'ethnologie. Même si, par exemple, J. Hawkins<sup>141</sup> présente le dépérissement du paradigme communautaire comme étant exclusivement le fait d'une critique approfondie de ce dernier par les ethnologues, il est clair que les groupes étudiés eux-mêmes sont de plus en plus conscients des transformations macrosociales et de leur place au sein du système national, voire mondial.

Ainsi, l'affirmation de Hawkins selon laquelle «a number of Mesoamerican scholars have attempted to overcome the limitations of the narrow community study by broadening their investigations to encompass a region, or even a nation (...)»<sup>142</sup> ne rend compte que partiellement des causes de cet élargissement de perspective. Dans certains cas, et de plus en plus, les chercheurs n'ont pas d'autre choix que

<sup>140</sup> Dans le cas de Redfield et de Tepoztlán, ceci semble peu probable étant donné que l'ethnologue lui-même s'est fait évincer de cette communauté par des radicaux agraires furieux devant la conjoncture économique.

<sup>141</sup> J. Hawkins «Robert Redfield's Culture Concept» dans *Heritage of Conquest, Thirty Years Later*, p. 312-313.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 313.

d'intégrer des éléments macrosociaux à leur étude car c'est désormais dans ce cadre de référence que pensent certains des acteurs «communautaires». L'exemple le plus flagrant de ce changement de perspective chez certains groupes autochtones (surtout lorsque comparé avec l'exemple de la Dépression des années trente dont nous avons parlé plus haut) est certainement la réaction flamboyante de l'EZLN à l'ALENA en janvier 1994. Bien sûr, l'ALENA est loin d'être suffisant pour expliquer le soulèvement zapatiste, mais il est tout de même très important de noter que ce traité international et ses conséquences néfastes pour les petits producteurs agricoles a servi de catalyseur et de point de référence pour l'amorce d'un mouvement autochtone d'ampleur internationale («intergalactique» dira le *subcomandante* Marcos). Le mouvement zapatiste, avec la conscience des mouvances macrosociales dont il fait preuve, est loin de constituer un cas isolé. Par exemple, dans la Montagne du Guerrero, les autochtones producteurs de café sont aujourd'hui extrêmement conscients du fait que le prix de leur produit est fixé internationalement et même, dans certains cas, du fait que leur revenu de l'année qui vient se décide aujourd'hui sur le plancher de la bourse à New York.

Dans un tel contexte, on comprend que l'ethnologue n'ait pas d'autre choix que d'élargir sa perspective pour qu'elle corresponde à celle de ses informateurs. Nous pouvons nous demander, par contre, si cet élargissement rapide de la perspective des ethnologues sur les communautés étudiées n'a pas eu certains effets questionnables. Nous pouvons nous interroger à savoir si l'engouement pour la «perspective globale» et pour les nouvelles avenues de recherche qu'elle suscite nécessairement ne s'est pas opéré aux dépens de la cueillette de certaines données plus traditionnellement «ethnologiques» éclairant, dans le cas qui nous occupe, les systèmes symboliques publics communautaires et intercommunautaires. Ainsi, même si les premières études ethnologiques rigoureuses de communautés autochtones mexicaines pêchaient certainement par un accent démesuré mis sur la vie communautaire traditionnelle, il est à craindre que le coup de barre correctif imposé par des critiques internes à la discipline, de même que par la transformation réelle des groupes étudiés, accorde une place peut-être trop exclusive aux facteurs

macrosociaux en général —et macroéconomiques en particulier— au détriment de facteurs tout aussi réels qui jouent avant tout à l'échelle communautaire et régionale (comme par exemple les systèmes de valeurs et de préférences).

Ainsi, démêler l'enchevêtrement des niveaux d'analyse qui se présentent devant nous n'est certainement pas une tâche qui va de soi; mais elle s'avère aujourd'hui nécessaire pour parvenir à développer une approche ethnographique capable de rendre compte des diverses échelles auxquelles les groupes autochtones mexicains agissent et sont influencés. Heureusement, comme nous venons de le souligner, l'ethnologie mexicaniste offre des recherches de très grande qualité qui ont été réalisées à chacune des échelles considérées (communautaire, régionale, nationale). Malgré certaines lacunes évidentes, dans les études communautaires en particulier, qui furent liées au cadre structuro-fonctionnaliste ou de «l'acculturation» utilisé dans les années trente et quarante, il semble impératif de réintroduire une discussion sur la dynamique communautaire et intercommunautaire dans l'ethnologie mexicaniste et d'aborder, dans un second temps, leur lien avec des mobilisations autochtones «modernes», c'est-à-dire multi-ethniques et plus vastes que la communauté ou la région. Pour faire face à cette nécessité, le travail ethnographique de terrain se présente comme un outil prometteur dans la mesure où, concrètement, il se déroule souvent au sein d'une communauté donnée et s'attarde à en comprendre les coutumes et institutions non pas d'abord en fonction d'exigences régionales, et encore moins de celles d'un État entier, mais bien plutôt en fonction de cette communauté même.

Cette manière d'aborder le régional et le national à travers le communautaire correspond bien à la perspective avec laquelle les Tlapanèques eux-mêmes abordent le monde social et politique qui les entoure. Cette vision, bien sûr, a été appelée à se transformer au fil du temps à cause d'un grand nombre de facteurs que nous expliciterons tout au long de ce travail et, lorsque dans les faits une telle transformation s'est produite, nous avons dû adapter nos outils et notre point de vue pour en rendre compte. Ainsi, par exemple, pour rendre compte de changements

profonds dans la dynamique mobilisationnelle chez les autochtones du Mexique, nous avons complété notre approche (au chapitre 13) en partant de développements discursif nationaux pan-autochtones et en retraçant leur diffusion régionale jusqu'au sein de la communauté que nous avons étudiée. Dans l'ensemble, cependant, la description de l'imaginaire social *communautaire* semble constituer une étape préliminaire nécessaire pour comprendre les transformations subséquentes que nous avons pu observer ou documenter.

Il va sans dire, par contre, que ce «retour» mesuré au communautaire ne saurait se faire au détriment des données régionales, nationales et internationales dont la pertinence se trouve plus qu'avérée. Ce qu'il faut atteindre est une articulation satisfaisante de ces niveaux; la manière d'y parvenir, semble-t-il, consiste à adopter un mode de présentation de notre analyse qui puisse demeurer fidèle aux développements communautaires, régionaux et nationaux tels que les acteurs eux-mêmes semblent les avoir perçus. Ainsi, la thématique des chapitres de ce travail présente une gradation descriptive allant du communautaire, au régional, au national et tente de refléter une ouverture réelle des communautés tlapanèques aux problématiques régionales et aux influences nationales, sans toutefois occulter l'interaction constante entre chacun de ces niveaux.

#### Les mobilisations autochtones et un retour mesuré au communautaire

Même si la mobilisation régionale à caractère autonomiste à laquelle nous avons pu assister dans la Costa-Montaña du Guerrero diffère sous plusieurs aspects du mouvement zapatiste chiapanèque (entre autres par le fait qu'elle n'est pas associée à une lutte armée mais demeure plutôt d'ordre politique et administratif) il n'en demeure pas moins que l'idée de prendre comme point de départ les bases imaginaires de la mobilisation communautaire pour comprendre un mouvement autochtone plus vaste nous est venue alors que nous menions une étude sur le mouvement zapatiste<sup>143</sup>. Ce mouvement représente, selon nous, non seulement un point tournant dans la manière qu'ont les autochtones d'Amérique latine de

---

<sup>143</sup> M. Hébert, *Discours, conflit et mobilisation socio-politique. Trois communautés zapatistes de la Selva Lacandona*.

revendiquer leurs droits, mais également un changement paradigmatique dans la manière dont de tels mouvements sont abordés par les chercheurs. Devant la complexité des schémas de mobilisation observables dans la Selva Lacandona (où, par exemple, des communautés se sont scindées à propos de leur participation ou non dans le mouvement), nous avons jugé nécessaire de nous écarter de la tendance qu'ont eue plusieurs ethnologues à s'éloigner de communautés spécifiques et avons plutôt opté pour un retour mesuré au communautaire. C'est cette même démarche qui sert de point de départ à la présente recherche.

En effet, un examen de la littérature qui entoure le mouvement zapatiste nous révèle, semble-t-il, une redécouverte graduelle de l'importance des études locales dans l'analyse de la mobilisation socio-politique chez les groupes autochtones mexicains. En 1994, dans les premiers mois qui ont suivi le soulèvement de l'EZLN, plusieurs ethnologues ont tenté d'analyser ce mouvement en ayant recours presque exclusivement à des facteurs macrosociaux. Cette perspective correspondait, d'ailleurs, au discours officiel du mouvement lui-même qui se voulait national et voulait s'attaquer directement au pouvoir fédéral. On parlait de l'ALENA<sup>144</sup> ou de politiques économiques nationales antérieures<sup>145</sup>, on citait des statistiques pour illustrer les difficiles conditions de vie dans les campagnes chiapanèques<sup>146</sup> et de tous ces facteurs macrosociaux (et très largement économiques) semblait surgir, comme une nécessité logique, le mouvement zapatiste.

Cette vision, par ailleurs, correspondait bien, d'une part, avec les justifications fournies par les insurgés eux-mêmes et d'autre part, avec certains préjugés économistes fréquents en sciences sociales dans l'explication des conflits sociaux auxquels nous avons fait allusion au chapitre 2. La pertinence des études ethnologiques microsociales apparaissait surannée et peu efficace face à cette

---

<sup>144</sup> Par exemple M. W. Foley «Privatizing the Countryside, the Mexican Peasant Movement and Neoliberal Reform»; T. Barry, *Zapata's Revenge. Free Trade and the Farm Crisis in Mexico*.

<sup>145</sup> G. A. Collier, «Roots of the Rebellion in Chiapas»; G. A. Collier, «The Rebellion in Chiapas and the Legacy of Energy Development.»



explosion «d'explications» qui surgissaient de la plume des commentateurs les plus divers (favorables ou critiques face au mouvement) tous plus empressés les uns que les autres à trouver les «causes» du soulèvement<sup>147</sup>. Dans cette effervescence analytique le travail de terrain, pratiqué à la hâte, semblait impossible à distinguer de l'enquête journalistique et, comme cette dernière, ne parvenait guère à autre chose qu'à recueillir les expressions de la langue de bois. Cette production massive de documents explicatifs basés uniquement sur des sources écrites et sur des entrevues avec des «responsables du discours» peut, dans une certaine mesure, être attribuée à l'urgence que ressentaient certains chercheurs de se prononcer sur un événement d'éclat qui impliquait «leurs» groupes ou «leur» aire culturelle. Avec du recul, cependant, ces interventions semblent être symptomatiques d'une tendance plus lourde au sein de l'ethnologie mexicaniste qui est attribuable à tout le processus de critique du paradigme communautaire auquel nous avons fait allusion plus haut.

Les autochtones, ont soutenu ces auteurs, ne vivent pas en vase clos, ils font désormais partie d'une économie mondiale et se voient affectés par les transformations macrosociales. Pour cette raison, il semblait donc logique d'adopter une perspective nationale, voire internationale, pour expliquer ce mouvement; perspective qui, souvent, présentait également un caractère économiciste marqué qui semblait inspiré par le discours officiel des zapatistes. Il ne fait aucun doute que ces facteurs ont une influence sur la réalité autochtone au niveau régional et communautaire, mais cette influence est loin d'être aussi *déterminante* que ne le prétendaient certains des premiers commentateurs du mouvement zapatiste cités plus haut.

La question de l'influence déterminante des facteurs macrosociaux et économiques s'est trouvée, pourrions-nous dire, résolue de manière tout à fait empirique. Il s'est avéré, après quelques semaines, que ce n'étaient pas tous les

---

<sup>146</sup> A. Monod, «Les feux de la nécessité».

<sup>147</sup> Il est intéressant de noter que certains auteurs, comme G. Gossen par exemple («From Olmecs to Zapatistas») ont également adopté une perspective macro-analytique, mais cette fois en se plaçant du point de vue macro-culturel en rattachant le zapatisme à la mythologie maya pré-colombienne.

autochtones de la région qui appuyaient les zapatistes. Au contraire, depuis 1988 d'importantes divisions étaient survenues au sein de la population autochtone de la Selva Lacandona (bastion zapatiste) à propos de la question de la lutte armée et, en 1994, une bonne partie des autochtones de la région appartenaient à une organisation adverse de l'EZLN<sup>148</sup>. Que s'était-il passé? Ces communautés autochtones, désormais intégrées dans le vaste système mondial, n'étaient donc pas monolithiques? En considérant des ensembles et des facteurs sociaux toujours plus englobants, il semble que certains ethnologues continuaient, comme les culturalistes communautaires d'antan, à voir «leurs» groupes comme marchant d'un seul pas.

Il est intéressant de constater que cette vision des groupes autochtones, après un long détour, en vint à ressembler étrangement à la vision unanimiste d'une communauté autochtone fonctionnelle et intégrée généralement attribuée aux premières études communautaires structuro-fonctionnalistes. Le problème fondamental ne se situait donc plus au niveau de l'échelle adoptée dans l'étude des groupes autochtones, mais plutôt dans la conception monolithique que l'on se faisait de ceux-ci. Il fallait donc maintenant retourner sur le terrain et travailler sur des périodes plus longues au sein des communautés pour saisir l'hétérogénéité interne et régionale des communautés autochtones de même que la dynamique qui lui est propre.

Si nous cherchons, alors, à pondérer et à articuler les divers niveaux d'analyse et les divers facteurs explicatifs, il faut, semble-t-il, tenir compte des filtres à travers lesquels les membres de communautés concrètes perçoivent le monde. Comme nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, il ne semble faire aucun doute que plusieurs membres de communautés autochtones mexicaines ont conscience de phénomènes macrosociaux et, en particulier, macro-économiques. Cette connaissance leur provient d'individus qui font des migrations épisodiques vers la ville, de délégués de coopératives, voire (et de plus en plus) directement du

---

<sup>148</sup> M. del C. Legoretta Díaz, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, p. 290.

téléviseur. Pourtant, ce serait une erreur considérable que de postuler que ces phénomènes sont partout perçus et interprétés de la même façon. Au contraire, comme nous l'avons souligné abondamment au chapitre 2, et comme nous l'illustrerons avec le cas tlapanèque, les systèmes de préférences sont des ensembles hétérogènes et dynamiques qui se constituent et se développent dans l'histoire. Pour cette raison, ils sont difficilement descriptibles à une échelle régionale s'ils ne s'appuient pas sur une compréhension de leurs fondements sub-communautaires et communautaires qui, eux, ne sont souvent observables que sur le terrain.

Mais peut-être existe-t-il des phénomènes macrosociaux qui ont une influence directe sur la dynamique communautaire et dont les acteurs eux-mêmes ne sont pas conscients? Sans aucun doute, et pour cette raison, il est tout à fait injustifiable de considérer la communauté comme un vase clos, mais il faut aussi prendre garde de tomber dans un déterminisme macrosocial abusif, qui coïncide souvent avec un déterminisme économique simpliste comme nous l'avons vu avec certaines «explications» du mouvement zapatiste. Paradoxalement, ces auteurs, généralement sympatiques à la cause zapatiste, tendent à perpétuer le mythe de la passivité autochtone face aux événements extérieurs. Les habitants des communautés autochtones, comme nous le verrons tout au long de ce travail, sont très actifs et très créatifs face aux structures, aux conjonctures et aux événements exogènes qui les affectent. Les analyses de communautés et de dynamiques régionales concrètes, comme celle que nous avons entreprise, semblent à même de mieux saisir les systèmes de préférences, les imaginaires et les structures sociales qui délimitent les actions acceptables ou souhaitables face à ces structures, conjonctures ou événements tout en rendant compte de leur caractère dynamique et des débats constants dont ils font l'objet au sein même des communautés.

Pour vérifier cette hypothèse et recueillir les données qui sont venues alimenter le présent travail, nous avons donc opté d'entreprendre un terrain ethnographique de plusieurs mois au sein d'une communauté donnée — que nous appellerons Barranca Tigre— afin d'y étudier les discours associés à diverses formes

de mobilisations conflictuelles et coopératives. Notre première stratégie à cet égard fut de recueillir, par conversations informelles et par entrevues enregistrées sur magnétophone, des données générales sur l'histoire de la communauté qui nous aideraient, dans un deuxième temps, à formuler des questions spécifiques à propos d'épisodes conflictuels donnés. De même, ces entretiens et entrevues nous ont été utiles pour déterminer les domaines et les occasions où la coopération intra- ou intercommunautaire était particulièrement encouragée, voire activement sollicitée. Comme on pourrait s'y attendre à propos d'un sujet aussi délicat que celui du conflit, les conversations informelles se sont avérées être la méthode avec laquelle les informateurs se montraient les plus à l'aise. Dans les premières semaines de notre séjour, ces entrevues informelles débutaient souvent de la même manière. Nous commençons, tout d'abord, par demander à nos informateurs s'ils accepteraient de nous raconter l'histoire de leur communauté en leur montrant le petit carnet à l'intérieur duquel nous prenions en note autant d'éléments de leur récit que possible. Immédiatement, ou du moins le plus tôt possible, après la conversation nous retranscrivions ces notes dans un carnet de terrain en y ajoutant tous les détails que nous avions encore en mémoire. Dans le contexte politique tendu où vit la région, l'utilisation généralisée du magnétophone ne nous est pas apparue souhaitable.

Ces récits généraux portant sur l'histoire de la communauté nous permirent de dresser une liste des principaux épisodes conflictuels conservés dans la tradition orale de la communauté depuis sa fondation. Fait important, ce sont également ces récits qui ont attiré notre attention sur l'importance que les habitants de Barranca Tigre accordaient au récit de fondation de leur communauté et au rôle héroïque des ancêtres, deux thèmes sur lesquels nous reviendrons abondamment. Quoi qu'il en soit, cette liste préliminaire d'affrontements mémorables, allant des premières luttes contre le voisin Istacapan aux tensions actuelles avec le gouvernement fédéral, nous permirent de formuler un certain nombre de questions qui orientaient les conversations subséquentes et qui devinrent éventuellement le thème d'entrevues plus formelles enregistrées sur magnétophone avec des informateurs sélectionnés et

volontaires. Parmi les thèmes les plus traités au cours de ces entrevues, notons le récit de fondation de Barranca Tigre, le conflit centenaire avec Istacapan, la période révolutionnaire (1910-1917), la guérilla de Génaro Vázquez, l'arrivée du café dans la communauté et la lutte contre le banditisme.

L'essentiel de notre recherche sur les mobilisations coopératives au sein de la communauté s'est faite selon une approche typique d'observation participante en prenant part aux préparatifs et au déroulement d'un bon nombre de rituels publics<sup>149</sup>. Cette participation, évidemment, s'accompagnait de plusieurs questions adressées à des informateurs tant masculins que féminins à propos de la signification, de l'organisation, ou du déroulement de ces fêtes. Ici, conformément avec le cadre théorique que nous avons explicité au chapitre 2, nous nous intéressons à la logique utilisée par les acteurs pour rendre compte de l'importance de ces célébrations et des raisons qui motivent leur participation.

Même si une grande partie de notre travail de terrain s'est déroulée à Barranca Tigre même, nous avons aussi visité d'autres communautés de la région à l'occasion. En général, ces voyages avaient pour but d'assister à des réunions de l'organisation régionale naissante auxquelles des représentants de Barranca Tigre nous avaient demandé de les accompagner. Nous avons également fait un certain nombre de déplacements à San Luís Acatlán, gros bourg métis situé à une vingtaine de kilomètres plus au sud, pour y rencontrer des acteurs régionaux comme les responsables de la police communautaire autochtone, ou des personnes travaillant au sein d'organisations caféières. Ces contacts à San Luís nous ont également permis de rencontrer des habitants d'Istacapan dont l'un a accepté de nous donner une entrevue à propos du conflit qui oppose sa communauté à Barranca Tigre (une telle entrevue étant impensable dans l'une ou l'autre des deux communautés).

---

<sup>149</sup> Voir M. Hébert «Le rituel de l'offrande à San Marcos dans une communauté tlapanèque du Guerrero».

Notre séjour sur le terrain s'est déroulé en deux tranches dont la première fut de juin à août 1998 et la seconde de février à mai 1999, avec un bref séjour supplémentaire en juillet 2000. L'intervalle entre les séjours, nécessaire pour des raisons académiques, a également représenté un hiatus fécond au cours duquel de nouvelles questions de recherche purent être formulées en considérant avec un certain recul les données recueillies lors de la première ou de la seconde tranche du terrain.

Outre les données de terrain de première main, nous avons également pu consulter certaines sources documentaires portant sur le mouvement régional auquel participe Barranca Tigre, sur les mouvements des années soixante-dix au Guerrero, sur le problème du brigandage dans la Montaña du Guerrero et sur les mouvements autochtones contemporains qui ont eu une influence dans la région où nous travaillons. Ces sources écrites ont surtout été utilisées dans la rédaction des chapitres de la troisième partie et viennent en général compléter des données communautaires et régionales que nous avons déjà recueillies de manière à ce que la micro-analyse et la macro-analyse puissent dialoguer. Lorsque nous n'avions pas de données verbales de première main sur des sujets abordés par une source écrite, nous demandions explicitement à nos informateurs de réagir face aux données que nous leur lisions. Cette méthode a surtout été utilisée dans le cas d'articles journalistiques peu favorables à la police communautaire autochtone, un point de vue que les habitants de la communauté ne partageaient pas. Évidemment, plus nous traitons d'une période où les contacts des communautés tlapanèques de la Costa-Montaña avec le reste de la société mexicaine sont étroits, plus ce dialogue devrait devenir apparent dans notre présentation sous forme d'une inclusion croissante de sources écrites dans notre discussion.

Par ailleurs, si l'on considère les données exposées dans la deuxième partie de ce travail, nous avons utilisé un certain nombre de sources écrites disponibles traitant des récits de fondation tlapanèques. La contribution de chacune de celles-ci à notre discussion est indiquée dans le texte mais il convient ici d'en noter une qui

s'est révélée pertinente au plus haut point. Il s'agit d'un document d'archives conservé par un habitant de Barranca Tigre contenant le texte du discours inaugural prononcé lors de la reconnaissance légale de l'existence de Barranca Tigre par Malinaltepec en 1930. Ce discours s'avère d'une grande importance car il contient une version du récit de fondation de la communauté (reproduit en annexe 1) que nous avons pu analyser conjointement aux récits oraux que nous avons déjà recueillis.

L'analyse des données a consisté, en premier lieu, à chercher des thèmes récurrents associés à l'action conflictuelle ou coopérative au sein des différents discours que nous avons pu recueillir en entrevue, en assistant à des assemblées communautaires, ou en participant à des fêtes. Ces thèmes, présentés pour l'essentiel dans les chapitres de la deuxième partie, et associés au départ aux mobilisations à l'échelle communautaire (le devoir d'honorer les Saints et les ancêtres, de faire prospérer la communauté, etc.) ont ensuite été retracés jusque dans leur manifestation au sein de discours articulés à l'échelle régionale, voire à l'échelle nationale.

Évidemment, un discours prononcé pour remercier une troupe de danseurs d'avoir participé à une fête communautaire et un discours prononcé devant le Procureur du Guerrero pour revendiquer une plus grande autonomie judiciaire sont deux choses passablement différentes. Cependant, dans un premier temps, nous nous attachions surtout à trouver les principaux points de contacts entre ces diverses productions discursives en cherchant à cerner les contours (vagues bien sûr) de l'imaginaire social capable de les générer. Ensuite, partant de contacts directs ou indirects entre les Tlapanèques et diverses organisations et mouvements, nous avons tenté de voir dans quelle mesure cet imaginaire social «traditionnel» s'est vu influencé par des courants idéologiques régionaux et nationaux afin d'en venir à une description «profonde» du cadre symbolique dans lequel les phénomènes de mobilisations conflictuelles et coopératives contemporaines dans la Costa-Montaña ont un sens.

Ce sont donc les résultats de cette enquête que nous présenterons dans les pages qui suivent. Partant, pour les raisons que nous avons expliquées, d'une description des formes traditionnelles de conflit et de coopération à l'échelle communautaire et de leur logique propre, nous construirons ensuite sur cette base pour comprendre des mobilisations (ou des refus de mobilisation) régionales à l'intérieur d'un imaginaire social dynamique. Ce dernier s'adaptant à des structures, conjonctures et événements de nature diverses et même, parfois, agissant sur elles pour les transformer par des actions qui prennent leur sens en puisant dans une vision de l'action collective et de la mobilisation qu'il nous revient maintenant d'explicitier plus en détail.



## **DEUXIÈME PARTIE**

**Les bases imaginaires des formes traditionnelles de conflit et de coopération  
dans une communauté tlapanèque**

## CHAPITRE 4

### Récits de fondation: la communauté comme don des ancêtres à leurs descendants

Chez les Tlapanèques, les récits relatifs aux origines d'une communauté contribuent souvent à fonder l'identité des membres de cette communauté et leur droit d'occuper le territoire qui, généralement, a été remis à leur ancêtres par les dieux eux mêmes. Comme l'écrivait Malinowski, les récits de fondation représentent une véritable charte légale pour la communauté<sup>150</sup> dans la mesure où les droits d'occupation d'un territoire sont avant tout perçus comme liés à un don que les dieux ont fait aux ancêtres et que ces derniers ont retransmis à leur descendants. Ce type de légitimation de l'occupation du territoire, par ailleurs, précède de beaucoup les reconnaissances bureaucratiques modernes et, contrairement à celles-ci, constitue un véritable fait social total. En effet, alors que les cadastres gouvernementaux modernes ne représentent que des lignes plus ou moins arbitraires sur une carte et une correspondance poussiéreuse conservée aux chef-lieu du municpe, les récits de fondation, eux, expriment «le fait fondamental de l'unité locale et de l'unité de sang du groupe d'individus ayant des ancêtres communs»<sup>151</sup>. Carrasco Zuñiga, par ailleurs, a noté dans ses matériaux recueillis à Xochiatenco ce lien entre les ancêtres et le territoire communautaire chez les Tlapanèques: «L'espace physique ne s'explique pas par sa géographie, mais plutôt, surtout, par sa relation directe avec les ancêtres (*abuelos*), qui cherchèrent un lieu où allaient vivre leurs descendants futurs.»<sup>152</sup> Cette relation constitue, d'une part, une source de cohésion sociale et, d'autre part, une source de légitimation de l'occupation du territoire par les habitants de la communauté.

<sup>150</sup> B. Malinowski, *Le mythe dans la psychologie primitive*, p. 120.

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> A. Carrasco Zuñiga, *Op.cit.* p. 56. Nous avons traduit toutes les citations tirées d'ouvrages en espagnol.

Sauf quelques éléments du récit de fondation de Xochiatenco relevés par Carrasco Zuñiga<sup>153</sup>, récit qui relate également les tribulations d'ancêtres à la recherche d'un territoire qu'ils pourraient remettre à leurs descendants, les rares recherches faites sur les récits de fondation tlapanèques portent toutes sur la fondation de Malinaltepec. Comme c'est le cas pour une bonne partie des mythes tlapanèques connus, ce récit a d'abord été recueilli par Schultze-Jena au début des années trente. Outre une tentative d'interprétation faite à partir des matériaux recueillis par Schultze-Jena<sup>154</sup>, les recherches de trois autres auteurs ayant recueilli de nouvelles versions de ce mythe de fondation ont contribué à préciser certains aspects du mythe relevé par le chercheur allemand<sup>155</sup>. Cependant, pour le sujet qui nous occupe ici, nous devons nous pencher sur des données plus locales et nous occuper d'abord du récit de fondation de Barranca Tigre pour voir comment celui-ci fonde pratiquement de droit divin la légitimité de l'occupation de leur territoire par les habitants de cette communauté. Nous présenterons, dans les lignes qui suivent, une version du récit de fondation de Barranca Tigre qui est composée d'au moins quatre versions distinctes que nous avons recueillies<sup>156</sup>. Ces récits présentant de nombreux points de recoupement, l'usage de plus d'une version n'a été nécessaire que pour ajouter certains détails sur lesquels un ou deux conteurs ont insisté plus que les autres.

Les récits, en général, débutent avec la naissance du peuple tlapanèque, qui serait sorti d'une grotte. De cette grotte, les sept premiers hommes tlapanèques et leurs épouses entreprirent de marcher pour trouver un endroit où ils pourraient s'établir et élever leurs familles. Le premier endroit où ils arrivèrent fut Tlapa, où ils se joignirent à la communauté et entreprirent de construire leurs maisons. Mais, les

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> C. Vega Sosa, «Un mito tlapaneco sobre la fundación de un pueblo, publicado por Schultze-Jena y su relación con el lienzo de Tlapa-Azoyu» dans *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines II coloquio* (B.Dahlgren coord.) 1990, pp. 213-224.

<sup>155</sup> C. Aviles Mendoza, *Los hombres que trabajan la caña* (1987); M. L. Weathers «Un texto histórico tlapaneco: Ajngáa xó ja'nii niguma xuajín (el cuento de como fue formado Malinaltepec, Gro)» (1990) et A. C. Zuñiga, *Op.cit.* p. 142.

habitants de Tlapa parlaient espagnol et les Tlapanèques ne pouvaient comprendre ce qu'ils disaient. Alors, ils se remirent en route pour trouver un endroit plus propice. Un peu au nord de Tlapa, dans la communauté de Tumuxco les sept fondateurs trouvèrent une caverne et s'y cachèrent pour ne pas que les Espagnols ne les trouvent. Ils suivirent la caverne et sortirent à la pierre de Mayoteco, qui est une montagne très haute. Cette montagne était alors un lieu isolé où les Tlapanèques ne rencontrèrent aucun habitant. De là, les Tlapanèques auraient marché jusqu'au fond d'une vallée où ils auraient rencontré des terres planes où poussaient des fleurs de *torico* et de bonnes herbes pour faire paître les bêtes.

Dans cette plaine, ils décidèrent de construire leur communauté (Malinaltepec) qui comprenait une *comisaría* (mairie) et des maisons avec des toits de chaume. La *comisaría* construite était petite car la communauté ne comptait alors que sept couples mais néanmoins, un *encargado* fut nommé pour gouverner et rendre justice. Ces sept familles auraient ensuite sollicité un curé et un *secretario* (individu qui était traditionnellement celui qui parlait espagnol dans les communautés tlapanèques). Dans ce petit village, les familles auraient été fertiles et la population aurait crû considérablement. Avec le temps, la petite agglomération devint une grande communauté. Les habitants de cette communauté (Malinaltepec) étaient très reconnaissants à San Miguel et lui rendaient grâce afin que ce dernier veille sur la communauté.

Le récit de fondation de Barranca Tigre s'amorce lorsque sept chefs de familles (les mêmes qui seraient sortis de la caverne, précisent certains informateurs) décidèrent de quitter Malinaltepec pour aller se joindre à la communauté d'Istacapan, qui était alors déjà fondée. Les sept chefs de famille<sup>157</sup>, qui étaient des gens de valeur (*son pura gente tlapaneco, pura gente buena, son pacífico, son buena gente*), des gens mûrs, expérimentés et sages (en somme, comme disent les Tlapanèques, *xabo niki*), pensaient être acceptés dans une autre

<sup>156</sup> Une autre version, celle du texte lu en 1930 devant les autorités du municipale pour marquer la reconnaissance légale de Barranca Tigre se trouve dans l'annexe 1.

<sup>157</sup> Certaines versions du mythe font mention de quinze familles.

communauté tlapanèque. Mais le nouveau groupe d'arrivants était petit et leurs tentatives pour s'intégrer dans une communauté déjà peuplée sont relatées comme des succès très mitigés<sup>158</sup>. Ainsi, chaque fois qu'un travail collectif (*faena*) était organisé, la plus grande part des efforts et des contributions étaient demandées aux nouveaux venus. Les gens d'Istacapan, dit-on, en auraient profité pour se soustraire à leurs obligations. «Ceux d'Istacapan travaillent peu, ceux qui travaillent, ce sont les nouveaux arrivants, ceux qui venaient à peine de s'établir dans la communauté. Ces derniers travaillaient comme des bourriques.» Les *faenas* et les contributions demandées aux nouvelles familles étaient extrêmement lourdes, en fait, raconte un informateur, elles étaient le double de ce qui était exigé des autres habitants d'Istacapan. Un jour, selon le récit, l'un des nouveaux arrivants fut nommé *comisario* d'Istacapan. Les raisons de cette nomination forcée demeurent, jusqu'à ce jour, obscures pour les habitants de Barranca Tigre mais, quoi qu'il en soit, le nouveau *comisario* était loin de faire l'unanimité et des luttes virulentes se sont rapidement développées au sein de la communauté. Voyant la situation s'envenimer, les sept chefs de famille tinrent une réunion secrète et décidèrent de former leur propre communauté. À cette époque la région était peu peuplée et ces personnages se dirent qu'ils pourraient rapidement trouver un lieu où s'établir. Suite à cette réunion, certains membres de ce groupe seraient partis en reconnaissance pour identifier un endroit propice pour s'établir. Après être partis deux ou trois jours pour parcourir la région, les futurs fondateurs de Barranca Tigre tentèrent de cacher leurs projets aux autres habitants d'Istacapan en disant qu'ils étaient seulement allés faire des courses (*mandados*) dans les environs et rien de plus. Une fois l'endroit propice trouvé, les familles fondatrices ont tout simplement quitté Istacapan. Les problèmes et les conflits avaient alors atteint un niveau tel que le *comisario* déserteur aurait ramassé les papiers officiels de la *comisaría* d'Istacapan et aurait secrètement quitté cette communauté avec tous ceux qui l'avaient accompagné de Malinaltepec.

---

<sup>158</sup> Il est à noter que l'insistance des conteurs sur le fait que les nouveaux arrivants étaient des *xabo niki* a pour fonction de rendre leur rejet inacceptable. Si les nouveaux arrivants avaient été des jeunes ou des personnes inexpérimentées, il aurait été plus compréhensible qu'ils assument une part plus importante des *faenas*, voire qu'ils soient exclus de la communauté.

Les sept familles migrèrent donc jusqu'à un endroit que l'on nomme vaguement le *rancho* («la ferme») car ces terres étaient occupées par un homme qui élevait des chèvres. Il s'agissait d'un éleveur qui disposait d'un grand troupeau car il avait beaucoup de terres pour faire paître ses animaux. Voyant que les animaux disposaient de tant de terrain, les sept chefs de famille se dirent qu'il leur serait certainement possible de fonder leur communauté sur ces terres. D'autant plus que ces terres étaient planes et vastes, ce qui en faisait un lieu idéal pour les nouveaux arrivants. Mais, encore une fois, des conflits entre les nouveaux arrivants et les premiers habitants de ces terres contraignirent les sept chefs de famille à abandonner la plaine qu'ils avaient tenté d'habiter. Les habitants du *rancho* étaient, à l'époque, ce que don Feliciano nomme des *gentes pastoradas*, des éleveurs de chèvres qui parlaient, semble-t-il, uniquement l'espagnol. Les familles, qui ne parlaient que tlapanèque, et qui n'étaient pas pasteurs, devinrent rapidement la proie des hostilités des habitants du *rancho*. Le pasteur habitait avec beaucoup de ses semblables, des gens énormes et féroces, dit-on, qui étaient toujours accompagnés de chiens tout aussi redoutables, et ces gens ne laissaient même pas les nouveaux venus aller chercher de l'eau. Les sept chefs de famille, affirme-t-on, n'aimaient pas les problèmes et, voyant qu'ils ne pouvaient pas cohabiter avec les pasteurs et leurs chiens, décidèrent de se remettre en marche avec leur *ocote* (éclats de pin résineux enflammés servant à s'éclairer) et *palito* (bâton pour travailler la terre) pour tout bagage et de reprendre leur quête d'un endroit où ils pourraient fonder leur propre communauté.

Un matin, alors qu'ils venaient de passer la nuit sur une petite crête non loin de la communauté d'Istacapan d'où ils s'étaient enfuis, les migrants auraient demandé à l'un des hommes qui se trouvait parmi eux dans quelle direction ils devraient chercher afin de trouver un terrain propice pour s'établir. Cet homme se prénomme Pablo et, selon le récit, était un homme extrêmement pauvre, d'une nature simple; une personne sans grandes connaissances<sup>159</sup> mais qui, dit-on, avait

---

<sup>159</sup> Ces attributs contrastent avec la description des autres héros fondateurs qui, dit-on, étaient *puros licenciados, pura gente de experiencia* et correspond davantage au stéréotype autochtone. Cependant, c'est à travers le rituel de divination que leur enseigne Pablo que se manifestent les

une grande foi en Dieu et un amour de Dieu sans limites. Alors Pablo dit à ses compagnons qu'ils devraient utiliser les arts divinatoires pour savoir dans quelle direction allait se trouver la communauté, où ils allaient construire leur *comisaria* et où il leur serait possible de vivre. Ils façonnèrent donc une chandelle avec du suif de bœuf que Pablo prit dans sa main. «Nous laisserons tomber cette chandelle et la flamme nous indiquera dans quelle direction marcher pour trouver notre communauté» aurait dit Pablo. Mais quand il laissa tomber la chandelle, un fait extraordinaire se produisit: celle-ci se planta dans le sol et resta droite. «C'est ici-même que nous allons construire nos maisons» annonça alors Pablo, «c'est ici que nous allons vivre». L'endroit qui fut désigné par la chandelle est celui où se trouve aujourd'hui le cimetière de la communauté. «Ils étaient alors très peu de gens, mais la terre était à eux, ils s'unirent et d'autres vinrent jusqu'à ce qu'ils soient quinze familles qui, à leur tour eurent une nombreuse progéniture. C'est ainsi, conclut un informateur, que fut fondée la communauté de Barranca Tigre en 1897».

L'un des éléments qui ressort le plus clairement du récit précédent est qu'il relate une sorte de quête au terme de laquelle les ancêtres, élevés au statut de véritables héros culturels, ont trouvé le territoire sur lequel ils pourraient s'établir et qu'il leur serait possible de transmettre à leurs descendants. Deux éléments du récit viennent prêter une légitimité à la présence des habitants de Barranca Tigre sur le territoire qu'ils occupent aujourd'hui. Tout d'abord, le lieu qu'ils ont rencontré était inhabité au moment où les sept familles fondatrices ont mis le pied sur ces terres. Cette situation contraste avec les deux autres tentatives infructueuses où les *siete casados* ont tenté de s'établir sur des terres déjà occupées. Leur premier choix dans la région aurait été la communauté d'Istacapan car, comme le relate le discours de la fondation légale de Barranca Tigre (1930), dans cette communauté aurait vécu des gens «issus des mêmes familles, originaires de la même ville de Malinaltepec, partageant la même langue tlapanèque et les mêmes coutumes» et séparés par le

---

dieux. Ici, il semble qu'il soit possible de trouver un lien entre ce récit et l'adage chrétien, présent dans plusieurs fables médiévales qui dit que la vérité sort de la bouche des simples. Peut-être aussi est-il possible de retrouver cette opposition *licenciado* - *simple* dans les contes tlapanèques, mais cette hypothèse est encore à vérifier.

seul fait que les habitants d'Istacapan étaient venus fonder leur communauté avant que les sept chefs de familles n'eussent décidé de quitter Malinaltepec.

Cependant, comme nous l'avons vu, le partage de tant de traits ne semble pas avoir suffi à assurer l'intégration des nouveaux arrivants. Des injustices et des conflits, qui sont encore reprochés aux habitants d'Istacapan, éclatèrent rapidement. Dans ce récit de fondation, l'expérience de cohabitation avec les pasteurs, malgré le fait que ces derniers aient habité des terres jugées comme de très haute qualité par les Tlapanèques, ne semble guère avoir été plus heureuse que celle avec les habitants d'Istacapan. Dans le récit, la raison de ces échecs ressort clairement: le petit groupe tente toujours de s'installer sur des terres qui sont déjà occupées. Ainsi, après avoir quitté Istacapan et les pasteurs, et après s'être rendu compte qu'ils ne pourraient s'établir que sur des terres vierges et inhabitées, le petit groupe se remet en marche.

Mais, il ne suffit pas de trouver une terre inhabitée pour s'y installer. Le récit laisse clairement comprendre que le petit groupe doit trouver la terre qui lui est destinée. Cet élément du récit aide, d'une part, à expliquer pourquoi le petit groupe a choisi de s'établir sur des terres si accidentées et, d'autre part, procure la légitimation la plus haute que l'on puisse attendre: la terre a été remise entre les mains des sept chefs de famille par les dieux eux-mêmes. Non seulement le rituel de la chandelle a-t-il désigné ces terres apparemment peu hospitalières comme endroit pour fonder la communauté de Barranca Tigre, mais ces dernières ont également été désignées par un résultat *extraordinaire et inattendu* à l'intérieur même du rituel: la chandelle s'est plantée dans le sol et est restée debout alors que normalement elle aurait dû se coucher d'un côté ou de l'autre. Devant un tel double signe, il devenait certainement impossible d'ignorer la volonté divine. Les fondateurs de Barranca Tigre ont donc entrepris de construire leur église, leur cimetière et leur *comisaría* sur les terres qui leur avaient été attribuées par la Providence.



Mais cette prise de possession du territoire se fait sous un mode particulier. Bien sûr, les terres de Barranca Tigre ont été remises aux fondateurs de Barranca Tigre par une force surnaturelle, mais elles leur ont été remises *pour qu'ils les transmettent à leurs descendants*, rendant ainsi manifeste la filiation sacrée qui unit les dieux aux ancêtres et aux habitants actuels de la communauté. Ce lien tout à fait essentiel dans l'imaginaire social des Tlapanèques est bien exprimé dans le texte de 1930 cité plus haut: «(...) gardant toujours en tête le bonheur de leurs enfants que nous sommes, (les fondateurs) sortirent d'Istacapan pour trouver un lieu où ils pourraient fonder leur propre communauté, et ils ne furent satisfaits par aucun autre emplacement que le triste lieu que nous habitons aujourd'hui et qui, sans aucun doute, leur était destiné par Dieu notre seigneur.»

Nous constatons que d'entrée de jeu, à l'intérieur même du mythe de fondation, les ancêtres jouent un rôle d'intermédiaire entre leurs descendants et les divinités. Ils reçoivent le terroir par divination, et après plusieurs tentatives infructueuses, pour le transmettre à leurs descendants. Ce don inaugural des ancêtres ne semble pas se limiter au simple terroir mais, comme l'a noté Geary pour l'Europe médiévale, s'étend aussi à la vie et à l'identité<sup>160</sup>, c'est-à-dire à l'existence physique elle-même et aux coutumes et institutions que les Tlapanèques invoquent pour se définir en tant que groupe. Ce triple don inaugural se retrouve également chez les Tlapanèques où les membres d'une communauté comme Barranca Tigre sont pleinement conscients de devoir à la fois leur existence physique, le territoire qu'ils habitent et leur identité en tant que groupe à ces véritables héros culturels que sont les ancêtres. Outre ces trois dons inauguraux, les ancêtres sont également perçus comme ayant une participation active dans la vie communautaire et, à ce titre, fournissent un quatrième type de dons, constamment renouvelé, qui est celui de leur aide. En ce sens, on peut dire que les morts forment une véritable classe

---

<sup>160</sup> P. J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, p. 78.

d'âge à l'intérieur de la communauté<sup>161</sup> et qu'ils apportent une aide considérable aux vivants en intercédant en leur faveur auprès des Saints et des dieux<sup>162</sup>.

C'est pour cette raison qu'aucun rituel ne doit être entrepris sans, au préalable, avoir demandé l'aide des ancêtres pour le réaliser. À titre d'exemple, nous pouvons citer un majordome qui, au terme de sa charge, a prononcé devant la communauté et les autorités civiles le discours suivant: «Je suis pauvre, je suis poussière, je suis cendre. Quand il m'échoit de remplir une charge, peu importe sa nature, je n'ai jamais la prétention de penser que j'ai les talents pour la remplir avec succès. Je dois demander l'aide et la permission d'accepter cette charge aux *animas fundadoras*<sup>163</sup>. Ce sont eux qui me permettent de remplir mon devoir. Ce sont eux qui mettent des idées dans ma tête. Les Âmes sont toujours avec nous, toujours. Nous ne pouvons les voir car nous sommes pécheurs, mais elles nous aident dans tout ce que nous entreprenons. C'est pourquoi je suis monté dans la montagne pour demander la permission d'accepter cette charge et demander l'aide des Âmes.»

On constate donc que la contribution des ancêtres à la vie de la communauté est considérable. Cependant, tant de dons reçus des ancêtres impliquent que les membres vivants de la communauté demeurent toujours redevables envers eux. Tout don, fût-il de l'ampleur de ceux dont nous parlons ici, exige un contre-don. Le lien ici avec la conception maussienne de l'échange est clair. Mauss lui-même, d'ailleurs, avait considéré la possibilité que la logique du don et du contre-don s'applique à la relation entre les vivants et des êtres invisibles. Pour lui, d'ailleurs, ces derniers constitueraient l'un des premiers groupes avec qui les humains auraient échangé: «l'un des premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû

<sup>161</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>162</sup> Chez les Tlapanèques, comme chez plusieurs groupes autochtones mexicains christianisés, les «Saints» catholiques sont souvent des figures superposées aux dieux préhispaniques dont le culte avait été interdit par l'Église.

<sup>163</sup> Littéralement «les âmes des fondateurs», c'est-à-dire les esprits des héros culturels défunts qui sont considérés comme les pères des Tlapanèques, auxquels chaque communauté ajoute l'esprit de ses propres fondateurs (défunts car il s'agit bien d'*anima*, esprit, et non d'*alma*, âme d'un être vivant), qui peuvent même, comme c'est le cas dans le récit que nous avons relaté plus haut, être considérés comme les mêmes personnes (ici, selon le mythe, les sept pères fondateurs de Malinaltepec seraient aussi les sept fondateurs de Barranca Tigre).

contracter et qui par définition étaient là pour contracter avec eux, c'étaient avant tout les esprits des morts et les dieux. En effet, ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens de ce monde.»<sup>164</sup>

Ainsi, pour que les humains existent biologiquement, pour qu'une société donnée existe et pour que ce groupe puisse occuper légitimement un territoire, il est mythologiquement nécessaire que ces biens que sont l'existence, l'identité et le terroir soient reçus des dieux et transmis par l'intermédiaire des ancêtres. Mais ces dons considérables exigent des contre-dons et nous devons maintenant nous interroger sur la nature de ces derniers. D'abord, comme Mauss l'a souligné et comme il est clair dans les mythes de fondation tlapanèques en général (et dans celui de Barranca Tigre en particulier) les dons reçus par les vivants proviennent de deux sources: les dieux et les ancêtres. Chacune de ces deux catégories d'êtres exige des contre-dons différents même si, dans certains cas, ces derniers peuvent se chevaucher. Il semble donc utile d'examiner en détail quelle forme prennent les prestations des vivants. D'autant plus que, comme nous le verrons, ces prestations occupent une place prépondérante dans l'organisation sociale, et surtout dans l'imaginaire social, des Tlapanèques. Nous retournerons plus loin à la relation d'échange qui existe entre les membres d'une communauté et les *animas fundadoras* et autres catégories d'ancêtres que ces derniers s'attribuent et nous prêterons alors davantage attention à la nature du contre-don qui est fait à ces derniers en échange des quatre dons que sont l'existence physique, l'identité, le terroir et une aide continue. Mais auparavant, il semble important d'examiner comment les Tlapanèques répondent aux dons inauguraux faits par les dieux, de même qu'à l'aide octroyée par ces derniers, par l'intermédiaire d'organisations religieuses dont l'une des fonctions principales est d'honorer les Saints.

---

<sup>164</sup> M. Mauss, *Essai sur le don*, p. 167.

## CHAPITRE 5

### Rêves d'harmonie: Le rôle des autorités civiles

À partir de notre examen du mythe de fondation de Barranca Tigre, il apparaît que le contre-don que les habitants de cette communauté doivent faire à leurs ancêtres et aux Saints comporte un certain nombre de facettes. Tout d'abord, ce contre-don consiste à honorer ces deux catégories d'êtres et à leur rendre grâce. Ensuite, il consiste pour eux, d'une part, à protéger et, d'autre part, à faire prospérer cette entité que l'on pourrait nommer *communauté*; cette dernière s'étant constituée par suite d'un triple don des dieux aux ancêtres et remis par ces derniers à leurs descendants: les individus (don d'existence), les coutumes qui les unissent (don d'identité) et le territoire qu'ils habitent (don de terroir).

Dans le présent chapitre et le suivant nous examinerons un premier type de contre-don, qui consiste à honorer et à rendre grâce aux Saints et aux ancêtres donateurs. Plus particulièrement, nous nous concentrerons sur la manière dont ce contre-don est offert aux dieux et aux Saints, deux catégories qui se chevauchent considérablement, et qui consiste à les honorer par des sacrifices de temps, d'argent et d'efforts qui n'attendent rien en retour.

Il est cependant nécessaire de noter d'entrée de jeu que si nous nous intéressons ici aux imaginaires sociaux et au cadre symbolique qui peuvent rendre ce type de sacrifices possibles, voire obligatoires, il est clair que le fait qu'un contre-don soit *moralement* contraint n'est pas toujours suffisant pour que certains individus acceptent d'y participer. Dans ces cas, nous verrons apparaître une autre sorte de contrainte, beaucoup plus concrète, soit la contrainte physique exercée par les autorités de la communauté sur les personnes récalcitrantes; obligeant ces dernières à participer aux célébrations qui visent à rendre hommage aux Saints.

Mais il ne faudrait pas surestimer l'importance de ce clivage entre les intérêts individuels de certaines personnes et les obligations que la communauté ressent, dans son ensemble, envers les ancêtres et les Saints.

En effet, il est assez rare que les autorités civiles aient à brandir le spectre de la coercition physique (sous forme d'emprisonnement) pour amener les habitants de la communauté à participer physiquement et monétairement à la vie publique de Barranca Tigre. Les rares refus de participer proviennent en général soit de jeunes gens qui ont passé un certain temps éloignés de la région ou bien des habitants les plus pauvres de la communauté vivant au seuil de la subsistance et qui n'ont pas les moyens de payer les contributions. Parfois, aussi, une plus grande partie de la population peut voir les contributions monétaires comme un fardeau. En 1998, par exemple, dû à un recul du prix du café sur les marchés internationaux, l'argent de la récolte n'a été payé aux producteurs que plusieurs mois après la cueillette. Étant donné que la plupart des grandes fêtes de l'année se déroulent précisément pendant cet interval, c'est-à-dire de février à mai, (ceux où les ménages sont habituellement en meilleure santé financière) plusieurs habitants de Barranca Tigre ont alors exprimé une certaine réticence à contribuer à l'organisation des fêtes.

Mais cette situation est somme toute exceptionnelle et les membres de la communauté expriment en général une grande fierté et un grand enthousiasme à l'idée de participer à l'organisation des fêtes religieuses. Nous aurons cependant à revenir plus en détail au cours du présent chapitre sur les quelques cas que nous venons de citer, et sur le cas des Protestants qui ne participent pas aux fêtes religieuses, car ils représentent des faits qui nous laissent entrevoir une certaine hétérogénéité dans la participation au sein de la communauté avec laquelle doivent composer les autorités.

Pour répondre à l'obligation de contre-don moralement contraint qui les lie à leurs ancêtres et aux Saints, les Tlapanèques disposent de deux ensembles d'institutions: d'une part les autorités civiles et d'autre part un ensemble

d'associations religieuses, qui sont les majordomies et les confréries. Prises dans leur ensemble, ces institutions forment ce qui a été défini par Tax comme le système de charges politico-religieuses méso-américain<sup>165</sup>. L'ethnologie y a vu un noyau d'institutions qui promeut et coordonne la coopération au sein de la communauté; tous les membres de la communauté occuperont au cours de leur vie l'un ou plusieurs de ces postes disposés hiérarchiquement<sup>166</sup>. Les postes les plus élevés et prestigieux impliquent généralement des dépenses (surtout en temps chez les Tlapanèques) considérables: plusieurs auteurs, comme Wolf, y ont vu un mécanisme de redistribution de la richesse et d'érosion des inégalités<sup>167</sup>.

Pour des raisons de présentation, nous nous permettons de diviser notre discussion du système de charges traditionnel tlapanèque en traitant de sa composante civile et de sa composante religieuse en deux chapitres distincts; en effet, il semble clair que certaines questions, comme la gestion du territoire et les multiples démarches bureaucratiques, par exemple, tombent avant tout sous la responsabilité des autorités civiles alors que d'autres dimensions de la vie communautaire, comme la réaffirmation de l'identité à travers certains rituels, relèvent surtout des associations religieuses. Cependant, les domaines de responsabilités ne sont pas toujours aussi clairement délimités et traiter des charges civiles et des charges religieuses comme de deux institutions totalement indépendantes livrerait une image considérablement déformée de la réalité communautaire tlapanèque. Par exemple, la participation des confréries et des troupes de danse dans des échanges de pèlerinages a clairement une fonction diplomatique dans la mesure où — nous le verrons — elles instaurent une sorte de réciprocité qui aide à renforcer les alliances politiques entre les communautés, une fonction généralement associée aux autorités civiles. C'est pour cette raison que, même si le thème principal de ce chapitre est le contre-don que font les habitants de la communauté aux Saints, et que cette prestation est avant tout la responsabilité des

<sup>165</sup> S. Tax, «The Municipios of Midwestern Highland Guatemala», pp. 423-444.

<sup>166</sup> Nous avons reproduit dans l'annexe 3 le parcours civico-religieux de l'un de nos informateurs à titre d'exemple.

institutions religieuses, il est nécessaire, d'entrée de jeu, de décrire les institutions civiles de la communauté et leurs fonctions, qui comportent toujours une dimension religieuse plus ou moins importante<sup>168</sup>.

### Les autorités civiles

Les autorités civiles de Barranca Tigre, comme celles de la plupart des communautés de la *Costa-Montaña*, se divisent en deux «bureaux» (*oficinas*) qui, chacun, possèdent leurs domaines de responsabilités propres; soit, respectivement, la gestion des affaires civiles (le *comisario* et son conseil) et celle des affaires agraires (le *comisariado* et son conseil). Au-delà de cette division des tâches, cependant, tous les habitants de la communauté, qui nomment les membres des autorités civiles et qui paient une contribution annuelle pour le fonctionnement des autorités<sup>169</sup>, attendent une chose de ces dernières: qu'elles «réglent les problèmes». Or, pour bien comprendre ce rôle, il faut se rappeler que le mot «problème» en Tlapanèque est *xku'ndu*, qui signifie aussi «conflit», voire «guerre». Par exemple, lorsque l'on demande à des informateurs de donner un exemple de *xku'ndu*, le cas du conflit qui oppose Barranca Tigre et Istacapan est souvent cité.

Ainsi, la fonction principale des autorités civiles serait de faire que *mambala xku'ndu*, que se terminent les conflits ou que se «réglent les problèmes»<sup>170</sup>. Mais, de toute évidence, les membres de la communauté n'acceptent pas que cet objectif soit atteint de n'importe quelle manière, surtout si cela implique d'aller à l'encontre de leurs obligations envers les ancêtres. Les «problèmes» doivent, bien sûr, être réglés, mais toujours de telle sorte que le résultat net soit la préservation des dons qu'ont légués les ancêtres ou, préférablement, une amélioration qui fasse prospérer ces dons, comme les ancêtres ont eux-mêmes fait prospérer la communauté. Il est du

---

<sup>167</sup> par exemple, E. Wolf «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java».

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>169</sup> En 1999, chaque famille de la communauté devait payer la somme de 250 pesos pour le *comisario* et de 200 pesos pour le *comisariado*.

devoir des autorités civiles de voir à ce que ces principes soient appliqués tant dans le règlement des conflits intercommunautaires que dans le fonctionnement interne de la communauté.

Bien sûr, comme nous l'avons vu au chapitre 2, étant un produit historique, le cadre symbolique duquel découle ces principes comporte toujours un certain nombre de zones floues, d'ambiguïtés, voire de contradictions qui peuvent devenir l'objet d'importants débats au sein même de la communauté. Parler de «principes» guidant les actions et les décisions pourrait être vu comme étant une vision trop unanimiste de la véritable nature de la dynamique communautaire. Nous reviendrons sur les tensions qui peuvent exister entre, par exemple, l'obligation de protéger le legs des ancêtres et celle de le faire prospérer conformément à leur volonté. Mais il est d'abord important de noter que l'opposition même de ces principes, dans les cas où ceux-ci s'opposent, est régie par un impératif encore plus englobant: celui de l'harmonie interne. De cet élément de l'imaginaire social, qui a été souligné par Nader<sup>171</sup>, découle une pratique que l'on pourrait nommer la *politique du consensus*, qui est une forme de fonctionnement très répandue dans les communautés autochtones mexicaines.

Foster a bien décrit les règles implicites qui régissent cette politique du consensus, qui doivent être observées par les représentants des autorités dont la tâche consiste à se prononcer sur des questions délicates. La politique du consensus implique, tout d'abord, que personne ne s'oppose ouvertement et catégoriquement à une proposition faite par une autre personne en assemblée<sup>172</sup>. Comme l'écrit l'auteur, «A direct confrontation in which two candidates are in direct opposition — and hence one must lose— or in which in public discussion one tries to have his

---

<sup>170</sup> Ces «problèmes» peuvent être de nature très diverse. Il peut s'agir de conflits intercommunautaires centenaires, comme de violence conjugale ou de menaces proférées entre habitants de la communauté.

<sup>171</sup> L. Nader, *Harmony Ideology*.

<sup>172</sup> G. Foster, *Tzintzuntzan*, p. 172.



ideas take precedence over others, is disturbing to all, since an equilibrium is destroyed, and every effort is made to avoid such situations.»<sup>173</sup>

Cet équilibre représente donc, à l'intérieur de l'imaginaire social même des Tlapanèques, un impératif qu'il est très dangereux d'ignorer, surtout pour les autorités civiles qui risquent de perdre leur légitimité si elles le perturbent. C'est pour cette raison, poursuit Foster que «decisions must be based on consensus, gradually achieved, after a thousand slight movements and bits of progress bring the leader of a meeting to the point where he can announce a course of action, reasonably confident no one will disagree.»<sup>174</sup> Ainsi, lorsque nous disons qu'il est du devoir des autorités de régler les «problèmes» en respectant les obligations de la communauté envers les ancêtres, il faut comprendre que ces décisions se font en fonction de l'interprétation de ces obligations qui remporte le plus grand support à l'intérieur de la communauté à un moment donné et qu'une fois la décision prise, l'ensemble de la communauté s'y rallie publiquement et ce, même si certaines personnes peuvent toujours éprouver des réserves quant à la ligne d'action adoptée.

Pour faciliter les prises de décisions et voir à ce que les «problèmes soient réglés» selon les modalités que nous venons de décrire, les autorités civiles se divisent en deux branches: d'une part, le conseil du *comisariado*<sup>175</sup> et, d'autre part, celui du *comisario*.

Le conseil du *comisariado*, responsable des biens communaux est en charge de toutes les questions relatives aux terres de la communauté. Ces responsabilités sont divisées entre, d'une part, les questions qui sont internes à la communauté comme le découpage du territoire entre les colonies et la répartition des terres et, d'autre part, les questions externes comme la protection des frontières de la communauté et les demandes d'agrandissement du territoire communautaire. Le

---

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.* pp. 172-173.

<sup>175</sup> En espagnol standard *comisariado* signifie «commissariat» mais chez les Tlapanèques ce terme est utilisé comme un titre, celui de préposé aux terres.

conseil du *comisariado* est composé du *comisariado* lui-même, de son secrétaire, d'un trésorier, du suppléant du *comisariado*, du suppléant du secrétaire et d'un *vocal*, ou conseiller. Le *consejo de vigilancia*, qui est chargé de patrouiller les terres de la communauté afin de détecter toute occupation illégale ou invasion, dépend également du bureau du *comisariado*. Le *consejo de vigilancia* est composé d'un secrétaire, de son suppléant, d'un trésorier et de trois *vocales*.

Barranca Tigre est, administrativement, l'une des vingt-quatre *comisarias* du Municipio de Malinaltepec (qui compte aussi 6 *ejidos*)<sup>176</sup>. C'est au chef-lieu de Malinaltepec que siègent les autorités municipales. Au plan local, elles sont représentées au sein des autorités civiles communautaires par le bureau du *comisario*. Ce dernier remplit un nombre considérable de responsabilités qui peuvent se diviser en trois catégories: prendre en charge les relations officielles de la communauté avec les diverses instances gouvernementales et les autres communautés; coordonner les grands travaux de la communauté et l'organisation des fêtes; arbitrer et régler autant que possible les conflits internes à la communauté et les questions de criminalité. Ce bureau est composé du *comisario*, de son secrétaire, du suppléant, de trois *regidores*, ou conseillers, de deux «commandants» et d'une vingtaine de jeunes hommes qui forment la *comisión*. Étant donné le rôle joué par certaines de ces charges dans le règlement des conflits internes et le contrôle de la violence, il est utile de les décrire ici.

La première charge civile occupée par un jeune homme est généralement celle de membre de la *comisión*<sup>177</sup>, c'est-à-dire comme assistant du «commandant» dans ses fonctions de maintien de l'ordre. Les jeunes hommes doivent occuper la charge de *comisiones* pendant trois années, mais celles-ci sont rarement consécutives. En général, ils occupent cette charge pendant un an, puis on les laisse

<sup>176</sup> Centro Estatal de Estudios Municipales de Guerrero, *Los Municipios de Guerrero*, pp. 232-233. Nous avons fait le calcul à partir des données trouvées dans cette source: 30 localités, dont 80% du territoire est communautaire et 20% ejidal. Ainsi, le chiffre avancé est donc une approximation. Pour la distinction entre communauté et *ejido*, voire la note 4.

<sup>177</sup> L'espagnol local désigne comme *comisión* ou *comité* les titulaires individuels plutôt que l'ensemble.

se «reposer» ensuite pendant trois années après lesquelles ils servent à nouveau un an comme membres de la *comisión*, puis recommencent le cycle jusqu'à ce qu'ils aient servi trois ans dans ce poste.

Après avoir rempli ses trois charges de *comisión*, le jeune homme passe à la charge suivante qui est celle de *comandante* et qui, elle, est pour un an. Le rôle du *comandante*, et des neuf jeunes hommes qui sont nommés pour l'aider dans ses fonctions, est de veiller à ce que personne ne trouble l'ordre public de façon exagérée comme c'est souvent le cas pour les hommes en état d'ébriété qui font du chahut la nuit ou qui embêtent les passants le jour. Quand ils sont de service, ils doivent également protéger les édifices publics et veiller à la paix dans l'agglomération, en montant la garde jour et nuit à tour de rôle. L'ensemble de la police de la communauté compte vingt personnes, dont toujours dix sont en fonction. À chaque année deux équipes sont nommées et chacune comprend un *comandante* et neuf *comisiones*. La première de ces deux équipes entre en fonction le 15 janvier, c'est-à-dire à la même date que les nouvelles autorités. En février, la seconde équipe prend le relais et, de mois en mois, les deux équipes continuent d'alterner jusqu'au 15 janvier de l'année suivante.

L'un des principaux aspects du rôle du *comandante* et des membres de la *comisión* est de modérer les manifestations d'agressivité dans la communauté, notamment celles reliées à la consommation d'alcool, qui doivent demeurer à l'intérieur de certaines limites. Dans une atmosphère où l'harmonie revêt une importance aussi grande que nous l'avons décrit, il est à prévoir que les manifestations agressives seront accueillies avec réprobation. Cependant, même dans les communautés considérées non-violentes comme les villages zapotèques étudiés par O'Neil<sup>178</sup>, on retrouve empiriquement des circonstances où les comportements agressifs sont jugés plus permissibles. L'une des occasions où, malgré l'idéal d'harmonie régnant, de tels comportements sont permis est lorsqu'un individu a consommé de l'alcool. Comme l'écrit l'auteur: «(...) it is to be noted that

<sup>178</sup> C. W. O'Neil «Nonviolence and Personality Dispositions among the Zapotec.»

within bounds alcohol use serves as a culturally constituted mechanism of defence in limited expressions of violence wherein the violence is sufficiently contained so that it can be excused by inebriation»<sup>179</sup>

L'idée que la consommation d'alcool soit une manière de libérer certaines frustrations accumulées et tendances agressives (mais toujours à l'intérieur de certaines limites) dans de petites communautés a d'abord été suggérée par Horton<sup>180</sup> puis reprise par Kearney dans le cas de communautés autochtones mexicaines<sup>181</sup>. Cette fonction sociale de la consommation d'alcool semble s'articuler de manière très intéressante avec la vision idéalisée qu'entretiennent les habitants relativement à leur communauté car si la prohibition sur les comportements belliqueux était totale et absolue, chaque accrochage serait une occasion de remettre en question l'unité communautaire. Or, en tolérant *dans une certaine mesure* les comportements agressifs chez les personnes en état d'ébriété, les individus qui éprouvent une frustration ou quelque rancœur se voient offrir une sorte de soupape pour manifester l'agressivité qu'ils sentent monter en eux et celle-ci, à moins de déboucher sur une sérieuse altercation (cas où elle se trouverait réprimandée) pourra alors être exprimée sans entraîner de sanctions.

Le terme tlapanèque pour désigner la violence, d'ailleurs, rend très bien compte de cet état d'esprit: on dira alors que l'individu est atteint de *banatcha naytna*, de colère subite et exagérée. Ainsi, l'excès même avec lequel se manifeste la violence d'un individu ivre, de même qu'un certain degré de déresponsabilisation rattaché à la consommation d'alcool, permet aux autres membres de la communauté de minimiser la colère de cette personne. En un mot, la consommation d'alcool permet de dissocier les manifestations violentes, qui sont excessives, voire théâtrales, et les conflits qui eux sont réglés par négociation, médiation et compromis dans l'esprit de préserver l'harmonie communautaire. Quant aux personnes en état d'ébriété, le *comandante* les laisse généralement exprimer leurs

<sup>179</sup> C. W. O'Neil, «The Non-Violent Zapotec» p. 124.

<sup>180</sup> D. Horton, «The Functions of Alcohol in Primitive Societies: A Cross-Cultural Study».

<sup>181</sup> M. I. Kearney, *The Winds of Ixtepeji*, p. 100.

griefs pendant quelques temps pour ensuite les incarcérer jusqu'à ce qu'ils dégrisent. Si, par exemple, la personne ivre a proféré des menaces de mort ou assailli physiquement une autre personne, ce qui constitue des transgressions aux comportements permis en état d'ébriété, alors cette dernière restera en prison quelques jours et devra comparaître devant les autorités civiles. Sinon, elle restera en prison quelques heures (i.e. le temps qu'elle dégrise) puis sera libérée.

Par ailleurs, le *comandante* et ses *comisiones* ont pour responsabilité d'effectuer certains travaux relatifs aux installations publiques. Par exemple, ils doivent prêter main forte aux ouvriers qui sont engagés pour effectuer des travaux sur la *comisaría*, peuvent être chargés de niveler la route ou encore de préparer des décorations en vue de célébrations importantes.

Après avoir occupé la charge de *comandante*, à condition que le jeune homme sache lire et écrire, il pourra accéder à la charge de *secretario* pour un an. Ensuite vient la charge de *regidor*, puis celle de *suplente*. La carrière civile dans la *comisaría* culmine avec la charge de *comisario* à laquelle, théoriquement, on ne peut accéder qu'après avoir passé toutes les charges nommées plus haut<sup>182</sup>. Si, après avoir rempli son mandat comme *comisario*, une personne est reconnue comme ayant fait un travail exceptionnel dans l'exercice de cette fonction par la vaste majorité de la population, il est possible qu'elle soit appelée à remplir ce poste à nouveau après une période de repos qui peut durer de deux à quatre années. Quand un *comisario* a rempli son mandat, ou dans certains cas exceptionnels ses mandats, il se trouve *de facto* exempt de toutes charges civiles futures. Tout ce que la communauté attend désormais de cet individu à cet égard est qu'il paie ses contributions comme tout le monde et qu'il participe aux assemblées communautaires pour faire profiter les autres de son expérience.

<sup>182</sup> Il s'agit ici du cheminement «normal» tel qu'il est perçu par les habitants de Barranca Tigre. Dans une étude exhaustive des *cursus honorum* au sein d'une communauté Totonaque, Pierre Durand (1975) a cependant démontré que les promotions à l'intérieur de la structure d'autorité pouvaient être plus ou moins rapides selon le statut économique des individus. De même à Barranca Tigre, certaines personnes progressent plus vite que d'autres ou peuvent même sauter des échelons du cheminement que nous exposons ici pour parvenir au poste de *comisario*.

Pendant notre séjour sur le terrain, nous avons demandé au *comisario* en poste de nous décrire son rôle dans la communauté: «Le *comisario* doit voir aux intérêts des habitants de la communauté. Il doit s'occuper des travaux à exécuter dans la communauté, convoquer des réunions afin de prendre des décisions. Lorsque des décisions ont été prises en assemblée communautaire, lorsque les habitants de la communauté se sont entendus sur les travaux à réaliser, ces derniers nous délèguent la responsabilité de voir à ce que ces travaux se réalisent.»

De plus, le rôle du *comisario* touche également les questions judiciaires car, comme le dit le *comisario*: «Ici il n'y a pas d'agents de police, ici il n'y a pas de Président de la République, ici il n'y a pas d'autre juge que le *comisario*. C'est lui qui reçoit les plaintes et c'est à lui de décider les cas qu'il peut résoudre et ceux qu'il doit référer à une autre instance. Ce qu'il peut résoudre, il le résout. Pour ce qui est des délits les plus graves, il les remet entre les mains des autres niveaux judiciaires.» Ces autres instances sont, en ce cas, le juge de paix municipal de Malinaltepec, voire même, pour les cas les plus graves, les autorités du district judiciaire de Tlapa.

L'une des fonctions les plus importantes des autorités civiles est de coordonner les travaux collectifs réalisés par les membres de la communauté. Ce type de travail collectif (*faenas*) est encore aujourd'hui la principale source de main d'œuvre à la disposition de la communauté pour la construction de routes ou de bâtiments. Nous avons pu assister, au cours de nos séjours sur le terrain, à de nombreuses réunions où était discutée la contribution qui serait demandée aux habitants de la communauté pour la réalisation de tel ou tel travail. Pour la construction d'une nouvelle école secondaire, par exemple, il fut demandé aux habitants de fournir les pierres et le sable nécessaires pour les travaux. Depuis plusieurs décennies, ce type de contribution est souvent demandé par le gouvernement lui-même lorsqu'il subventionne la construction d'établissements

scolaires ou de routes dans des zones autochtones<sup>183</sup>. Il fournit des matériaux qui doivent être achetés, comme le ciment et les tiges de métal nécessaires à l'armer et les habitants des communautés, eux, doivent fournir la main d'œuvre et les matériaux qui se trouvent localement comme la pierre ou le sable.

Le bureau du *comisario* est l'organe principal chargé de promouvoir, encourager, voire contraindre, la coopération à l'intérieur de la communauté en vue de la réalisation de ces travaux. Par exemple, l'un des plus grands ouvrages qui a été réalisé par les habitants de Barranca Tigre est le chemin de 2,4 km construit entre 1973 et 1975 qui relie le centre administratif de cette communauté à sa colonie de Paraiso Pacifico<sup>184</sup>. Pour cette construction, qui se faisait au pic et à la pelle à travers un terrain extrêmement accidenté, tous les membres de la communauté durent être sollicités. Ceux qui refusaient de participer aux travaux étaient appréhendés par les autorités civiles et mis en prison jusqu'à ce qu'ils acceptent de coopérer. Une fois qu'ils étaient consentants à participer, ces contrevenants étaient gardés dans la prison et n'en sortaient que pour travailler à la route. Le soir venu, on les remettait en prison. Ainsi, on les contraignait à participer à la vie communautaire. Comme nous l'avons mentionné plus haut, ce type de coercition physique est un recours dont disposent les autorités pour contraindre les individus qui ne veulent pas participer aux corvées communautaires ou aux organisations religieuses. Cependant, il s'agit d'une mesure relativement rare et c'est davantage par leur force de persuasion et des appels fréquents au projet des ancêtres que les autorités parviennent à mobiliser les habitants d'une communauté pour la réalisation de travaux importants.

---

<sup>183</sup> A. Caso, *Indigenismo*, p. 71.

<sup>184</sup> La construction de cette route suit de peu le séjour du guérillero Genaro Vázquez dans les environs de Barranca Tigre et la militarisation subséquente de la communauté. Cependant, étant donné, comme nous le verrons au chapitre 10, l'attitude pour le moins tiède de plusieurs habitants de la communauté face au guérillero à l'époque, il n'est pas improbable que la construction de cette route, pourtant subventionnée à des fins anti-subversives par le gouvernement, ait néanmoins été perçue comme un «progrès» pour la communauté.

### Division religieuse et participation au système de charges

Il est nécessaire, dans le présent chapitre, d'ajouter une dernière section pour rendre compte d'une partie de la population de Barranca Tigre sur laquelle les pressions des autorités civiles visant à stimuler la coopération ne s'exercent que partiellement. En fait, il s'agit de vingt-cinq foyers environ qui, convertis au Protestantisme depuis une douzaine d'années, acceptent d'occuper des charges civiles au sein de la communauté, mais refusent de participer à l'intérieur des organisations religieuses.

Comme le souligne Collier, l'implantation du Protestantisme au Mexique date du milieu de XIXe siècle lorsque les Libéraux mexicains décidèrent d'inviter des missionnaires Protestants dans le but de briser le joug centenaire exercé par l'Église catholique<sup>185</sup>. Dans les régions autochtones, c'est dans les années trente que le gouvernement mexicain accepta l'offre des Wycliffe Bible Translators (devenus depuis le Summer Institute of Linguistics) d'étudier les langues autochtones et de produire des dictionnaires et grammaires, en échange de quoi ils avaient la possibilité de convertir les villageois à un protestantisme fondamentaliste qu'on appelle encore «évangélisme». Dans les montagnes du Guerrero, la présence protestante s'est fait sentir depuis les années quarante avec, notamment, l'arrivée du missionnaire H.V. Lemley et de sa femme dans le municipe de Tlacoapa. Malgré le fait que leur objectif était avant tout l'évangélisation, c'est à ces derniers que l'on doit certains des premiers travaux ethnographiques relatifs aux Tlapanèques<sup>186</sup>. Dans le cas de Barranca Tigre, la présence de pasteurs remonte à 1988, alors qu'un homme de Tlacoapa, désormais siège régional du protestantisme, est venu dans la communauté. Devant la surprise des habitants de la communauté de voir un étranger à peau blanche (un *güero*) parler couramment tlapanèque, celui-ci, en bon représentant du *Summer Institute of Linguistics*, leur aurait répondu: «Mais bien sûr, parce que le tlapanèque est la langue de Dieu.»

<sup>185</sup> G. A. Collier *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. p. 56.

<sup>186</sup> H. V. Lemley «Three Tlapanec Stories from Tlacoapa» et «La raiz tlapaneca –ak–» entre autres.



Mais les conversions au protestantisme évangéliste ne se sont pas faites sans problèmes et ont ouvert des brèches au sein des communautés que les autorités civiles (surtout) durent colmater en invoquant l'impératif de la cohésion communautaire et en faisant appel au projet des ancêtres qui, dirent-ils, n'avaient pas fondé la communauté pour la voir se diviser. À cet égard, l'un des points les plus litigieux était le refus des nouveaux convertis de participer au système de charges religieuses. Comme nous le verrons au chapitre suivant, lorsqu'une telle situation se présente à petite échelle, c'est-à-dire lorsqu'une ou deux personnes refusent de s'engager dans une majordomie, les autorités civiles ont toujours comme recours de mettre ces personnes en prison jusqu'à ce qu'elles acceptent de participer à la vie religieuse de la communauté. Mais lorsqu'un grand nombre de personnes refusent de participer au même moment, le problème se complique et il devient impossible de les incarcérer sans faire éclater au grand jour un conflit au sein de la communauté. C'est à ce problème que les autorités de Barranca Tigre furent confrontées lors de l'arrivée des protestants. Un *modus vivendi* a pu être trouvé dans la mesure où une dizaine d'administrations civiles consécutives ont tout simplement décidé de faire comme si la division n'existait pas tout en acceptant le caractère partiel de la participation protestante (i.e. au système de charges civiles mais non aux charges religieuses). Beaucoup de ressentiment persiste néanmoins au sein de la communauté envers *la gente de religión* comme disent certains habitants de Barranca Tigre.

Un informateur, par exemple, qui a été particulièrement actif au sein du système de charges toute sa vie, reproche aux protestants de ne pas participer à la vie communautaire:

«Ce sont des paresseux, dit-il, ils ne veulent rien faire d'autre que manger. Ils ne respectent plus notre coutume. Avant, ces gens participaient dans la communauté, ils occupaient des charges, ils allaient à l'église et priaient comme tout le monde. Certains étaient musiciens et jouaient lors des fêtes religieuses. Mais ils se sont convertis et maintenant ils ne veulent plus rien faire. Ils ne participent plus aux tâches collectives (*faenas*) et n'occupent plus de charges.»

Cette dernière conception, voulant que les protestants ne participent à aucune charge, quoiqu'elle soit très répandue chez les catholiques de la communauté, semble faire fi du fait que certains d'entre eux occupent des charges civiles et que l'ensemble des foyers protestants paient leur contributions annuelles à la *comisaria* pour les frais liés au fonctionnement (civil) de la communauté. Quant au rapport qu'entretiennent les évangélistes avec la vie traditionnelle de la communauté, ces derniers le décrivent de la manière suivante:

«Nous ne participons pas dans la coutume et les fêtes religieuses traditionnelles car nous suivons les rituels prescrits par la Bible et que nous sommes fidèles à la lettre de celle-ci, mais nous ne refusons pas de participer à la gestion de la communauté. Au contraire, la Bible nous dit que nous devons participer dans notre communauté. Pour tout ce qui a trait à la vie civile, nous voulons apporter notre contribution car nous sommes tous frères. Par exemple, nous ne participons pas aux fêtes traditionnelles ni à la fête du jour des morts, mais à Noël<sup>187</sup>, nous organisons un grand repas où nous invitons tous les membres de la communauté. Avec un micro et un haut-parleur, nous lançons une invitation à tous et nous leur disons qu'ils sont les bienvenus s'ils désirent partager notre repas. Nous ne pratiquons pas certaines coutumes traditionnelles de la communauté, mais cela ne veut pas dire que nous ne respectons pas ceux qui pratiquent celles-ci. Nous sommes tous égaux et nous méritons tous le respect de nos frères.»

Ainsi, malgré le fait qu'ils demeurent en marge de la pratique religieuse traditionnelle, les protestants affirment leur attachement à l'ensemble communautaire en participant à la vie civile et en organisant la célébration de fêtes comme Noël. Pour cette raison, nous n'observons pas de tendance à la scission à Barranca Tigre. Par exemple, même si en 1994, la petite communauté de vingt cinq familles évangélistes de Barranca Tigre construisit un temple sur le chemin qui mène à la colonie San Marcos à l'initiative d'un pasteur de Tlacoapa et d'un habitant de la communauté, seulement douze de ces vingt-cinq familles ont décidé de s'établir près de ce temple alors que les treize autres sont demeurées dispersées sur

<sup>187</sup> Il est intéressant de noter que la célébration de la fête de Noël a toujours été assez restreinte dans la tradition autochtone et demeure toujours limitée chez les catholiques de Barranca Tigre.

le territoire de la communauté. De plus, lorsque la communauté a adopté la culture du café au début des années quatre-vingt, les protestants ont emboité le pas<sup>188</sup>, participant à la même organisation caféière à laquelle les autres producteurs de Barranca Tigre avaient décidé d'adhérer.

Même les personnes les plus critiques des pratiques religieuses des protestants, comme cet informateur que nous avons cité plus haut, insistent néanmoins pour affirmer que la conversion d'une partie de la population n'a cependant donné lieu à aucune altercation violente ou ouverte. «Ces gens ne causent pas vraiment de problèmes, dit-il, ils vivent seulement retirés de la communauté. Nous n'approuvons pas leur comportement, et encore moins leur mépris pour nos coutumes, mais nous n'avons pas eu de confrontations.»

Il serait intéressant d'explorer plus en détail toutes les ramifications du schisme religieux vécu par Barranca Tigre au cours des années quatre-vingt. Cependant, même si nous avons ici fait une brève incursion dans des transformations récentes de la communauté pour illustrer l'hétérogénéité qui peut parfois couvrir sous le discours unanimiste auquel est confronté l'ethnologue, notre propos ici s'attache avant tout aux formes traditionnelles de conflit et de coopération de même qu'à l'imaginaire social qui les rend possibles. Dans cette mesure, nous constatons que les autorités civiles ont fait un choix en ce qui concerne l'attitude à adopter face au désengagement partiel des protestants. Elles ont choisi de privilégier les facettes du contre-don fait aux ancêtres qui consistent à préserver les dons reçus (maintenir l'unité de la communauté, même si cela implique une certaine entorse à la coutume) et à la faire prospérer (tâche pour laquelle la contribution de vingt-cinq familles supplémentaires est appréciable) et ce, même si cette décision impliquait de permettre aux protestants de refuser de rendre hommage aux ancêtres. Cette exception, cependant, s'applique uniquement aux protestants et ne s'étend en

---

<sup>188</sup> La seule différence notable entre les deux groupes semble être que les protestants «font milpa», c'est-à-dire qu'ils sont encore largement autosuffisants en maïs et ne sont pas obligés d'acheter le maïs subventionné (et de moindre qualité) de la CONASUPO (Companía Nacional de Subsistencia Popular).

aucune manière aux rares catholiques refusant à l'occasion de participer aux charges religieuses qui, eux, se voient exposés à des sanctions sévères.

Nous constatons donc que la tâche des autorités civiles d'une communauté tlapanèque peut s'avérer passablement complexe et peut demander de faire des choix difficiles entre divers aspects de l'obligation symbolique que ces dernières ressentent face aux Saints et aux ancêtres. Ce sont ces choix qui sont constamment portés en jugement devant les êtres surnaturels. L'amorce et la coordination des travaux collectifs est un aspect de la tâche des autorités civiles qui est très important pour le développement matériel de la communauté et est l'un des critères qui servent à juger de la compétence d'un *comisario* et de son équipe. Ce jugement, d'ailleurs, se fait toujours à l'aune des réalisations des autorités passées avec, en tête de liste, les réalisations des fondateurs de la communauté qui représentent une sorte d'idéal inatteignable, mais qui doit néanmoins servir de modèle aux autorités en place.

## CHAPITRE 6

### Savoir rendre: majordomies, confréries et contre-dons aux Saints

Le présent chapitre et le suivant se proposent avant tout d'examiner le contre-don qui est fait de la communauté aux Saints pour rendre hommage à ces derniers. Il était nécessaire de les faire précéder par une brève discussion du système de charges civiles car, outre leur rôle de coordination et d'incitation dans la réalisation de travaux collectifs, les autorités civiles jouent également un rôle important dans l'organisation des fêtes religieuses. Comme dans le cas des travaux d'infrastructures pour l'ensemble des habitants de Barranca Tigre, il est de la responsabilité des autorités civiles de voir à ce que tous les habitants (catholiques) de cette communauté participent à la vie religieuse. De plus, c'est le bureau du *comisario* qui doit veiller à ce que les autorités de certaines communautés de la région soient invitées pour participer aux célébrations et que ces dernières envoient des confréries et des troupes de danse en pèlerinage. Cependant, même si les autorités civiles jouent un rôle important dans l'organisation des fêtes religieuses, ce sont les confréries et les majordomies<sup>189</sup> qui ont comme fonction principale de célébrer les Saints et de leur rendre hommage pour les dons qu'ils ont accordés à la communauté. Contrairement aux données recueillies par Dehouve en 1976<sup>190</sup>, les confréries et majordomies observées à Barranca Tigre constituent bel et bien deux types d'organisations distinctes avec, dans plusieurs cas, une majordomie et une confrérie dédiées au même Saint. La distinction principale entre ces deux types d'organisations religieuses, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plus en détail, est que le rôle des majordomies se limite généralement à l'organisation des fêtes à l'intérieur de la communauté, alors que la confrérie, même si elle participe

<sup>189</sup> Il s'agit du terme français employé par Dehouve (1990: 253) pour désigner la *mayordomía* et que nous employerons ici.

<sup>190</sup> D. Dehouve, *Quand les banquiers étaient des Saints*, p.253.

activement à l'organisation de la fête de son Saint patron, est aussi en charge d'organiser des pèlerinages et d'envoyer des délégations dans des fêtes qui se déroulent dans des communautés voisines.

Chez les Tlapanèques, les charges religieuses les plus prestigieuses sont celles de *cantor* («chantre») et de *rezandero* («prieur») <sup>191</sup>. Quand un prêtre se trouve dans la communauté pour dire la messe, le *cantor* est celui qui répond au curé, parfois en latin (à partir d'un missel) et parfois en espagnol (pour les prières connues). Quand le prêtre n'est pas présent, c'est le *cantor* qui lit la messe. Le service d'un *cantor* est de trois ans. Pendant que deux sont en poste, deux autres sont déjà en préparation (c'est-à-dire qu'ils apprennent à lire et à prononcer le latin) pour le mandat suivant.

Chez les Tlapanèques, il existe certains spécialistes des rituels privés, connus sous le nom de *meso*, à qui l'on fait appel pour pratiquer des rites agraires ou des rites de prospérité pour bénir une maison (de même que certains rituels d'ensorcellement), mais le *meso* n'occupe pas une charge à proprement parler et serait plutôt assimilable à un chaman. Les spécialistes à qui l'on fait appel pour les rituels publics sont les *rezanderos*, dont les activités ont davantage à voir avec la préparation rituelle et la liturgie des fêtes religieuses publiques et qui, en ce sens, occupent une fonction religieuse pouvant être qualifiée de «charge» au même titre que les postes civils dans la mesure où les postes de *rezanderos* sont rotatifs et qu'ils se divisent le travail pour chacune des fêtes publiques au cours de l'année.

Pendant les neuvaines qui précèdent les grandes fêtes, ces hommes, qui sont des *principales* <sup>192</sup>, sont chargés de faire pénitence pour la communauté. Cette pénitence, entre autres, implique d'aller prier plusieurs fois par jour à l'église, et d'y porter des offrandes (fleurs, chandelles) chaque jour jusqu'à ce que le prêtre arrive

---

<sup>191</sup> Le *rezandero* est parfois également nommé *velero* par les Tlapanèques, nom qui est une traduction littérale de l'expression tlapanèque *mbo nutschka ndéla*, qui signifie «ceux qui brûlent des chandelles» (Carrasco Zufiga, 1990, p. 181).

dans la communauté pour la grand-messe. À cette occasion le prêtre célèbre, dans le cas des célébrations du Tercer Viernes par exemple, l'action de grâce qui marque le point culminant des festivités. Pour d'autres rituels, comme celui de la San Marcos, ce sont les *rezanderos* qui sont chargés de monter dans la montagne et de faire des offrandes au Saint. Outre leur participation dans les fêtes religieuses proprement dites, les *rezanderos* peuvent également être appelés à se rendre chez une personne malade pour offrir des prières en son nom (*rezarle*) et pour apporter jusqu'à l'église une chandelle que lui donne cette personne. De plus, quand décède un membre de la communauté, les *rezanderos*, de même que les *cantores*, vont le veiller toute la nuit et prier aux côtés du défunt<sup>193</sup>. Ils accompagnent également le cortège funèbre jusqu'au cimetière.

Si les charges de *cantor* et de *rezandero* ne sont pas reliées à un type d'organisation religieuse particulier, les autres charges de la communauté, elles, s'inscrivent à l'intérieur de deux types d'associations: la confrérie (*hermandad*) et la majordomie. La première participant surtout aux échanges de pèlerinages et la seconde oeuvrant à l'intérieur de la communauté. À ces deux types d'organisations nous pouvons en ajouter un troisième, les troupes de danses<sup>194</sup>, qui, sans être des associations religieuses au sens strict du terme, constituent souvent un point d'entrée pour les jeunes comme participants dans la vie religieuse de la communauté.

### Confréries

L'appartenance à une confrérie, contrairement à l'appartenance à une majordomie, est à vie. Comme le dit une informatrice: «Toute les personnes qui

---

<sup>192</sup> Il s'agit de ceux que les gens nomment les quatre *principales rezanderos*, c'est-à-dire des personnes spécialisées dans la pratique de rituels publics.

<sup>193</sup> À ce sujet, voir J. Ramirez Soriano, «Costumbres mortuarias entre los tlapanecos».

<sup>194</sup> Il s'agit, comme leur nom l'indique d'associations où certains habitants de la communauté se regroupent pour pratiquer l'une des danses rituelles traditionnelles au répertoire de la communauté. Ces danses sont pratiquées lors des grandes fêtes communautaires et il est de bon ton qu'au moins une troupe de danse accompagne les confréries dans leurs pèlerinages. Nous avons joint, en annexe 2, un brève description des danses rituelles pratiquées à Barranca Tigre lors de notre séjour dans cette communauté.

reçoivent leur collier<sup>195</sup> ne peuvent plus sortir de la confrérie sous peine de se trouver punies par le Saint.» Le collier est l'élément physique qui distingue un membre d'une confrérie, il le conservera avec lui durant tout son service et, à sa mort, il sera enterré avec lui. De cette façon, dit-on, quand ce membre arrivera au ciel, le Saint pourra immédiatement le reconnaître comme un fidèle serviteur.

Pour l'organisation des fêtes religieuses, les confréries exigent des frais d'entrée, de même que des contributions, plus élevés que ceux réclamés par les majordomies. Par exemple, en 1999 la confrérie de Concepción, la seule à disposer d'un fonds permanent, demandait une contribution annuelle de quatre cent pesos à chacun de ses membres alors que la majordomie de Concepción ne demandait des contributions que de deux cent cinquante pesos. Ne pouvant se retirer, s'il arrive qu'un membre d'une confrérie n'ait pas les moyens de faire sa contribution monétaire pour l'organisation de la fête du Saint patron, on lui prêtera alors, avec intérêt, de l'argent qui appartient au fonds de ce Saint pour qu'il puisse payer sa part.

Le président de la confrérie d'El Divino raconte que son grand-père a fondé cette organisation religieuse voilà plusieurs années et qu'à sa mort il a été remplacé par son fils qui, à son tour, a laissé sa place de président à son propre fils, qui est aujourd'hui président de la confrérie; ce titre sera, un jour, transmis à son propre fils. Cependant, l'appartenance à une confrérie ne se transmet pas uniquement par voie généalogique. Le poste de président, de même que celui de présidente (qui constitue une charge séparée), demandent d'y consacrer beaucoup de temps et ne semble pas être limités aux membres de la famille des fondateurs de la confrérie mais sont plutôt rotatifs, de même que les autres postes (trésorier, assistant du président) qui se combent par nomination et consensus (i.e. un candidat est proposé et si les membres de l'organisation sont tous d'accord, il obtient le poste). De plus, à tout moment, n'importe qui ayant foi en un Saint que sert une confrérie, et ayant les

---

<sup>195</sup> il s'agit d'une médaille en étain à l'effigie du Saint, suspendue par un ruban d'une couleur caractéristique pour chaque confrérie.



moyens financiers, peut demander à entrer dans celle-ci et les nominations au poste de président se font davantage par consultation que par voie héréditaire.

### **Tableau I. Confréries de Barranca Tigre**

Virgen de Concepción (8 décembre)
Virgen de Guadalupe (12 décembre)
Santa Cruz (3 mai)
El Carmen (16 juillet)
El Divino (dimanche précédant le Mercredi des Cendres)
San Miguel (29 septembre)
El Santísimo (?)

Ce sont seulement les membres des confréries qui entreprennent des pèlerinages pour aller visiter les Saints des autres communautés. Tous les membres de la confrérie participent et entreprennent leur marche en transportant leur étendard. Quand un membre, masculin ou féminin, décède, les autres membres de cette organisation transportent la dépouille jusqu'au cimetière et l'accompagnent en transportant leurs étendards et en arborant leurs médailles.

### Les majordomies

Dans la Montaña du Guerrero, la fonction de majordome semble être relativement semblable à celle que l'on peut retrouver dans d'autres parties de la Mésoamérique, à cette différence près que dans cette région le majordome, tout comme le président de confrérie d'ailleurs, n'assume pas une charge financière plus grande que celle des autres membres de la majordomie et paie la même contribution que ceux-ci. Sa tâche (beaucoup plus exigeante en termes de temps que celle des autres membres) consiste plutôt à coordonner les préparatifs de la fête, à voir à ce que tout se déroule bien. La partie la plus onéreuse des célébrations, c'est-à-dire la préparation de la nourriture distribuée au cours des festivités, est assumée par l'ensemble des membres de la majordomie et leurs familles. Dans la préparation de la fête du patron d'une majordomie, les membres de celle-ci doivent, évidemment,

apporter leur contribution financière à l'organisation, mais ils doivent aussi faire une contribution en denrées et en main d'œuvre.

À l'approche des célébrations du Tercer Viernes, par exemple, une informatrice appartenant à la majordomie du Santo Entierro a reçu la visite d'un des membres de cette majordomie qui lui a demandé de se présenter le lendemain matin chez le majordome avec quatre litres de maïs pour aider à préparer de l'*atole* pour les pèlerins qui viendraient pendant les célébrations. Cette contribution répartie à peu près également entre les membres de la majordomie, qui peut compter une cinquantaine de participants plus leurs familles, allège considérablement la charge du majordome. Ainsi, vu que le majordome ne se ruine pas dans l'organisation de la fête qui lui est impartie, une même personne peut occuper cette charge pendant quelques années consécutives. Cependant, si le majordome ne fait pas correctement son travail de coordonnateur et que la fête ne se déroule pas aussi bien qu'escompté, ce dernier perdra sa charge et sera remplacé l'année suivante. Si le majordome fait bien son travail, et qu'il le désire, il peut rester en poste pendant quelques années. La charge normale est de trois ans, mais on a vu des majordomes occuper leurs fonctions jusqu'à cinq années consécutives.

Lorsque l'on demande à des informateurs de Barranca Tigre d'énumérer les majordomies que compte leur communauté, ces derniers omettent systématiquement de mentionner l'organisation religieuse dédiée à San Marcos. Cette organisation, parfois qualifiée de majordomie (et qui en présente la structure organisationnelle avec des membres et une direction), constitue en fait une charge différente dans la mesure où elle reçoit des contributions de *tous* les membres de la communauté et non d'un nombre restreint de personnes. De même, les personnes qui participent dans cette organisation n'occupent une charge que de trois ans, puis cèdent la place à d'autres. Cette différence vient du fait que, contrairement à la fête des autres Saints, celle de San Marcos (24-25 avril) s'insère dans le cycle des rites agraires de la communauté et consiste à demander de la pluie au dieu Bego. La nature collective et indivisible du bien demandé au cours de ce rituel, la pluie, fait

que les Tlapanèques considèrent l'organisation de la fête de San Marcos comme une entreprise avant tout communautaire et, pour cette raison, ne la regroupent pas avec la fête des autres Saints célébrés par la communauté. Respectant la classification que font les Tlapanèques de leurs propres organisations religieuses nous omettrons donc d'inclure la «majordomie» de San Marcos au nombre des majordomies de Barranca Tigre, dont voici la liste:

**Tableau II: Majordomies de Barranca Tigre**

Virgen de Concepción (8 décembre)
Virgen de Guadalupe (12 décembre)
Santa Cecilia (22 novembre)
Señor del Perdón (Tercer Viernes)
Santo Entierro (Tercer Viernes)
San Francisco (4 février <sup>196</sup> )
Santa Cruz (3 mai)
San Miguel (29 septembre)
Virgen de Las Nieves (5 août)
San Pedro
Santiago (25 juillet)
San Judas Tadeo

Certaines majordomies de Barranca Tigre, comme celles de Santiago, de San Miguel et la confrérie de Concepción, sont dotées de fonds. Ces fonds sont prêtés à tous les membres de la majordomie ou de la confrérie à un taux de quinze pourcent annuellement. Ce mécanisme, tel que l'a souligné Dehouve<sup>197</sup>, a pour fonction de faire croître le fonds dont dispose l'organisation religieuse.

Chaque année, chaque majordomie et chaque confrérie utilise une partie de l'argent qui se trouve dans son fonds<sup>198</sup>, plus la contribution annuelle de chacun de ses membres, pour organiser les festivités associées au Saint. Cet argent sert à

<sup>196</sup> La date «officielle» de cette fête est le 4 octobre. Cependant, le curé de la paroisse à laquelle appartient Barranca Tigre a changé la date de cette fête pour le 4 février. La raison de cette modification est qu'au mois d'octobre les gens n'ont pas les moyens de faire leur contribution alors qu'en février l'argent du café leur permet de participer à cette majordomie.

<sup>197</sup> D. Dehouve, *Quand les banquiers étaient des Saints*.

<sup>198</sup> Les fonds d'une confrérie et d'une majordomie dédiées au même Saint demeurent distincts.

acheter le bœuf, les chandelles, la nourriture et tout ce qui est nécessaire pour décorer l'église et mener à bien les célébrations. Une fois la fête terminée, la majordomie (ou la confrérie) calcule son avoir. Toutes les sommes d'argent qui restent en sa possession peuvent alors être prêtées aux membres et doivent être rendues, plus intérêt, avec la contribution de l'année suivante par chacun des membres. Le fonds dont dispose une organisation religieuse de ce type se situe, à Barranca Tigre, en moyenne entre cinq mille et dix mille pesos<sup>199</sup>. Ce fonds, de même que des contributions totales d'environ sept mille à huit mille pesos faites annuellement à chaque organisation par ses membres, constituent la somme avec laquelle celles-ci doivent opérer.

Contrairement aux observations faites par Ochiai au Chiapas<sup>200</sup>, dans la montagne du Guerrero il ne semble pas exister de cérémonie formelle pour la répartition de l'argent du fonds d'une majordomie. La distribution se déroule dans une petite réunion où le majordome (ou le président de la confrérie), avec l'aide de son secrétaire, fait un bilan des sommes reçues et dépensées dans l'organisation de la fête du Saint. Ensuite, l'argent qui reste en caisse (*caja de oro*) est prêté. La manière de répartir cette somme est que chacun demande le montant qu'il désire, tout en étant tenu d'emprunter. S'il reste de l'argent après un premier tour, on demande à nouveau à chacun des membres d'emprunter, jusqu'à ce que l'argent soit complètement distribué.

Comme nous l'avons déjà noté, l'argent emprunté doit être remis avec quinze pour cent d'intérêts. Ceci a pour conséquence que, théoriquement, le fonds devrait aller en s'accroissant avec le temps. Cependant, cet accroissement du capital disponible pour l'organisation de la fête ne se traduit pas par un faste plus grand. Chaque année, dit-on, les mêmes dépenses doivent être faites. Si le coût de la vie augmente et que le bœuf à tuer ou les bougies à acheter coûtent plus cher que l'année précédente, cette hausse ne sera pas absorbée par le capital du fonds, mais

<sup>199</sup> Il s'agit là d'un ordre de grandeur, les informateurs étant généralement quelque peu réticents à discuter en détail des finances de leur organisation.

<sup>200</sup> K. Ochiai, *Cuando los Santos vienen marchando*.

plutôt par une augmentation de la contribution annuelle demandée aux membres de l'organisation.

Le capital du fonds est seulement entamé pour acheter des articles qui sont durables et qui resteront à l'église ou à la majordomie: par exemple, de nouveaux étendards, une nouvelle image du Saint patron de la majordomie ou encore des objets de culte qui demeureront à l'église. Dans le cas de la Virgen de Concepción, par exemple, la confrérie achète chaque année, à même l'argent de son fonds, de nouveaux vêtements pour la statue. Ainsi, par exemple, en 1997 l'image était vêtue de bleu et en 1998, elle était vêtue de rose.

Tous les adultes de la communauté doivent appartenir à au moins une majordomie. Les participations multiples, cependant, sont non seulement permises, mais aussi source d'un certain prestige. Une informatrice prospère, par exemple, fait partie de trois majordomies: celle de la Vierge de Guadalupe, celle de San Francisco et maintenant celle de Santo Entierro. Si une personne en a les moyens, rien ne l'empêche d'entrer dans plusieurs majordomies. Par contre, si une personne n'a pas de moyens, il est possible pour elle de limiter sa participation à une seule organisation religieuse. Si des adultes n'appartiennent pas à une majordomie ou à une confrérie, ils sont convoqués à la comisaria et sommés, par le *comisario* et ses assistants eux mêmes, de participer à la vie religieuse de la communauté. S'ils ne veulent toujours pas entrer dans l'une ou l'autre des majordomies et qu'ils n'occupent aucune charge civile, alors les autorités ont le pouvoir de les mettre en prison jusqu'à ce que ces individus décident dans quelle organisation ils vont participer.

Il est également possible d'inscrire un enfant comme membre (*ayudante*) d'une majordomie. C'est alors le chef de famille, qui est généralement le père de l'enfant, qui assume la responsabilité de payer la contribution. Même les individus les plus pauvres ne sont pas exempts de la participation aux organisations religieuses; pour qu'ils arrivent à payer leur contribution, les autorités leur

demandent de travailler comme *peones* (journalier) pour d'autres producteurs de la communauté ou, parfois, dans des communautés voisines plus prospères comme El Potrero.

Même si les membres d'une majordomie sont souvent amis ou parents, il ne semble pas qu'ils aient d'autres relations *en tant que membres de la majordomie* autres que celles qui relèvent directement de l'organisation de la fête. Un mois avant la fête, le majordome demande les contributions et commence à attribuer les tâches à accomplir pour l'organisation des festivités. Une fois les célébrations terminées, lorsque l'argent du fonds est réparti, chacun retourne à ses activités et ne participe plus aux tâches de la majordomie avant l'année suivante.

### Troupes de danse

Même s'il s'agit d'un service essentiel rendu à la communauté qui vient donner de l'ampleur aux grandes célébrations publiques —et particulièrement à celles où la communauté reçoit des visiteurs comme sa fête patronale ou sa fête principale<sup>201</sup>— participer dans un ensemble de danse comme celui des *Moros*, du *Charreo*, *Tlaminque* ou des *Vaqueros*<sup>202</sup> ne constitue pas, au sens strict, une charge religieuse. Bien sûr, si un danseur d'expérience qui remplit un rôle avec beaucoup de répliques décide subitement de quitter la troupe, les autres membres tenteront de le convaincre de rester, mais la participation dépend surtout du goût pour la danse elle-même: «elle se fait par amour de Dieu et par plaisir» dit un informateur.

Certaines personnes —sommées toutes minoritaires, surtout chez les jeunes— qui sont en outre très actives au sein du système de charges civiles et religieuses affirment n'avoir jamais eu de véritable goût pour la danse. En général, ces

<sup>201</sup> Dans le cas de Barranca Tigre, la fête principale où la communauté reçoit des délégations de communautés voisines, qui est le Tercer Viernes (i.e. le troisième vendredi du Carême) ne correspond pas à sa fête patronale (la Santiago, 25 juillet), qui n'est pas célébrée avec la même ampleur.

<sup>202</sup> Voir annexe 2 pour une description plus détaillée de ces quatre danses pratiquées à Barranca Tigre.

personnes choisissent d'œuvrer davantage au sein des autorités civiles tout en participant dans l'une ou l'autre des organisations religieuses. L'organisation elle-même de la danse semble se faire sur une base volontaire. «C'est une promesse que fait une personne à une image sainte,» dit un homme. Cette personne peut être le *maestro de danza* (maître de danse) qui s'engage envers les Saints à monter une troupe, ou bien un (ou une) simple danseur, qui fait la promesse de participer dans une troupe déjà existante. Les troupes de danse ne constituent pas des institutions continues comme les majordomies ou les confréries, sinon des entreprises spontanées qui peuvent disparaître pendant plusieurs années pour être subitement revitalisées par un individu qui en a pris volontairement l'engagement envers une «image» sainte. Cependant, la communauté se doit de toujours garder au moins une troupe de danse active, car lorsque des danseurs font partie, avec les musiciens, les autorités et les confréries, des délégations qui vont en pèlerinage dans les fêtes des villages voisins, ils deviennent une importante source additionnelle de prestige pour la communauté.

Tout comme dans les autres charges religieuses, la participation au sein des troupes de danse est une manière de consentir des sacrifices pour rendre hommage au Saint et pour le bien de la communauté. Outre le fait qu'elles sont extrêmement exigeantes physiquement, ces danses traditionnelles nécessitent une préparation spirituelle très rigoureuse. Avant de débiter une série de représentations, qui sont la plupart du temps associées à des célébrations religieuses, les danseurs doivent faire pénitence pendant neuf jours (une neuvaine). Cette pénitence, en plus des prières, impose une prohibition complète sur les fruits (bananes, oranges, pamplemousses). Si l'un de ces fruits est consommé au cours de la pénitence, il est dit que le danseur souffrira quelque blessure au cours de la danse. Cet avertissement ne doit pas être pris à la légère, surtout si l'on considère que des danses comme les *moros* ou le *charreo* demandent aux participants de s'escrimer théâtralement avec de véritables machettes et que l'habileté d'un danseur est estimée, entre autre, à la force de ses coups. Dans les danses exécutées la nuit, on voit constamment des étincelles voler

suite aux violents chocs des machettes et il n'est pas rare que certaines de celles-ci se fracassent à cause des coups répétés ou même qu'un danseur se blesse.

Au cours de leur pénitence, les danseurs doivent également s'abstenir d'avoir des relations sexuelles. Briser cet interdit serait, selon un informateur, «la chose la plus grave». Après à peine une heure de danse, le danseur ayant transgressé cette règle s'effondrera et toute la cérémonie sera compromise. Pour prévenir une telle catastrophe, les danseurs doivent dormir ensemble dans la maison du *maestro*, ou dans la *comisaria*, durant toute la pénitence et toutes les festivités. De cette manière, ceux qui sont mariés ne seront pas près de leur épouse et ne courrons pas le risque de succomber à la tentation<sup>203</sup>, sans compter qu'au cours de cette période les autorités civiles et religieuses aiment bien garder les célibataires à l'œil. Il existe également une certaine limite de consommation d'alcool qui ne doit pas être dépassée par le danseur qui fait pénitence. Il peut en consommer, mais il ne doit pas s'enivrer. Manquer à cette règle pourrait également compromettre sérieusement le déroulement de la danse.

Pour illustrer comment ces prohibitions sont prises au sérieux, des informateurs nous ont relaté des événements qui se sont déroulés en décembre 1997 où deux danseurs du *vaquero*, comptant certainement parmi les plus festoyeurs, ont dépassé le niveau d'ébriété permis au cours de leur pénitence. Après seulement quelques minutes de danse, la représentation a dû être interrompue car les danseurs ne remplissaient pas leur rôle de façon adéquate. L'auditoire, qui normalement apprécie les grivoiseries des danseurs de *vaquero*, de même que le *maestro* en charge de cette danse, se sont montrés furieux face à la conduite inacceptable des danseurs. Pour les punir, on les a conduits à la maison de leur *maestro*, où ils avaient dormi pendant leur pénitence, et on les y a battus. Cette punition, extrêmement rare, semble être réservée aux personnes qui brisent des prohibitions

---

<sup>203</sup> De nos jours, certaines jeunes filles font partie de troupes de danse. Au cours de la neuvaine, elles ne dorment pas avec les autres danseurs, mais plutôt chez elles auprès de leurs parents.



religieuses. Après avoir été battus («leurs visages étaient enflés et saignaient» affirment des informateurs) les danseurs fautifs ont été conduits à la prison.

Pour les Tlapanèques, la participation dans une troupe de danse est une manière de consentir d'importants sacrifices et doit être prise au sérieux. Outre les prohibitions rituelles dont nous venons de parler, la neuvaine qui précède les fêtes du Tercer Viernes est une période qui est très exigeante pour les jeunes gens qui participent aux danses. Par exemple, plusieurs adolescents qui participent dans des troupes de danse continuent d'aller à leurs cours, même dans les moments forts des célébrations. Ceci veut dire qu'ils doivent souvent se lever à trois heures du matin, marcher deux heures pour se rendre à l'école préparatoire située dans un village voisin, faire leur journée d'études et revenir à Barranca Tigre vers quatorze heure trente. À dix-sept heure débutent les représentations, qui peuvent durer jusqu'à minuit. Après avoir dansé toute la soirée, les jeunes danseurs vont se coucher afin de dormir quelques heures avant de recommencer une autre journée identique. Cette routine est maintenue durant toute la neuvaine et, pendant les deux jours de la fête, la danse devient encore plus exigeante car les danseurs doivent donner deux représentations par jour.

Comme tous les sacrifices personnels consentis par les habitants de la communauté participant au système de charge, chacune des rigueurs endurées par les danseurs est vue comme une offrande faite aux Saints et aux ancêtres afin de les honorer. En ce sens, nous pouvons dire que la prestation globale de la communauté peut se mesurer par l'ensemble des sacrifices personnels additionnés.

#### Honorer les Saints et le don d'aide constamment renouvelé

Au chapitre 4, nous avons identifié quatre formes de dons reçus des Saints et des ancêtres. Les trois premiers, les dons d'existence, d'identité et de terroir, sont des dons qui ont été faits dans le passé et ne sont, à proprement parler, pas renouvelés. Le quatrième type de don, l'aide des Saints, pour sa part, se trouve

constamment renouvelé. Chaque étape du cycle agraire, comme du cycle de la vie, exige quelque rituel propitiatoire par lequel on demande l'aide des Saints ou des ancêtres. Parallèlement, un individu très pratiquant et très croyant peut demander, par des rites plus ou moins élaborés, l'aide des Saints sur une base presque quotidienne. Cependant, la fête d'un Saint est un moment où l'on rend grâce à celui-ci et non un moment pour lui demander des faveurs. Si une personne désire demander quelques faveurs à un Saint (qui peut être la santé, de bonnes récoltes ou qu'il ne manque pas de travail rémunéré) celle-ci peut le faire à n'importe quel moment de l'année. Cependant, la fête du Saint est un moment pour lui rendre grâce pour les faveurs obtenues dans l'année et pour le mettre dans de bonnes dispositions afin qu'il en octroie de nouvelles au cours de l'année qui vient. Si l'on ne fête pas le Saint convenablement, non seulement celui-ci ne répondra-t-il pas aux faveurs qui lui seront demandées, mais il se vengera et punira la communauté comme il punit les individus qui ne participent à l'organisation d'aucune fête.

Ici se dégage un élément supplémentaire du système de don et de contre-don qui unit les Tlapanèques aux Saints. Nous verrons plus loin, lorsque nous examinerons les discours prononcés pour remercier les danseurs d'avoir participé aux festivités, que l'une des principales raisons qui motivent les habitants d'une communauté à célébrer les Saints est l'«amour» qui unit les vivants aux êtres surnaturels. Mais ici, pourrions-nous dire, nous est présentée une autre facette de ce don moralement contraint: la crainte d'offenser les dieux et les Saints<sup>204</sup>. Car, après tout, ce sont les ancêtres qui ont sollicité un don des dieux (celui de terroir) en cherchant une terre où s'établir et, après maintes tribulations, en ayant recours à un rituel divinatoire; ce qui revenait à demander explicitement aux dieux d'indiquer sur quelles terres s'établir. Ainsi, les descendants des fondateurs de la communauté, c'est-à-dire (dans l'imaginaire social tlapanèque) tous ceux qui l'habitent, se doivent d'être reconnaissants envers les dieux. D'autant plus que l'aide de ces derniers est régulièrement sollicitée. Cette reconnaissance, comme nous venons de le voir, se

---

<sup>204</sup> Les dieux et les Saints, rappelons-le, sont souvent deux représentations de mêmes êtres surnaturels comme, par exemple, le dieu de la foudre et de la pluie Bego est indissociable de Saint Marc.

manifeste publiquement surtout sous la forme de fêtes communautaires dédiées à l'un ou l'autre des Saints.

Même si chaque communauté célèbre plusieurs Saints au cours de l'année, la plupart de ces célébrations n'impliquent que les habitants mêmes de la communauté. Ce sont eux qui organisent la fête et ce sont eux qui y participent. Cependant, au moins une de ces fêtes, qui peut être celle du patron de la communauté mais qui peut aussi être celle d'un autre Saint (comme dans le cas de Barranca Tigre), se veut une célébration régionale où les habitants de certaines communautés voisines sont invités à participer à titre personnel ou à titre plus « officiel » par le biais des échanges de pèlerinages, que nous aborderons plus en détail au chapitre 8. Dans ces occasions, la fête qui renforçait l'unité communautaire change d'échelle et vient réaffirmer des liens régionaux. Ces grandes fêtes deviennent alors l'occasion de visites, de commerce et de renforcement des liens entre communautés alliées.

Coïncidant avec la période plus calme du cycle agraire qui précède les semailles et, aujourd'hui, celle où l'aisance financière est la plus grande alors que le café vient juste d'être vendu, les grandes fêtes communautaires sont concentrées pendant la saison sèche. Un commerçant ambulant de San Luís, habitué à fréquenter toutes les grandes fêtes de la saison sèche, raconte son itinéraire. Les « Viernes » (vendredis du Carême) tout d'abord (voir chapitre 8), ensuite la semaine Sainte où il se rend à Pascala et au Potrero<sup>205</sup> (pour Pâques). Ensuite, la San Marcos à Buenavista (village mixtèque), la fête de Santa Cruz (Patron du Potrero) le 3 mai puis, le 8 mai, la grande fête de San Luís (La fête canonique de Saint Louis est en août. Ici, il s'agit de la fête civile de cette ville.) Après, dit-il, les fêtes diminuent. Avec l'arrivée des pluies, le travail aux champs reprend et les chemins sont de moins en moins praticables.

Pour montrer quelle forme peuvent prendre les fêtes religieuses organisées par les majordomies et les confréries, nous examinerons ici la grande fête

---

<sup>205</sup> Il s'agit d'un nom fictif.

communautaire de Barranca Tigre, qui est le *Tercer Viernes*, c'est-à-dire le troisième vendredi du Carême car, ne serait-ce que par l'échelle des préparatifs qu'elle implique, il s'agit de la fête religieuse qui demande la plus grande participation de tous les membres de la communauté. Par conséquent, c'est à ce moment que les discours et les institutions chargées de promouvoir la mobilisation coopérative des habitants de la communauté tournent à plein régime et se prêtent le mieux à l'observation.

### Les célébrations du Tercer Viernes

À Barranca Tigre, les célébrations du Tercer Viernes tombent sous la responsabilité de deux majordomies dédiées à deux Saints: Santo Entierro et Señor del Perdón, qui sont en fait, dit une informatrice, le même Saint représenté sous deux formes différentes. Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, les autorités civiles jouent un rôle important dans la préparation des festivités. Ce sont elles qui coordonnent les activités des majordomies pour ce qui a trait, entre autres, aux tâches relatives à la préparation de l'église. De plus, la *comisaria* voit à toutes les questions relatives aux troupes de danses. Les autorités supervisent, par exemple, la construction du pont et de la tour qui servent de décor pour la danse des *moros* et la préparation des costumes pour chacune des danses. Ainsi, avant le début des célébrations, chacun des membres des groupes de danse a la possibilité de venir rafraîchir son costume avec de la peinture et des pinceaux que les autorités ont mis à leur disposition. Outre ces aspects logistiques, les autorités civiles ont également pour responsabilité de faire parvenir des invitations formelles à certaines communautés voisines pour que celles-ci envoient des confréries en pèlerinage, des musiciens et même des policiers pour veiller au bon déroulement des activités.

Ce sont, cependant, les majordomies qui ont la responsabilité d'organiser les festivités. Traditionnellement, cette charge revenait exclusivement à la majordomie du Señor del Perdón, mais pour la première fois en 1999 elle se partagea la tâche avec la majordomie de Santo Entierro nouvellement formée. Pendant les festivités du Tercer Viernes, les deux majordomies organisatrices se divisent certaines tâches

comme celle de nourrir les pèlerins et les musiciens. Chacune d'elles prépare la nourriture dans la maison de son majordome de façon autonome, mais en se divisant le travail de telle sorte que l'une donne le repas du midi et l'autre prépare le repas du soir.

Lorsque débute la neuvaine précédant les célébrations du Tercer Viernes, les groupes de danse cessent de répéter et revêtent leurs costumes pour donner une représentation par jour jusqu'au jeudi qui précède la grande fête. À partir de ce moment, les danses sont exécutées pratiquement vingt-quatre heures par jour jusqu'au matin du samedi. Le premier jour de la neuvaine, à minuit, les *ayudantes* du majordome lancent des pétards et sonnent avec une corne de boeuf pour annoncer le début de la préparation spirituelle qui précède les festivités. Quand les danseurs entendent retentir les coups qui marquent minuit, ils s'habillent et se rendent dans leur *posada* pour aller prier pendant que les majordomes et leurs assistants préparent des repas pour les recevoir. Vers les quatre heures du matin, les trois groupes de danse se mettent en marche avec un air solennel pour retrouver les membres des deux majordomies et les autorités de la communauté au centre de la communauté. Accompagnés de musiciens et portant des *flores de borracho*, ils marchent ensuite tous ensemble en procession jusqu'à l'église où tout le cortège reste à prier pendant plus de quatre heures.

Ensuite, vers les huit heures du matin, tous (danseurs, *ayudantes*, majordomes, *cantores* et musiciens) quittent l'église et montent en procession jusqu'à la maison du majordome du Señor del Perdón où les danseurs du *vaquero* ont déjà commencé une courte danse sur le séchoir à café devant la maison. Les assistantes du majordome servent l'*atole* à tous les visiteurs alors que le majordome, se tenant devant la porte de sa maison et souhaitant cordialement la bienvenue à chacun de ses visiteurs, invite l'orchestre, le *comisario*, le secrétaire, le *cantor* et quelques autres à venir s'asseoir à l'intérieur.

À l'intérieur de la maison, une quinzaine de convives sont invités à s'asseoir dans la pièce centrale mesurant deux mètres et demi sur quatre. Dans cet espace réduit, l'orchestre au complet joue à tue-tête avec trompettes, tambours, trombones et tuba. Tous écoutent la musique quelques minutes, jusqu'à ce que le majordome prenne la parole en s'adressant, sous une forme ritualisée<sup>206</sup>, au *cantor*:

«Que prie le *cantor* pour ceux qui font pénitence. Vous, monsieur le *cantor* priez de toute votre volonté pour les besoins de notre communauté, car nous sommes pauvres. Dans votre supplique, demandez-lui que produise le fruit de notre récolte, de nos champs, de nos animaux. Offrez nous la bienveillance de Dieu pour que nos champs ne subissent pas d'infestation, qu'ils ne subissent pas l'ouragan, qu'ils ne subissent pas la sécheresse. Faites ces demandes monsieur le *cantor*. Malgré le peu dont nous disposons, demandez que notre récolte donne suffisamment pour nourrir nos familles, parce que nous ne pouvons implorer que l'Unique. Nous nous en remettons à la volonté de Dieu notre Seigneur.»

Ainsi interpellé, le *cantor* prend la parole pour prononcer un long discours. Il commence par rappeler l'importance des fêtes du Tercer Viernes pour la religion catholique et pour le maintien du rituel (*el costumbre*) à Barranca Tigre, une manière de ne pas oublier la tradition instaurée par les ancêtres. Il s'adresse, par une formule ritualisée, aux danseurs en leur donnant certaines directives de la manière suivante<sup>207</sup>:

<sup>206</sup> Les deux formules retranscrites ici nous ont été récitées de mémoire par le *comisario* de Barranca Tigre. Le texte nous a été transmis en espagnol sous la forme suivante: *Ruega el cantor para los que sufren la penitencia. Ud señor cantor dale tu voluntad para rezar la necesidad de nuestro pueblo porque estamos pobres. En tu ruego pidale que produce el producto de nuestra cosecha, de nuestra huerta, de nuestros animales. Que nos brinde voluntad de Dios que a nuestra huerta no le llegue plaga, que no le llegue ciclón, que no le llega sequía. Esta petición haga usted señor cantor. Con el poquito que tenemos pide que rinda nuestra cosecha para dar que comer a nuestra familia, porque no tenemos quien aclamar mas que el unico. Confiamos en la voluntad de Dios nuestro señor.* (Certains paroles mineures, comme des articles ou des prépositions, semblent avoir été omises ou déformées, mais il semble que l'idée générale n'en ait pas été altérée.)

<sup>207</sup> *Recomiendo a la danza que en presente esta adornada que ayune para que nuestra penitencia reciba del Dios voluntad que nosotros les ofrecemos como un adorno de su angel que lo cuida en su altar. Recomendando que sea obedecido el acuerdo ahora destinado para reunir de acuerdo de ustedes fijar el tiempo que ustedes vean justo necesario de danzar y lo recomendamos de no tomar bebida embriagada porque es el que nos echa a*

«Je recommande aux membres des troupes de danse, maintenant vêtus de leurs costumes, qu'ils jeûnent afin que notre pénitence reçoive la faveur de Dieu par l'offrande que nous lui faisons de prendre soin de son ange en son autel. Je recommande que soit respecté l'accord que vous avez pris de vous réunir et de danser tout le temps que vous considérez juste et nécessaire. Nous vous recommandons également de ne pas prendre de boisson qui pourrait vous enivrer parce que c'est elle qui nous porte préjudice, qui fait que nous ne sommes pas conscients de notre engagement à l'heure convenue. Ainsi nous prospérerons, en tant qu'êtres humains, en tant que fils de Dieu.»

Ensuite le *cantor* parle de la passion du Christ, de la dernière Cène et du fait que Jésus a demandé à ses disciples d'aller de par le monde pour prêcher la bonne nouvelle. Il parle également du fait que tous les peuples de la terre, qu'ils soient Espagnols, Tlapanèques, Mixtèques, Nahuatl, Français et Gringos (ces deux dernières catégories ajoutées par politesse envers leurs invités anthropologues), ont été créés par Dieu et peuvent être retracés à la création.

Après cette partie du discours, le *cantor* raconte la fondation de Barranca Tigre et les humbles débuts de cette communauté. Il rappelle comment les ancêtres ont commencé par construire une chapelle, une *comisaría*, puis une école primaire, pour en venir à souhaiter au *comisario*, dans une portion du discours où il s'adresse directement à ce dernier, la force et les qualités nécessaires pour faire progresser la communauté pendant toute la durée de son mandat; souhaits pour lesquels le *comisario* remercie le *cantor* à maintes reprises. Le discours du *cantor*, d'ailleurs, se termine sur ces paroles et est suivi par une offrande de paquets de cigarettes distribués par le majordome et le *cantor* à quelques-unes des quinze personnes qui assistent au discours. Les paquets de cigarettes sont mis dans un bol de porcelaine et présentés tout d'abord au *comisario* avec beaucoup de cérémonie. Celui-ci prend un paquet de *Alas* et le met dans la poche de sa chemise. Ensuite, le *cantor* et le majordome du Señor del Perdón présentent le bol à un autre *cantor* présent, assis à côté du *comisario*. Il prend un paquet et le bol est ensuite présenté au *secretario*.

---

*perder nuestra conciencia de perjudicarnos, de no hacernos presente de nuestro acuerdo de hora fijada. Así ganaremos, como seres humanos, somos hijos de Dios.*

Les deux derniers paquets vont aux musiciens. Les paquets sont ouverts et quelques personnes fument.

Après la distribution de cigarettes, on fait circuler une bouteille remplie d'eau de vie. On la donne tout d'abord au *comisario*, qui essuie le goulot avec sa manche, en prend une rasade, puis la passe à sa droite. La bouteille fait le tour des personnes présentes et est vidée par la dernière personne qui la reçoit. Après qu'ait circulé l'eau de vie, les musiciens se remettent à jouer et, pendant qu'ils s'exécutent, on distribue des calebasses remplies d'*atole* blanc arrosé de sauce piquante. Lorsque tout le monde a terminé son bol (c'est-à-dire lorsque les deux anthropologues, de loin les plus lents, ont terminé d'avalier leur portion) tous les hommes se lèvent pour recevoir une gerbe de *flores de borracho*, qui ont été cueillies spécialement pour l'occasion sur une montagne située à plusieurs kilomètres de la communauté.

Ensuite, gerbes en main et avec force pétards, les danseurs se mettent en marche vers l'église. Les autres personnes présentes emboîtent le pas à la procession et les musiciens ferment la marche. Tous retournent ainsi jusqu'à l'église où ils entrent après en avoir fait un tour. À l'intérieur, les gerbes sont remises à un *ayudante*, qui va les porter sur l'autel et en offre quelques-unes aux images des différents Saints dont ce n'est pas la fête. Après avoir remis leurs gerbes, les membres de la procession se recueillent quelques instants jusqu'à ce que les danseurs sortent à nouveau de l'église pour repartir avec les musiciens et quelques autres personnes vers la maison du majordome du Santo Entierro pour y prendre l'*atole* à nouveau. La boucle est ainsi bouclée. Après avoir été chez ce majordome, les danseurs en visitent un quatrième pour enfin, vers quatorze heures, amorcer simultanément devant l'église leurs trois danses respectives.

Lorsque les musiciens et les danseurs font une procession chez les divers majordomes, chaque majordomie les reçoit avec le discours d'un homme qui a été *cantor*. Nous avons déjà noté quelques passages ritualisés de ce discours tel qu'il a été prononcé dans la maison du majordome du Señor del Perdón, mais un autre



élément de ce discours doit être remarqué. C'est la mention de trois types d'âmes auxquelles on peut demander des faveurs et pour lesquelles il est nécessaire de prier (rogar) au cours des célébrations: les *animas abuelitas*, *animas abuelitos*, *animas profundos* et *animas profundos*. Les premières sont celles des défunts féminins et masculins dont on peut se rappeler le nom. Le second type est celui des défunts beaucoup plus anciens qui ont été les premières personnes enterrées dans le cimetière de la communauté. Ces âmes, selon les informations recueillies, n'incluent pas les fondateurs de Barranca Tigre (puisque l'on se rappelle de leurs noms) qui font partie d'une troisième catégorie à part nommée les *animas fundadores*.

La procession des troupes de danseurs, des musiciens et des *cantores* jusqu'aux maisons des majordomes du Señor del Perdón et du Santo Entierro doit être faite trois fois au cours de la neuvaine qui précède le Tercer Viernes. Plus précisément, elle doit être effectuée le premier, le quatrième et le huitième jour de la neuvaine. Pendant ces journées, les danseurs jeûnent en se nourrissant uniquement d'*atole*.

La journée du Tercer Viernes est le point culminant des célébrations. La nuit précédant la fête, des troupes de musiciens, venues avec les pèlerins de communautés voisines, jouent à tue-tête toute la nuit. Dans la matinée, le curé arrive dans la communauté pour y dire une messe et donner la première communion à une quarantaine d'enfants et de pré-adolescents. Cette messe, qui dure environ quarante-cinq minutes, se termine avec la «sortie des Saints», statues que l'on porte dans une procession colorée par les étandards et les costumes flamboyants des danseurs, accompagnés par les musiciens et de nombreux pétards, autour du centre de la communauté.

Le circuit de cette procession est d'une longueur d'environ un kilomètre et est ponctué de trois stations où l'on dépose les statues des Saints fêtés et devant lesquelles tout le monde s'agenouille et prie en suivant les paroles du prêtre. Ces stations sont dressées, encore une fois, par des personnes qui, au cours de l'année,

ont demandé une faveur à l'un ou l'autre des Saints célébrés et qui lui ont promis de l'honorer d'une manière spéciale lorsque viendrait sa fête. Dans la procession, on retrouve, portant leurs étendards, les membres des confréries invitées qui sont venus visiter Barranca Tigre, les membres des confréries et majordomes en charge d'organiser les festivités, les autorités de Barranca Tigre, le curé, les troupes de danse et quelques centaines d'autres membres de la communauté et visiteurs qui tous marchent en l'honneur des Saints. Lorsque le bref circuit est complété, on retourne les images à l'église en leur rendant un dernier hommage.

Après le service religieux et la procession, les pèlerins sont invités chez le majordome du Señor del Perdón pour manger et écouter les musiciens. Pendant ce temps, à côté de l'église, les danseurs de *tlaminque* venus de Tlaxcalixtlahuaca donnent une représentation. Vers la fin de l'après-midi, la communauté redevient calme. Les *vaqueros* donnent une dernière représentation, on mange et on boit chez les majordomes, mais sans grande activité centrale qui réunit beaucoup de gens, même les kiosques des commerçants ne sont plus visités que par quelques personnes qui fouinent sans conviction.

Dans la nuit du vendredi au samedi, une grande danse est organisée par la communauté où peuvent participer tous les jeunes gens. Les activités du samedi débutent à six heures du matin, c'est-à-dire pratiquement après que se soit terminée la danse. Ce sont, tout d'abord, les danseurs du *charreo* et du *tlaminque* qui ouvrent les célébrations. Quand ils ont terminé, ils se dirigent vers la maison du majordome du Señor del Perdón en y portant des fleurs pour y prendre l'*atole*. Ils sont alors remplacés, devant l'église, par les danseurs du *vaqueros* et du *moros*.

Outre leur participation aux multiples processions organisées par les associations religieuses qui rendent visite à divers majordomes et à d'autres personnes qui ont fait la promesse d'honorer les Saints au cours de l'année, les autorités civiles remplissent également certaines fonctions qui leur sont spécifiques et qui facilitent les activités des associations religieuses dont les membres sont

débordés pendant toutes les célébrations. Une semaine avant le Tercer Viernes, plusieurs commerçants commencent à s'installer dans le centre de Barranca Tigre en vue des festivités. Les autorités civiles, tant le *comisariado* que le *comisario*, font venir ces commerçants un par un à la *comisaría* pour leur demander de contribuer, en argent ou autrement, à l'organisation de la fête; ce qui allège d'autant le fardeau financier des majordomies et des confréries. Même si les commerçants protestent, les autorités insistent pour leur demander une contribution. Ils soutiennent que ces emplacements sont habituellement utilisés au cours de la fête pour le passage des processions et autres activités festives. Pour cette raison, les autorités demandent aux commerçants qui ne sont pas de la communauté de contribuer au moins quelques rafraîchissements pour les majordomies en guise de compensation pour le terrain occupé.

#### L'impératif de la participation

Nous constatons, après un examen du déroulement des célébrations religieuses et des divers types d'organisations et de charges religieuses que l'on retrouve chez les Tlapanèques, que les énergies consacrées à rendre hommage aux Saints, et aux ancêtres en perpétuant les traditions qu'ils ont instaurées, sont considérables. Tout au long de l'année, la vingtaine d'associations religieuses que compte la communauté, de même que les autorités civiles, les troupes de danse et les spécialistes religieux remplissent les «promesses» qu'ils font aux Saints en les honorant. Même si les fêtes du Tercer Viernes sont celles qui ont la plus grande envergure, les célébrations organisées par les autres majordomies et confréries demandent également beaucoup de contributions et de sacrifices, qui sont tous faits avec conviction. Tous ces efforts et ces ressources consacrées aux Saints et aux ancêtres affirment, selon nous, la continuité du lien qui les unit avec la communauté.

Nous croyons pouvoir affirmer que la répétition cyclique du «contre-don» des vivants aux Saints, dont nous venons de donner un exemple, est moralement contrainte dans la mesure où il ne pourra jamais être que la réciproque imparfaite du

don primordial reçu des dieux et transmis, avec intérêt pourrions-nous dire, par les ancêtres qui se sont multipliés et ont fait croître la communauté dans toutes ses dimensions. C'est cette asymétrie, de même que le fait que l'aide de Dieu et des Saints ne cesse jamais d'être nécessaire, qui assure que la prestation des vivants n'est jamais «complète» et qui justifie la perpétuation de la tradition et de pratiques comme l'organisation du Tercer Viernes d'année en année.

Nous avons jusqu'ici considéré la forme que prend ce premier type de contre-prestation des vivants qui vise à rendre hommage aux Saints et aux ancêtres. Maintenant, pour prendre la juste mesure de l'importance que revêt cette obligation à l'intérieur de l'imaginaire social des Tlapanèques, il convient d'examiner les termes qui servent à expliquer la nécessité de ces contre-prestations en regardant de plus près certains discours et certaines pratiques circulant au sein de la communauté, qui mettent l'accent sur l'importance de participer à la vie communautaire et, conséquemment, sur l'importance de servir les Saints et les ancêtres.

L'articulation du système de charges civiles et religieuses avec un système de contre-prestations faites aux Saints et aux ancêtres est très explicite dans les discours qui entourent certains événements religieux. Par exemple, le dimanche qui suit immédiatement les célébrations du Tercer Viernes, les autorités civiles reçoivent les danseurs de Barranca Tigre qui ont participé aux festivités. À cette occasion, le *comisario*, le *comisariado*, les suppléants et le responsable du *consejo de vigilancia*, de même qu'un *cantor*, font des discours de remerciements pour les danseurs. On leur dit que le service qu'ils ont rendu aux Saints s'inscrit dans une tradition plusieurs fois centenaire («vienne de trois cent ans» dit-on dans le discours), une tradition que les fondateurs de Barranca Tigre ont voulu poursuivre dans cette communauté. Cette coutume relève d'un engagement à honorer le Tout-Puissant et les Saints, non pas pour les quelques bières où boissons que l'on peut en tirer, mais bien pour «leur gloire». «Bien sûr, leur dit-on, le majordome va vous remercier, le *comisario* et le *cantor* vont vous remercier, mais le vrai remerciement,

les mille bénédictions, viendront du Señor del Perdón, de San Miguel et de Dieu lui-même». Ces phrases, prononcées en guise d'introduction, servent à attirer l'attention sur ce que les aînés de la communauté considèrent comme étant le véritable sens des célébrations qui viennent de se dérouler: honorer les Saints comme les ancêtres eux-mêmes les ont jadis honorés, de manière gratuite et avec humilité et honorer les ancêtres en perpétuant les traditions qui (selon le mythe de fondation de Malinaltepec) leur ont été transmises par San Miguel lui-même.

Il est à noter que ce caractère explicitement désintéressé de la prestation est un élément essentiel à la relation d'échange. Car, comme l'écrit Godbout: «la magie du don n'est susceptible d'opérer que si ses règles demeurent informulées. Sitôt qu'elles sont énoncées, le carrosse redevient citrouille, le roi se révèle nu et le don équivalence.»<sup>208</sup> Car si on se met à compter, voire comptabiliser les dons et contre-dons, la relation «d'amour», comme disent les Tlapanèques, qui existe entre les membres de la communauté et leurs dieux et leurs ancêtres deviendrait un simple échange marchand. Or, pour les Tlapanèques, les contre-prestations offertes et la participation dans la vie communautaire n'ont rien à voir avec la poursuite d'intérêts individuels, ni le calcul. Comme le dit le responsable du *consejo de vigilancia* à cette même occasion, les habitants de la communauté doivent rendre grâce aux Saints par des sacrifices de temps, d'argent et d'efforts qui n'attendent rien en retour: «Nous sommes venus nous installer à Barranca Tigre par amour pour cette terre que nous occupons et pour l'amour de Dieu. Nous n'occupons pas des charges pour recevoir des billets (de banque), ni même pour recevoir des bières, mais bien pour l'amour de notre communauté». Cependant, cette gratuité explicite n'implique pas que les services rendus aux Saints «par amour» ne sont pas remarqués par ces derniers, au contraire.

Au cours de la même cérémonie, un *principal* de la communauté prend la parole et dit, rappelant implicitement le rôle de coordination des fêtes religieuses joué par les autorités civiles, que le *comisario*, de même que le suppléant et le

---

<sup>208</sup> J. T. Godbout, *L'esprit du don*. p. 11.

responsable du *consejo de vigilancia*, ont vu les sacrifices des danseurs. Puis, changeant de registre, il ajoute que Dieu lui-même a vu les efforts consentis par tous ceux qui ont participé à l'animation de la fête. Il semble important de reproduire ici le discours prononcé par cet aîné car il résume, à lui seul, une bonne partie du cadre symbolique qui motive la participation des membres de la communauté à l'intérieur du système de charges:

«Le Tercer Viernes, reprend donc le *principal*, échoit à Barranca Tigre. Après le terme de son mandat comme *comisario*, voici trois ans, Don Miguel a accepté la charge de *maestro de los moros* lors d'une assemblée qui a réuni les autorités, les *principales* et les citoyens de cette communauté. Cette décision a été prise ensemble car nous ne devons jamais oublier que l'union est la force. Cette union n'est pas seulement entre nous, mais également avec nos ancêtres, avec les *animas fundadores* et les *animas caciques*; c'est-à-dire ceux qui ont été mûs et animés par la volonté de Dieu. Parmi eux, on retrouve les fondateurs de notre communauté; ceux qui, de génération en génération, se sont multipliés pour donner la communauté que nous sommes aujourd'hui. Ce sont ces mêmes fondateurs qui ont pris l'engagement d'honorer et de rendre grâce aux Saints de cette façon. Aujourd'hui, les sacrifices que vous avez faits, les danses à deux heures du matin, les sommes dépensées, les heures investies, tout cela poursuit cette tradition et n'attend rien d'autre que la bénédiction de Dieu en retour.

«Il faut marcher avec un cœur humble, comme l'a fait Jésus. Ce que nous faisons, nous ne le faisons pas pour des récompenses, nous ne le faisons pas pour devenir une personne importante (*xabo niki*), pas non plus pour devenir *comisario* ou *principal*, mais bien pour Barranca Tigre et pour la Grâce de nos Saints. Ces Saints sont miraculeux, ils sont apparus à Copala, Igualapa ou Xalpatlahua, et nous avons transporté leurs images jusqu'ici afin de leur offrir un sanctuaire. Ils sont miraculeux et nous pouvons aller les voir en temps de besoin. Nos Saints sont ici, ils sont la vie, la prospérité et la santé. Il faut les honorer et leur rendre grâce. Il faut prier Dieu. Chaque jour, il faut faire votre Action de Grâce. Les promesses, les engagements qu'ont pris nos ancêtres envers ces Saints, nous devons les remplir avec tout notre cœur, avec toutes nos forces, avec toute notre âme. La charité de Dieu sera notre récompense.»

Après ce discours, l'aîné se tourne vers Don Miguel, qui est le *maestro de moros* depuis 1995 et qui terminait alors sa charge de trois ans et le remercia pour avoir si bien accompli son devoir. Don Miguel répond de la manière suivante:

«Je suis pauvre, je suis poussière, je suis cendres. Quand il m'échoit de remplir une charge, peu importe sa nature, je n'ai jamais la prétention de penser que j'ai, à moi seul, les talents pour la remplir avec succès. Je dois demander leur aide et la permission d'accepter la charge aux *animas fundadores*, aux anciens *comisarios* et, dans ce cas-ci, aux anciens *maestros* de danses. Ce sont eux qui me permettent de remplir mon devoir. Ce sont eux qui mettent des idées dans ma tête. Les *animas* sont avec nous, toujours. Nous ne pouvons pas les voir car nous sommes des pécheurs, mais elles nous aident dans tout ce que nous entreprenons. C'est ainsi qu'en 1995 je suis monté prier dans la montagne (à l'autel de San Marcos) pour demander la permission d'accepter cette charge et demander l'aide des *animas*. Bien sûr, ma tâche n'a pas toujours été facile et je ne l'ai pas toujours remplie comme j'aurais voulu, mais je ne suis pas parfait, je suis un pécheur. Ce n'est pas à nous de juger de la perfection ou de la validité de ce que nous faisons. Quand viendra le temps, Dieu jugera. Nous ne pouvons qu'offrir nos efforts, nos sacrifices à Dieu en espérant qu'il nous offre sa bénédiction en retour.»

Cette humilité devant le rôle joué dans les célébrations semble être une caractéristique commune à la plupart des participants. Un danseur, par exemple, présente la chose de la manière suivante: «Quand je suis Fierabras<sup>209</sup>, je suis un élu, je suis fort (*xabo niki*), mais lorsque la fête se termine, je redeviens moi-même, Adolfo, et je retourne vaquer à mes occupations.» Une fois que le responsable de la troupe de danse eut terminé son discours, le *principal* reprit la parole en s'adressant au *comisario*. Rappelant l'importance du rôle des autorités civiles dans la coordination de l'organisation des fêtes religieuses, il lui rendit hommage pour avoir mené à bien la mission d'organiser la grande fête de la communauté. Pendant que le suppléant du *comisario* faisait circuler une bouteille d'eau de vie, il ajouta que le

<sup>209</sup> Personnage central de la *danza de los moros*, emprunté au folklore européen (cycle des douze pairs de France).

*comisario* est un exemple à suivre pour les jeunes gens, qui ont toujours besoin de direction.

«Cette cérémonie, dit le *comisario* en guise de conclusion, se veut un remerciement à ceux qui ont souffert et qui ont fait des sacrifices afin d'agrémenter la fête. C'est une façon de dire que nous sommes unis et organisés. Lorsque cette cérémonie se termine, la fête se termine et chacun peut retourner à son travail, à ses occupations habituelles. Pour les remercier, nous utilisons les paroles qu'ont utilisées les hommes (*los señores*) qui ont initié cette coutume qui consiste à collaborer et contribuer aux fêtes.»

Honorer les Saints et les ancêtres de la manière que nous venons de décrire est une pratique qui non seulement réaffirme le lien qui unit la communauté avec des êtres surnaturels, mais qui permet également de réaffirmer le lien même qui existe entre les membres de la communauté. Cette idée que la religion populaire constitue une source de cohésion et de coopération au sein d'une communauté vient, bien sûr, de Durkheim mais elle a également été reprise par plusieurs anthropologues mexicanistes<sup>210</sup>. Matías Alonso, par exemple, écrit à propos des rites agraires (mais ses conclusions s'appliquent également à d'autres formes de rituels communautaires) que: «Le sentiment communautaire d'un village s'affirme dans la religion agricole. (...) Le rituel agraire est un ingrédient vital pour la conscience ethnique (...) les rituels agraires remplissent la fonction de donner une continuité à la culture autochtone, de renforcer la tradition et de soutenir l'identité communautaire.»<sup>211</sup>

Le schéma que nous avons présenté au début de ce chapitre nous aide à comprendre en quoi cette caractéristique est symboliquement désirable pour les habitants de Barranca Tigre car, outre le devoir d'honorer les Saints et les ancêtres,

---

<sup>210</sup> Par exemple G. Aguirre Beltran, *Zongolica: encuentro de dioses y Santos Patronos* et Baez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialectica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, cités par D. Aramoni Calderon, *Los refugios de lo sagrado*, p. 382.



une autre contre-prestation qui doit être offerte à ces êtres est de protéger les dons que ces derniers ont transmis aux vivants. Or, même si nous considérerons plus en détail ce type de contre-don au prochain chapitre, il est tout de même intéressant de voir ici comment un aspect de ce type de contre-prestation (préserver l'identité) s'articule naturellement avec le devoir qui demande d'honorer les Saints et les ancêtres par des rituels publiques. Ces rituels deviennent des occasions de réaffirmer l'identité tlapanèque et l'appartenance à une même communauté.

---

<sup>211</sup> M. Matias Alonso, *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero* p. 129; cf. p. 135, 138 pour faveurs des dieux en tant que bien collectif.

## CHAPITRE 7

### Savoir rendre: devoir de préservation du don des ancêtres et un héritage de conflits intercommunautaires.

Les Saints, comme nous l'avons vu, ne sont que l'une des deux catégories d'êtres desquels les Tlapanèques actuels, d'après leurs discours mêmes, ont reçu les trois dons inauguraux d'existence, d'identité et de terroir, de même que les dons d'aide et de protection qui, eux, sont constamment renouvelés. La seconde catégorie d'êtres qui octroient ces dons, si l'on retourne au mythe de fondation que nous avons examiné au chapitre 4, est celle des ancêtres, les *animas fundadores*. Comme il est devenu clair au long de notre discussion du système de charges civiles et religieuses de Barranca Tigre, il existe une distinction importante entre les dons inauguraux des dieux, voire des ancêtres, et les contre-dons que doivent leur offrir leurs descendants pour maintenir la relation de réciprocité: les dons faits par les dieux et les ancêtres sont fondateurs et constituent la première prestation d'un échange futur alors que les contre-dons des descendants, eux, sont perçus par ces derniers comme pratiquement obligatoires, sous peine de sanctions surnaturelles importantes. Nous nous retrouvons donc ici en présence de ce qui a été qualifié de *don contraint socialement*<sup>212</sup>, ou à tout le moins de don contraint moralement, dans la mesure où les dons de toute première importance faits par les dieux et les ancêtres ne peuvent demeurer sans réponse et appellent une certaine reconnaissance. D'autant plus qu'il ne faut pas oublier que, outre les trois dons inauguraux transmis par les ancêtres, ces derniers sont une source d'aide considérable dans la conduite des affaires religieuses et civiles de la communauté. Pour cette raison, il est nécessaire de rester dans les bonnes grâces des ancêtres tout comme il est nécessaire de rester dans les bonnes grâces des dieux. Cette reconnaissance, chez les Tlapanèques prend au moins deux formes. La première, qui est la plus évidente, consiste à rendre grâce aux ancêtres en perpétuant leur souvenir à l'intérieur de la liturgie religieuse,

---

<sup>212</sup> P. Beaucage, «Le don et le capital, entretien avec Claude Meillassoux» *Anthropologie et sociétés*, vol. 19, no. 1-2 p. 192.

particulièrement lors de fêtes comme le Jour des Morts et intercéder en leur faveur lors de rituels propitiatoires comme la San Marcos. Nous avons déjà vu, au chapitre précédent, dans notre discussion des fêtes et rituels publiques, quelles formes prennent ce genre d'hommages.

Ainsi, nous nous attarderons donc maintenant sur le second type de prestation que les membres d'une communauté Tlapanèque rendent à leurs ancêtres en guise de contre-don répondant aux trois dons inauguraux décrits plus hauts. Cette prestation des vivants consiste, dans un premier temps, à protéger ce que les ancêtres ont transmis et, dans un second temps, à le faire prospérer. Le premier terme de cette conjonction semble représenter l'un des principaux fondements imaginaires du conflit agraire centenaire qui existe entre Barranca Tigre et son voisin Istacapan. Le second terme représente, semble-t-il, les assises imaginaires sur lesquelles des mouvements régionaux plus amples pourront prendre naissance.

Il est important de distinguer entre ces deux dimensions de la prestation des vivants car, au long de notre argumentation, il deviendra clair que chacune des obligations qui sont contenues d'entrée de jeu dans le contrat qui fonde la communauté (mythe de fondation) appelle un ensemble de comportements passablement différents les uns des autres, qui s'expliquent par les divers systèmes de préférences pouvant être inférés à partir de l'une ou l'autre de ces obligations axiomatiques. Comme nous le verrons, l'obligation de protéger ce que les ancêtres ont légué est celle qui, traditionnellement, semble avoir eu le plus de poids et celle qui a eu pour corollaire une atomisation régionale où les communautés correspondent au schéma de la *closed-corporate-community* décrit par Wolf<sup>213</sup> et constitue une véritable barrière réfractaire à toute mobilisation régionale d'envergure. Cependant, l'obligation de faire croître, de faire prospérer le don des ancêtres a toujours été présente à l'intérieur de l'imaginaire social tlapanèque car elle se trouve également inscrite dans les mythes de fondation. Nous verrons,

---

<sup>213</sup> E. Wolf «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java» ; E. Wolf «The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community».

d'ailleurs, comment une série de contingences historiques, comme l'implantation de la caféiculture dans les communautés ou une vague de brigandage sans précédent, ont affecté la dynamique intercommunautaire et ont permis à ce deuxième aspect du contrat initial traditionnel de prendre sa pleine force utopique et mobilisatrice, débouchant sur un mouvement régional qui transcende les divisions intercommunautaires traditionnelles. Mais nous examinerons tout d'abord, à partir de l'exemple de Barranca Tigre, quelques aspects des relations intercommunautaires traditionnelles conflictuelles et coopératives que l'on retrouve dans la Montagne du Guerrero. Nous débuterons ici avec les relations conflictuelles qui opposent Barranca Tigre à ses voisins.

#### Conflits intercommunautaires

Les communautés avec lesquelles Barranca Tigre partage ses frontières sont: Istacapan au nord, El Potrero au sud, Arroyo San Pedro à l'est, Colombia de Guadalupe à l'ouest et Tlaxcalixtlahuaca au sud-est. Il semble que les relations soient tendues avec au moins deux de ces communautés: Istacapan et El Potrero. Le conflit avec la première communauté, jusqu'en 1990 du moins, pouvait être qualifié d'endémique et de permanent alors que celui opposant Barranca Tigre et El Potrero, de même que quelques légères tensions avec les autres communautés limitrophes, est sporadique et s'inscrit dans des relations généralement détendues entre les deux communautés. Par exemple, un habitant de Barranca Tigre qui travaille une caféière aux abords des terres d'El Potrero (Zapote Negro), raconte qu'en quinze ans il a dû la replanter deux fois car les gens de cette communauté, en brûlant leurs champs pour y semer leur maïs, l'ont incendiée à deux reprises.

Selon cet informateur, les incendies n'auraient pas été accidentels, mais seraient plutôt liés à une dispute de frontière entre les deux communautés. Cependant, il n'est pas rare que les feux de débroussaillage deviennent hors de contrôle et, à chaque année, de tels débordements dans les caféières peuvent être observés à l'intérieur même de Barranca Tigre. Le responsable de l'incendie est alors sommé de dédommager son voisin. Normalement, si le feu d'un brûlis s'étend

trop et qu'il se propage à une caféière voisine, le propriétaire du brûlis sera incarcéré et il lui sera exigé de payer les dommages causés par son incendie. Cependant, lorsque le responsable de l'incendie n'est pas de la même communauté que le paysan dont la caféière a été endommagée les procédures de compensations sont plus complexes et peuvent être une source de tensions intercommunautaires.

Comme ce fut le cas entre El Potrero et Iliatenco en 1960<sup>214</sup>, ce type de tensions peut dégénérer et prendre l'aspect d'une dispute à propos des limites entre les deux communautés où le responsable de l'incendie soutient que, de toute manière, le terrain endommagé accidentellement n'appartenait pas légalement à la communauté de la personne lésée. Ainsi, dans le cas du Potrero, les autorités de Barranca Tigre ont conseillé aux membres de leur communauté (et plus particulièrement au producteur lésé) de passer l'éponge pour le bien collectif.

Cependant, les choses n'en vont pas toujours ainsi, surtout lorsque l'incident implique des communautés qui sont en conflit depuis de nombreuses années comme c'est le cas entre Barranca Tigre et Istacapan. En août 1998, par exemple, une situation tout à fait comparable à celle que nous venons de décrire entre Barranca Tigre et El Potrero se produisit, à la différence près que l'incendie avait été provoqué par des habitants d'Istacapan. Cette fois les autorités de Barranca Tigre réagirent vivement. Aussitôt qu'il eut prit connaissance de l'affaire, le *comisariado* de Barranca Tigre formula une plainte formelle et la déposa devant les autorités de Malinaltepec. Les autorités de Barranca Tigre y accusaient des habitants d'Istacapan d'avoir volontairement incendié des caféiers appartenant à des habitants de Barranca Tigre. Les autorités judiciaires du chef-lieu accordèrent peu d'importance à cette plainte et les habitants de Barranca Tigre ne furent pas dédommagés, mais la force avec laquelle les actions d'Istacapan furent dénoncées demeure symptomatique des tensions qui existent entre les deux communautés.

---

<sup>214</sup> A. C. Zuñiga, *Op.cit.*, p. 137.

Le contraste entre les réactions différentes que suscitent des situations semblables fut à nouveau perceptible en 1998 lorsque des hommes d'El Potrero, en brûlant leurs champs, mirent encore une fois le feu à des caféières appartenant à des habitants de Barranca Tigre (des événements qui, rappelons-le, ne sont pas rares). Mais, dans ce cas, les autorités de Barranca Tigre n'ont pas fait preuve d'un grand zèle pour identifier les coupables et aucun des responsables n'a pas été appréhendés. Ceci eut pour conséquence que les producteurs lésés n'ont reçu aucune compensation pour leurs caféiers perdus. Un informateur affirme que si quelqu'un avait aperçu les coupables, ces derniers, même s'ils viennent d'El Potrero, aurait été incarcérés et auraient été contraints à dédommager les propriétaires des caféières incendiées car les preuves auraient été assez solides pour justifier une amende de manière non-équivoque. Dans ce cas précis, et faute de témoins oculaires, les autorités de Barranca Tigre avaient vraisemblablement jugé qu'il ne valait pas la peine de créer des tensions avec leur voisin afin de ne pas créer de frictions supplémentaires au sein de la nouvelle organisation régionale, dont nous discuterons plus loin.

Cette différence dans les réactions est également liée en bonne partie au fait que le conflit entre Barranca Tigre et Istacapan possède des racines beaucoup plus profondes qu'une simple querelle entre deux paysans voisins et remonte à plus d'un siècle. De plus, contrairement aux différents avec El Potrero, le conflit entre Barranca Tigre et Istacapan a fait des morts et il semble qu'il n'ait jamais donné lieu à aucune véritable réconciliation, mais s'est plutôt transformé avec les années et selon les pressions extérieures et ce, depuis l'arrivée des fondateurs de Barranca Tigre dans la région à la fin du dix-neuvième siècle.

Les raisons pour lesquelles les fondateurs de Barranca Tigre ont d'abord quitté Malinaltepec pour s'installer dans la communauté d'Istacapan vers 1890 ne sont pas explicitées avec beaucoup de détail dans le mythe de fondation que nous avons cité plus haut. Cependant, il semble que cette migration corresponde à une période où le gouvernement libéral de l'état du Guerrero nouvellement formé avait

entrepris d'exploiter les ressources foncières de son territoire afin de stimuler le développement économique de ce qui était alors l'une des régions les plus pauvres du Mexique. Lors de son premier mandat comme gouverneur de l'état en 1869, le général Francisco O. Arce fit le constat que, vingt ans après la formation de l'état du Guerrero, aucun projet sérieux de développement n'avait été entrepris<sup>215</sup>. Il semble alors que le nouveau gouverneur ait décidé de mettre à contribution les légendaires richesses naturelles de son état. Pour ce faire, il adopta une stratégie bipartite. D'une part, il entreprit de solliciter des capitaux étrangers en envoyant, notamment, une délégation du Guerrero à l'exposition universelle de Chicago en 1893<sup>216</sup>. Mais les investisseurs européens et nord-américains n'étaient intéressés à investir que dans certaines régions bien définies de l'État comme, par exemple la région minière de Taxco, le port d'Acapulco, ou encore la plaine tropicale de la côte où furent développées de grandes plantations. Cette stratégie de développement laissait une vaste partie du territoire intouchée, surtout les terrains montagneux peu densément peuplés par les paysans autochtones, qui ne contribuaient pas à l'économie moderne du Guerrero. Le général Arce en vint donc à la conclusion qu'il fallait augmenter la densité de population de ces régions montagneuses afin, d'une part, de créer un marché interne et, d'autre part, d'exploiter des terres encore vierges.

Dans cet esprit, la loi de 1875, adoptée par le Congrès de l'état avait «pour objectif de favoriser la colonisation, (et de faciliter) la création de commissions qui délimiteraient, mesureraient et évalueraient les terres colonisables.»<sup>217</sup> Il s'agissait donc de stimuler la migration vers des terrains inexploités et d'y favoriser, lorsque cela était possible, l'exploitation des essences précieuses d'arbres et, sinon, l'agriculture. Pour stimuler les migrations de populations vers ces zones, le gouvernement de l'état annonça, d'une part, l'existence et la disponibilité de ces terres non cultivées et fit miroiter, d'autre part, la possibilité d'obtenir des titres

<sup>215</sup> Dans *Historia general de Guerrero*, vol. 3, p. 200.

<sup>216</sup> *Ibid.* p. 201.

<sup>217</sup> J. Salazar Adame, «Périodo 1867-1910» dans *Historia de la cuestion agraria mexicana, estado de Guerrero 1867-1940*, p. 17.

légaux pour celles-ci. Même si le Congrès de l'état du Guerrero s'est seulement doté d'une loi qui donnait au gouverneur le pouvoir d'octroyer inconditionnellement de tels titres en 1894<sup>218</sup> le projet, comme on l'a vu, datait d'au moins 1875.

Il semble fort probable que les projets de développement économique des zones écologiques moins intéressantes aux investisseurs étrangers et les transformations législatives qui ont accompagné ces efforts entre 1875 et 1910 ne soient pas étrangers à la migration de paysans tlapanèques de la région de Malinaltepec vers la zone écologique de la *Costa-Montaña*. D'autant plus que, suite à l'agrandissement territorial du municpe de Malinaltepec entre 1820 et 1830, qui comprenait maintenant des terres convoitées par des municpes voisins, le territoire de Malinaltepec se trouvait maintenant menacé d'invasion par à peu près tous les municpes qui l'entouraient. Le chef-lieu se voyait donc pressé d'envoyer des colons sur ses frontières avant de se faire reprendre son territoire. Même si les pressions venant de l'Est (municpe de Zitaltepec) et de l'Ouest (municpe de Pascala) étaient particulièrement fortes et contraignaient Malinaltepec à défendre son nouveau territoire devant les tribunaux, c'est du sud que venaient les pressions les plus menaçantes. Comme l'écrit D. Dehouve: «Ce fut du sud que les communautés côtières attaquèrent le plus durement les colons de Malinaltepec et, après avoir assassiné l'un d'entre eux, Bentura Flores, les Mixtèques de Buenavista détruisirent la petite colonie qu'il avait formée vers 1830 à Hondura Tigre.»<sup>219</sup>

Il en allait de même pour les terres des nouvelles communautés de Colombia de Guadalupe (fondée en 1820), El Rincón (fondée en 1830), Tilapa (vers 1835) et Iliatenco (vers 1870)<sup>220</sup>. La réponse de Malinaltepec à ces litiges sur sa frontière méridionale fut d'envoyer de nouveaux colons dans cette région. Cette mesure, d'ailleurs, s'intensifia avec le désir du Congrès de l'état de faciliter la colonisation et l'exploitation de nouveaux territoires pour stimuler l'économie du Guerrero. Ainsi, pour ne pas se faire prendre par les habitants de la Côte ses

<sup>218</sup> J. Salazar Adame, «La modernización 1867-1910», p. 257.

<sup>219</sup> D. Dehouve, *Quand les banquiers étaient des Saints*, p. 250.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 248.



territoires nouvellement acquis, surtout dans un contexte où le gouvernement de l'État s'apprêtait à légitimer l'occupation *de facto* des terres, Malinaltepec dut fournir un flot constant de migrants pour protéger sa frontière sud. Ce serait ainsi que les futurs fondateurs de Barranca Tigre seraient arrivés à la *Costa-Montaña* vers 1890.

Cette opposition entre Malinaltepec et les municipes voisins, de même que le devoir de protection du territoire municipal, se trouvent d'ailleurs très présents dans la tradition de Barranca Tigre. Le discours prononcé lors de la reconnaissance légale de Barranca Tigre<sup>221</sup> est particulièrement acerbe en ce qui a trait aux conflits pour la terre qui oppose Malinaltepec aux municipes voisins:

«(...) pour toutes les terres qu'occupent nos villages frères que sont Istacapan, El Potrero et Pueblo Hidalgo, il y a eu du sang de versé, d'abord avec Tlaxcalixtahuaca et, dernièrement, avec le village de San Luís. Ce dernier, avec l'envie en son cœur, rêvait de voler les terres de Malinaltepec, terres pour lesquelles San Luís<sup>222</sup> n'a jamais pu prouver qu'elles lui appartenaient légalement (...) Et aujourd'hui, que nous reste-t-il à faire? À prendre soin des terres qui ont coûté une somme exorbitante en argent et en sang. Notre chef-lieu nous les cède pour que nous en prenions soin et que nous les travaillions honorablement et non pour que nous allions les céder par intérêt politique ou par vilenie à un autre municipe. Quelle honte messieurs! Nos ancêtres auraient tant lutté pour défendre leurs droits et nous, d'un seul souffle, irions remettre nos terres entre les mains d'un autre District<sup>223</sup> qui a été ennemi de notre chef-lieu? Ce serait ne pas avoir une seule goutte de sang tlapanèque dans les veines, ce serait ne pas savoir préserver notre honneur, ni défendre notre dignité. Les villages qui sont nos frères et qui commettent un tel abus et une telle lâcheté sont indignes de dire qu'ils sont des fils du District de Morelos et d'appartenir à la race tlapanèque parce qu'aujourd'hui, et sans raison (...) nous constatons la trahison de certains villages, qui sont nos frères, se présenter à San Luís et, sans aucune honte, offrir d'appartenir à ce municipe

<sup>221</sup> Cf. Annexe I.

<sup>222</sup> Il s'agit ici non d'une communauté autochtone, mais plutôt d'un gros bourg avec statut de chef-lieu municipal fondé par des métis sur des terres fertiles de la Vallée du Rio Grande.

<sup>223</sup> À proprement parler en 1930, lorsque fut prononcé ce discours, le district avait été aboli en tant qu'unité administrative officielle. En fait, les districts regroupant plusieurs municipalités furent abolis pendant la Révolution car ils étaient devenus le symbole du centralisme autoritaire de Díaz. Ils étaient, en effet, gouvernés par des *jefes políticos* qui relevaient directement du président de la République.

et de remettre les terres qui ont coûté beaucoup à notre chef lieu et à nos prédécesseurs qui ont lutté pour ces terres.»

Il est intéressant de noter que cette opposition entre municipes occupe environ la moitié du discours qui relate la fondation de Barranca Tigre, l'autre moitié étant occupée à relater l'antagonisme entre cette communauté et son voisin Istacapan. Ces deux conflits marquent deux étapes historiques importantes dans la fondation de la communauté. Pour les habitants de Barranca Tigre ils expliquent, d'une part, pourquoi leurs ancêtres, ou leurs «héros» comme le dit le récit cité, ont quitté le bourg de Malinaltepec et pourquoi, dans un second temps, ces mêmes ancêtres ont quitté la communauté d'Istacapan, qui était pourtant «un village frère» dans la première lutte. Avant de passer à une discussion plus approfondie du conflit qui oppose Barranca Tigre et Istacapan, il semble important de noter que, si le conflit entre municipes qui a stimulé la colonisation de la *Costa Montaña* s'est aujourd'hui considérablement calmé, on peut tout de même en retrouver des traces dans le discours des habitants de Barranca Tigre. Un homme, par exemple, nous a raconté à quel point, selon lui, les gens du municipe de Malinaltepec sont hospitaliers par rapport à leurs voisins: «Ici, dit-il, les gens vont t'offrir des tortillas, des choses à manger, des boissons et tu n'auras rien à payer. Mais, par contre, si tu vas à San Luís ou plus vers la Costa Chica ou la Costa Grande, alors là-bas tu peux avoir des problèmes. Les gens là-bas sont des tueurs (*matones*). Ils savent voler, ils savent boire, ils ont appris tous les vices. Si, par exemple, tu te promènes dans la rue et un homme t'interpelle pour te demander de t'enivrer avec lui et que tu refuses, alors cet homme te considérera comme son ennemi et il risque de te tuer. Mais ici ce genre de choses ne se produit pas, les gens sont bons. Si tu vas à Istacapan, à Pascala, au Potrero ou à Iliatenco, tu verras que tous les gens y sont aimables (*pura gente buena*), c'est la même chose dans tout le municipe de Malinaltepec.»

Quand nous lui avons demandé si les gens qui habitent au delà de San Luís sont des Tlapanèques, il a répondu que non, ces gens parlent espagnol. «Ici, nous parlons, moitié-moitié, tlapanèque et espagnol, mais nous sommes tlapanèques.» Nous aurions pu penser que cette division entre bonnes et mauvaises personnes

aurait inclu les Mixtèques parmi les «mauvaises personnes» (étant donné qu'ils ne sont pas Tlapanèques) mais tel n'est pas le cas. Malgré que nous ayons volontairement donné l'occasion à cet informateur d'émettre un jugement sur les Mixtèques, cet homme n'en a pas parlé. Pour lui, les «mauvaises personnes» sont les métis hispanophones et les «bonnes personnes» sont les autochtones du municipio de Malinaltepec. Les Mixtèques, en tant qu'autochtones non-tlapanèques vivant hors du municipio tombent pour lui dans une sorte de zone floue.

Il est à noter, d'ailleurs, que lorsque les habitants de Barranca Tigre parlent de rivalité entre les municipios, elle semble correspondre à une certaine rivalité entre métis et tlapanèques, les habitants du municipio de San Luís (sauf les villages mixtèques de l'Est) étant considérés comme des métis. Dans ce contexte, la communauté d'Istacapan est considérée comme un village frère, peuplé de «bonnes personnes» car il s'agit de Tlapanèques et qu'ils sont vus comme des alliés dans l'opposition entre municipios et entre groupes ethniques. Mais, cependant, il ne semble pas que cette caractérisation à première vue favorable vienne nécessairement mitiger l'antagonisme qui existe entre les deux communautés voisines. Le raisonnement des habitants de Barranca Tigre à cet égard se présentant en général sous la forme suivante: si les Tlapanèques sont de bonnes personnes et que les habitants d'Istacapan sont Tlapanèques, alors pourquoi ces derniers ont-ils agi de façon si injuste envers nos ancêtres? La réponse (très partielle faut-il le mentionner) généralement fournie par les habitants de Barranca Tigre est que les habitants d'Istacapan du passé comme du présent (car les Tlapanèques croient qu'on ne peut pas être une meilleure personne que ses ancêtres) se sont trouvés affligés d'une quelconque déficience morale incompréhensible non explicitée.

On peut entrevoir certaines bases imaginaires qui permettraient la coopération entre les habitants de Barranca Tigre et d'Istacapan: d'une part il s'agit de deux communautés tlapanèques, donc (dans l'imaginaire local) peuplées de gens fondamentalement bons et, d'autre part, ces deux communautés sont restées fidèles à Malinaltepec. Cependant si, comme nous le verrons, ces facteurs ont favorisé la

cohésion à la fin du XIXe siècle, dès 1893 ils étaient passés au second plan et y sont restés pour au moins tout un siècle, estompés par un autre corpus de discours qui, lui, a trait à l'*injustice originelle* qui a contraint les fondateurs de Barranca Tigre à quitter Istacapan et à fonder leur propre communauté.

Comme le relate clairement le récit de fondation de Barranca Tigre que nous avons examiné au chapitre 5, l'idée de fonder leur propre communauté n'est venue que tardivement aux nouveaux migrants. Ils auraient d'abord décidé de s'établir au sein d'une communauté déjà constituée qui était située près de terres non cultivées. L'idée de s'établir dans une communauté déjà existante dû paraître la meilleure solution aux nouveaux arrivants car elle leur épargnait la construction d'édifices publics comme la *comisaría*, l'église et l'école. De plus, leur intégration à une communauté existante, déjà relativement peuplée et au surplus habitée par des gens partageant leur langue, leurs coutumes et leurs institutions, dû paraître au petit groupe comme une bonne manière de se protéger contre les brigands qui rôdaient sur les sentiers de la région et les attaques des *Costeños* qui tentaient de les déloger.

Cependant, comme nous l'avons vu, les espoirs des nouveaux arrivants furent vite déçus et ils ne parvinrent pas à se faire accepter comme égaux dans leur communauté d'adoption. Jusqu'à aujourd'hui, les habitants de Barranca Tigre caractérisent leurs voisins comme des gens peu hospitaliers. Par exemple, un jour, l'un des *principales* de Barranca Tigre nous a demandé si nous avions tenté de passer une nuit à Istacapan. Nous lui avons répondu que nous n'avions pas encore essayé et il nous a répondu que c'était tant mieux car, dit-il, jamais les gens d'Istacapan ne laisseraient dormir chez eux quelqu'un qui n'est pas de leur communauté. «Ils ne font partie de rien<sup>224</sup>» ajouta-t-il «ils s'isolent et ne veulent rien savoir des gens qui ne sont pas de leur communauté». D'où le fait que, selon cet homme, les habitants d'Istacapan n'accepteraient pas des étrangers dans leur communauté, ne serait-ce que pour une nuit.

---

<sup>224</sup> En fait, tout comme Barranca Tigre, Istacapan appartient au municipe de Malinaltepec.

Ce jugement prononcé contre les habitants d'Istacapan, bien entendu, est très intimement lié à la tradition orale qui entoure les problèmes qu'ont vécus les fondateurs lorsqu'ils ont tenté de s'établir à Istacapan. Comme le raconte explicitement une version du mythe de fondation de Barranca Tigre, les fondateurs, lorsqu'ils arrivèrent à Istacapan, étaient déjà des hommes mûrs et «expérimentés». Malheureusement pour eux, cela signifiait également que ces personnes, même si elles étaient en âge d'occuper des charges d'un certain prestige, n'avaient jamais rempli une charge civile ou religieuse dans la communauté d'Istacapan. Il semble que les habitants d'Istacapan aient décidé de faire rattraper le temps perdu aux nouveaux arrivants en leur imposant des contributions plus lourdes dans les travaux communautaires. L'une des premières contributions qui fut demandée aux sept familles fut l'achat d'une cloche de cuivre pour l'église d'Istacapan. Cet achat représentait une dépense considérable pour un si petit groupe de personnes et constitua, en quelque sorte, le prix d'entrée dans la communauté. Mais les inégalités ne s'arrêtèrent pas là. Peut-être les nouveaux arrivants s'étaient-ils épargné le travail de construire une comisaria et une église en allant s'établir dans une communauté déjà existante, mais les habitants d'Istacapan étaient conscients de ce fait et ne laisseraient pas les sept familles s'en sauver à si bon marché.

Ici, toutes les données recueillies à Barranca Tigre concordent: les nouveaux arrivants durent assumer une part disproportionnée des obligations communautaires. À cet égard, le discours prononcé en 1930 devant les autorités de Malinaltepec lors de la fondation légale de Barranca Tigre (reproduit en annexe) est des plus explicites: « (...) mais malheureusement, les habitants fondateurs d'Istacapan se réservaient certains privilèges, tant dans les charges personnelles que en ce qui avait trait aux contributions monétaires. Ils traitaient nos (fondateurs) comme s'ils étaient des étrangers et ces derniers devaient payer des contributions monétaires plus lourdes au point où même le souvenir en est pénible.» Un informateur ajoute que les nouveaux arrivants durent payer une part plus importante de la «contribution rurale» (*cooperación rustica*). Les inégalités de charges s'étendaient jusqu'aux majordomies où les nouveaux arrivants devaient payer une contribution plus

importante et assumer des charges plus exigeantes que les personnes originaires d'Istacapan.

Parmi ces charges civiles et religieuses, il semble que l'une des plus onéreuses soit celle de *comisario*. En effet, pour une année complète la personne nommée à ce poste ne peut pratiquement pas travailler ses terres tant elle est prise par les affaires courantes de la communauté, le règlement de conflits internes et les relations avec les autres communautés. Ainsi, on peut s'imaginer que cette tâche, échéant à un nouvel arrivant, ait été extrêmement pénalisante pour ce dernier. Car, non seulement l'empêchait-elle de défricher ses terres nouvellement acquises, de construire sa maison et d'assurer la subsistance de sa famille, mais elle lui demandait un surcroît d'efforts pour affirmer une autorité morale encore faible sur une communauté d'individus qui, au mieux, toléraient sa présence en son sein.

Cette nomination semble avoir été l'élément déclencheur qui, comme nous l'avons vu, a incité, les nouveaux arrivants à chercher discrètement un autre endroit pour s'établir jusqu'au jour où les sept familles quittèrent Istacapan de manière dramatique pour aller fonder leur propre communauté, en emportant avec eux des documents de la *comisaría* et la cloche qu'on leur avait fait acheter. Après les tribulations que nous avons relatées dans le mythe de fondation de Barranca Tigre, les familles fondatrices réussirent à s'établir sur des terres qui se trouvaient sur le territoire d'Istacapan mais qui n'étaient pas cultivées et, pour cette raison, tombaient dans la catégorie de terres en friche, ou *baldías*. Après avoir défriché et occupé ces terres pendant sept ans, les habitants de Barranca Tigre purent légaliser leur occupation du territoire le 5 mars 1900 en se prévalant de la loi passée par le Congrès du Guerrero en 1894, qui donnait le pouvoir au gouverneur de légaliser l'occupation *de facto* des terres non cultivées. C'est ainsi que fut découpé, en 1900, le territoire de Barranca Tigre à même celui que Istacapan considérait toujours sien sans en avoir les titres.

Au vu des événements qui se sont déroulés entre l'arrivée des migrants de Malinaltepec et l'acte de dotation de 1900, il n'est pas surprenant de constater que Barranca Tigre et Istacapan aient entretenu des relations hostiles pour la plus grande partie du vingtième siècle. Si nous avons jusqu'à maintenant identifié certaines assises idéologiques et historiques à ce conflit, il convient maintenant de relater certains des principaux événements qui ont contribué à renforcer la dynamique conflictuelle que l'on peut observer entre ces deux communautés.

#### L'altercation de 1946

Nous avons vu que, lorsque les Sept décidèrent de quitter Istacapan autour de 1893, ils apportèrent avec eux la cloche qu'ils avaient, dit-on, achetée. En 1946, le *comisario* de la communauté d'Istacapan décida de reprendre possession des terres qui avaient été octroyées par acte à Barranca Tigre le 5 mars 1900 par Malinaltepec, lorsque le territoire de cette communauté fut découpé à même le territoire d'Istacapan qui, avant cet acte, partageait une frontière avec Pascala, Tlaxcalixtlahuaca et El Potrero.

Pour reprendre une partie du territoire qu'il jugeait avoir été injustement retiré à sa communauté par les autorités du municipe, le *comisario* d'Istacapan mobilisa les membres de sa communauté et fit appel au gouvernement de l'État. Rencontrant une oreille favorable, le *comisario* d'Istacapan réussit à obtenir l'aide de la «cavalerie» (probablement la police de l'État) pour «soutirer des terres à Barranca Tigre». Les gendarmes, dit-on, battirent et détinrent plusieurs personnes dans la *comisaría* de Barranca Tigre. Tout d'abord, les habitants d'Istacapan réclamèrent que la cloche emportée leur soit retournée. Intimidés par les policiers armés, les habitants de Barranca Tigre furent contraints de l'abandonner. Quelques hommes de Barranca Tigre tentèrent de s'opposer à ce qu'ils considéraient comme un vol pur et simple, mais les policiers de l'État eurent tôt fait de les maîtriser. Ils attachèrent Eulogio Vallardo, l'un de ceux qui avaient tenté de protéger la cloche, derrière un cheval et le traînèrent jusqu'à la communauté d'Istacapan où il fut châtié de manière brutale, torturé et pendu. Ils attachèrent également un autre homme,

Ilario Bravo Rosalez, derrière un cheval et le traînèrent jusque sur les terres de Tlaxcalixtlahuaca où il fut battu et torturé. Ilario ne fut pas pendu car les habitants de Barranca Tigre eurent le temps de se cotiser et de ramasser les cent pesos qui étaient demandés en rançon par les autorités d'Istacapan.

De plus, pour éviter que les affrontements ne reprennent de plus belle, les gendarmes auxquels les habitants d'Istacapan avaient fait appel entreprirent-ils de désarmer les habitants de Barranca Tigre. Une mesure qui inspire aujourd'hui encore beaucoup de ressentiment et qui est toujours qualifiée d'arbitraire par les habitants de cette communauté étant donné que ce désarmement s'appliquait seulement à eux et les habitants d'Istacapan purent conserver leurs armes: «Les soldats entrèrent dans les maisons sans demander la permission à qui que ce soit, ni aux gens, ni aux autorités de la communauté. Ils pillaient les maisons, s'appropriant toute les choses de valeur qu'elles contenaient comme l'argent ou les armes. Tous les habitants de Barranca Tigre se virent retirer leurs fusils et tout ce mouvement fut l'œuvre du *comisario* d'Istacapan.»

Évidemment, toutes ces attaques contre les habitants de Barranca Tigre n'avaient pas pour seul but de récupérer une simple cloche. En plus de cette réappropriation d'un symbole, les habitants d'Istacapan en profitèrent pour reprendre soixante-douze hectares de terres à Barranca Tigre le 10 avril 1946, une manœuvre que les habitants qualifient «d'invasion». De plus, les habitants de Barranca Tigre racontent que, toujours sous la menace des armes, ils furent contraints de signer un acte indiquant qu'ils remettaient volontairement les soixante-douze hectares de Terres à Istacapan. Mais aujourd'hui encore, les habitants de Barranca Tigre protestent: «Ceci n'avait rien à voir avec un acte de dotation, mais il s'agissait plutôt d'une invasion et de l'application arbitraire du pouvoir de l'armée.» C'est à partir de ce moment, dit-on, que les relations entre Istacapan et Barranca Tigre sont devenues ouvertement hostiles et qu'eurent lieu des affrontements dont le point culminant fut la confrontation de 1989.



### 1968: L'incendie de l'église de Barranca Tigre

Avant qu'il n'y ait des morts «pour la ligne», comme on dit dans la Montaña du Guerrero, Istacapan et Barranca Tigre semblent s'être livrés une véritable petite guerre de harcèlement. Bien sûr, le fait que nos informateurs étaient tous originaires de Barranca Tigre oriente considérablement nos données, mais celles-ci demeurent tout de même assez révélatrices du type d'affrontements qui pouvaient se dérouler à cette époque entre les deux communautés. Vers 1968, l'église de bois de Barranca Tigre, qui avait été construite pour remplacer celle de pierres détruite lors d'un tremblement de terre, fut incendiée dit-on par les habitants d'Istacapan; encore une fois à propos de la frontière (*por la raya*) entre les deux communautés. «Nous étions alors en conflit avec ceux d'Istacapan et nous le sommes toujours. Avec l'église, auraient également brûlé, cette nuit là, les instruments de musique de la communauté qui y étaient entreposés». L'informatrice poursuit sur le thème de l'animosité qui existe entre Istacapan et Barranca Tigre en expliquant que les gens de Barranca Tigre sont *muy buena gente* alors que ceux d'Istacapan sont *malos*. Un jeune homme, dans la même veine, affirme que les deux groupes sont *contrarios*.

### La fusillade de 1989

Il existe à Barranca Tigre un *Consejo de vigilancia*, qui diffère des autres forces de l'ordre communautaire que sont le «commandant» et ses assistants. Le *Consejo* est lié au *comisariado* et aux questions agraires alors que la police dirigée par le «commandant» se rapporte au *comisario* et s'occupe de crimes de droit commun comme le vol de bétail, les problèmes de drogue et la violence conjugale.

L'une des fonctions du *Consejo de vigilancia* est de patrouiller les terres de la communauté pour s'assurer que les communautés voisines n'empiètent pas sur celles-ci. L'affrontement entre Barranca Tigre et Istacapan qui a eu lieu en 1989 semble avoir impliqué le *Consejo* de chacune des deux communautés.

Selon les gens de Barranca Tigre, au cours de cet affrontement, les habitants d'Istacapan prirent possession de cinq hectares de terre. Certains parlent de *los cinco*

*metros* à la bordure orientale de Barranca Tigre, qui désigneraient des terres en litige entre les deux communautés. Ces terres contestées se trouvent dans une petite vallée, à l'est de Barranca Tigre. Voici comment les habitants de Barranca Tigre ont décrit les événements dans un acte envoyé au Procureur de la République deux mois après l'affrontement: À dix heures du matin, le 24 mai 1989 les autorités de Barranca Tigre ont été informées, par des habitants de cette communauté, que le *comisario* et le *comisariado* de biens communaux, de même que plusieurs habitants d'Istacapan, avaient franchi la limite qui sépare les deux communautés et s'étaient introduits, armés, sur les terres de Barranca Tigre. Informé de cette intrusion, le *comisario* de Barranca Tigre entreprit alors immédiatement de sonner l'alarme en utilisant un porte-voix et les cloches de l'église pour rassembler les habitants de sa communauté. Une fois réunis, les habitants de Barranca Tigre se mirent en marche vers la frontière orientale de leur communauté où ils rencontrèrent le groupe d'Istacapan. Le *comisario* de Barranca Tigre, accompagné de plusieurs hommes, s'est avancé vers le groupe d'Istacapan pour leur demander ce qu'ils faisaient là, mais ces derniers commencèrent à faire feu. Le *comisario* reçut deux balles et tomba mort, de même que trois autres hommes qui l'accompagnaient. S'ensuivit un affrontement où une douzaine d'habitants de Barranca Tigre, de même qu'un nombre indéterminé d'habitants d'Istacapan, furent blessés. Un homme de Barranca Tigre fut gravement blessé et mourut dans le mois qui suivit l'affrontement. Ces événements, précise la lettre envoyée au Procureur, se sont déroulés dans la petite vallée nommée *Encino Blanco*, qui est un terrain qui a été cédé à Barranca Tigre par les autorités municipales de Malinaltepec à travers l'acte de dotation de 1900.

Les morts de 1989, de même que les cinq hectares qui passèrent entre les mains d'Istacapan suite à cet affrontement, furent considérés comme une véritable affront par les habitants de Barranca Tigre. Un affront, nous ont dit plusieurs, qui appelle une vengeance. Un homme, qui affirme avoir vu son frère (alors âgé de 28 ans) périr à ses côtés soutint que depuis l'affrontement de 1989 les gens de Barranca Tigre se sont mieux organisés. «Nous étions faibles et mal armés en ce temps.

Aujourd'hui nous sommes mieux organisés et mieux armés.» En effet, avec l'organisation de la défense civile de la communauté par l'entremise d'un *Consejo de vigilancia* mieux équipé, les habitants de Barranca Tigre se sentent mieux en mesure de faire face aux pressions de leur voisins qu'il y a dix ans. «Si ceux d'Istacapan tentent de réitérer ce qu'ils ont fait en 1989, ce ne sera pas aussi facile, nous allons résister,» disent-ils. Mais, comme nous le verrons, la dynamique régionale a considérablement changé depuis 1990 et il existe maintenant de forts incitatifs pour que les conflits intercommunautaires se règlent pacifiquement ou, à tout le moins, ne dégèrent pas en violence physique et en confrontations armées.

#### Le point de vue d'Istacapan

Il est clair que les événements que nous avons relatés jusqu'ici ont été reconstitués à partir de données recueillies auprès d'habitants de Barranca Tigre et représentent la vision que ces derniers ont de leur histoire et l'analyse qu'ils en font. Même si le va-et-vient entre deux communautés antagonistes est souvent impossible pour le chercheur s'intéressant aux conflits sociaux, il reste que certaines stratégies peuvent être adoptées pour tenter de mitiger le caractère unilatéral des données que l'on recueille. Cependant, dans le cadre conceptuel que nous avons adopté ici, il ne faudrait pas surestimer l'utilité de recueillir «les deux côtés» d'un conflit. En effet, dans la mesure où l'on s'intéresse aux facteurs imaginaires qui conditionnent les mobilisations socio-politiques, fussent-elles conflictuelles ou coopératives, nous nous préoccupons peu de savoir si les affirmations de nos informateurs correspondent, ou non, à une certaine réalité objective. Ce qui est important par contre, c'est le poids que les acteurs eux mêmes accordent à ces récits et dans quelle mesure ces croyances influencent leurs comportements. Néanmoins, à titre comparatif, il semble intéressant de renverser momentanément notre perspective et de relater comment certains habitants d'Istacapan perçoivent le conflit qui oppose leur communauté à Barranca Tigre. Cet exercice, bien sûr, n'a pas pour but de nous poser en juge et de tenter de distribuer des blâmes, mais plutôt de renforcer notre illustration du fait que nous travaillons ici bel et bien avec des *perceptions*, des constructions qui s'alimentent certes de faits historiques, mais qui

façonnet également ceux-ci. Dans cette mesure, une courte incursion dans l'imaginaire social des habitants d'Istacapan peut s'avérer utile car ce dernier, lorsqu'il porte sur des événements communs qui impliquent les deux communautés, nous aide à cerner l'importance des constructions imaginaires dans les phénomènes de mobilisation.

Par l'intermédiaire d'un ami commun habitant San Luís, j'ai eu l'occasion en mars 1998 de discuter des conflits qui opposent Barranca Tigre et Istacapan avec un habitant d'Istacapan. Comme c'est souvent le cas lorsque l'on aborde un sujet délicat avec un informateur<sup>225</sup> l'homme d'Istacapan, quelque peu mal à l'aise, commença par affirmer que les anciens de sa communauté connaissent cette histoire beaucoup mieux que lui et qu'il serait préférable de s'adresser à ces derniers. Cependant, après quelques encouragements venant de notre ami commun, l'homme commença timidement à parler. «Vous savez, dit-il, ce conflit n'est rien d'autre qu'un conflit agraire. Plusieurs personnes de Barranca Tigre et d'Istacapan sont de la même famille<sup>226</sup> et leurs relations sont celles qu'entretiennent normalement des parents. Les gens d'Istacapan et de Barranca Tigre ont la même origine, sont de la même race et cela les gens le savent. Des études ont été faites dans la région et nous savons que nous avons la même origine. Ce conflit, par conséquent, est seulement de nature agraire. Quand Barranca Tigre a décidé de se séparer d'Istacapan, les habitants d'Istacapan ont alors donné une partie des terres communales aux gens de Barranca Tigre. Cette portion des terres d'Istacapan a bien été définie dès le début. Il existe, d'ailleurs, des croquis qui ont été faits lors de la séparation des deux communautés. Le problème est que les gens de Barranca Tigre n'ont jamais respecté les limites entre ces terres. Ils n'étaient pas satisfaits des terres qu'ils ont reçues, alors ils ont voulu en voler une autre partie à Istacapan. C'est à ce moment que des

<sup>225</sup> Voir P. Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, p. 14 où l'auteur souligne que, confrontés à des sujets avec lesquels ils se trouvent mal à l'aise, les informateurs ont l'impression de connaître peu de récits et de pouvoir être de peu de service au chercheur.

<sup>226</sup> Il existe en effet un certain nombre d'intermariages entre des habitants d'Istacapan et de Barranca Tigre. Dans chaque cas, la femme a quitté sa communauté pour aller s'installer dans celle de son époux selon un schéma virilocal. Ainsi, il semble que quatre hommes de Barranca Tigre aient épousé des femmes d'Istacapan et que trois hommes d'Istacapan aient épousé des femmes de Barranca Tigre.

problèmes plus graves ont commencé. C'est alors que s'est déroulé l'affrontement de 1989 où des gens des deux côtés ont été blessés.»

L'homme termine son discours en rappelant la nécessité d'un rapprochement entre les deux communautés. «Ce qu'il faut, maintenant, dit-il, c'est d'en arriver à un dialogue. Ce qui affecte les gens aujourd'hui, ce sont les problèmes économiques et des nécessités plus immédiates.» Istacapan, par ailleurs, semble avoir d'autres conflits sur les bras, dont un avec l'une de ses colonies qui désire se séparer. «Aujourd'hui, poursuit-il, c'est la colonie de Arroyo San Pedro qui veut se séparer d'Istacapan et qui lui réclame des terres. Cette fois, par contre, nous n'allons pas leur céder de terres, car si nous le faisons, il se produira la même chose qu'avec Barranca Tigre.»

Comme on pouvait s'y attendre, cette version des faits est passablement différente de celle que l'on peut recueillir à Barranca Tigre. Cependant, il semble approprié d'examiner un peu plus en détail ces divergences car le court récit de l'homme d'Istacapan nous donne, en vrac, une réinterprétation d'à peu près tous les éléments auquel est rattachée une forte charge symbolique par les habitants de Barranca Tigre. Tout d'abord, le fait que les habitants de Barranca Tigre ont décidé de se séparer d'Istacapan. Ici, il n'est pas question d'abus ou d'injustices. La scission paraît plutôt être un acte entièrement libre de la part des habitants de Barranca Tigre, acte auquel les habitants d'Istacapan auraient répondu généreusement en «donnant une partie des terres communales aux gens de Barranca Tigre». Nous retrouvons ici le concept de don que nous avons exploré plus haut, mais il ne s'agit plus d'un don divin, ce qui a pour effet d'attaquer la légitimité des habitants de Barranca Tigre sur leurs terres. De plus, ce don fondateur de Barranca Tigre aurait été clairement délimité dès le début par un «croquis» qui semble avoir le poids d'un contrat pour les habitants d'Istacapan; contrat d'ailleurs, qui aurait été violé par les habitants de Barranca Tigre. Cette rupture aurait ensuite entraîné les événements de

---

Etant donnée la population respective des deux communautés (4000 habitants chacune environ) il semble, néanmoins, qu'il s'agisse là d'une pratique relativement marginale.

1989 où il y aurait eu des blessés des deux côtés, ce qui est exact mais partiel étant donné qu'en plus de blessés, Barranca Tigre aurait aussi subi des morts.

Mais il est important de noter que, comme à Barranca Tigre, certains éléments de discours circulant à Istacapan contiennent en eux-mêmes la possibilité d'une coopération entre les deux communautés. Notamment lorsque l'homme d'Istacapan nous dit que «Pour aller de l'avant et améliorer nos conditions de vie, nous devons nous unir et, pour cela, nous devons régler nos différends.» Nous pouvons ici reconnaître très clairement l'élément de l'imaginaire qui voit comme une tâche capitale de faire prospérer la communauté. Ainsi, cette nécessité de contre-don aux ancêtres, aussi présente dans une communauté que dans l'autre, entre à nouveau en contradiction avec la nécessité de protéger le territoire légué par les ancêtres et le rapport de force entre ces deux éléments, comme nous le verrons, peut rapidement être modifié par des événements extérieurs à l'imaginaire.

C'est d'ailleurs ce qui nous semble s'être produit dans la *Costa Montaña* et ce sur quoi nous reviendrons abondamment. Pour l'instant, il suffit de noter que, des deux types de contre-dons aux ancêtres qui peuvent être faits en échange du don de propriété qu'ils ont fait à leurs descendants, l'un de ceux-ci (préservation du don) inscrit les communautés dans la logique conflictuelle abondamment illustrée par l'exemple des relations entre Barranca Tigre et Istacapan jusqu'à une époque récente, tandis que l'autre (faire prospérer le don) peut être porteur d'une logique coopérative. Faisant abstraction pour l'instant d'événements régionaux récents comme l'introduction du café ou la vague de brigandage qui sont venus transformer le rapport de force entre ces deux logiques, nous traiterons maintenant de l'équilibre que l'on pourrait qualifier de «traditionnel» en ce sens qu'il est plus ou moins demeuré inchangé de 1890 à 1990 entre cette logique conflictuelle et cette logique coopérative intercommunautaires.

Les conflits du genre de ceux que nous venons de décrire entre Barranca Tigre et Istacapan ont souvent été perçus comme contribuant à isoler les

communautés autochtones les unes des autres. Une première interprétation de ce phénomène s'inspire des travaux de Clastres et voit les conflits endémiques qui opposent les petites communautés comme étant structurellement nécessaires, sinon délibérément maintenus. La raison en serait que ces conflits répondent à une sorte de «vouloir de fragmentation»<sup>227</sup> caractéristique des petites communautés.

Selon Clastres l'organisation communautaire, comme nous l'avons d'ailleurs vu chez d'autres auteurs s'étant attardé à décrire les communautés paysannes, possède deux caractéristiques fondamentales. Tout d'abord, elle est une base d'identité; c'est-à-dire que tous les individus qui la composent s'identifient comme lui appartenant. Cette dimension identitaire de la communauté donne à celle-ci son caractère politique. Deuxièmement, cette communauté vit sur un territoire donné. À la différence de certains auteurs<sup>228</sup> qui conçoivent le territoire comme un simple bassin de ressources, Clastres ajoute que ce territoire est également un «espace exclusif d'exercice des droits communautaires»<sup>229</sup> ou, en d'autres mots, le territoire est aussi une «policie», c'est-à-dire l'*espace* sur lequel la communauté est une *unité* politique. Mais cette unité ne vit pas d'elle-même; elle a besoin d'altérité pour être ressentie. Cette altérité est engendrée par la prétention de la communauté à l'usage exclusif de son territoire. En effet, comme l'écrit Clastres: «l'exclusivité dans l'usage du territoire implique un mouvement d'exclusion (...) l'existence de l'Autre est d'emblée posée par l'acte qui l'exclut, c'est contre les autres communautés que chaque société affirme son droit exclusif sur un territoire déterminé.»<sup>230</sup> En somme, pour cet auteur l'unité de la communauté passe par l'opposition de celle-ci à un *eux* extérieur, à des communautés voisines. Plus cette opposition sera forte, plus l'intégration du groupe le sera aussi. Cette opposition, cette exclusion des voisins, porte en elle une violence potentielle. En somme, si cette violence, ces conflits ne sont pas nécessairement des éléments fonctionnels de l'organisation communautaire, car il existe toujours la possibilité que les antagonismes deviennent trop virulents et

<sup>227</sup> P. Clastres «Archéologie de la violence» p. 154.

<sup>228</sup> Voir, par exemple, R. M. Gramly «Deerskins and Hunting Territories» pp. 601-605.

<sup>229</sup> P. Clastres, *Op.cit.* p. 155.

<sup>230</sup> *Ibid.* p. 159.

qu'une communauté soit complètement détruite, ils représentent néanmoins l'envers nécessaire de la pièce, l'*alter ego* de l'intégration communautaire. Selon cette conception, si l'on tente de supprimer les conflits intercommunautaires on s'attaque, par le fait même, à la source de la cohésion sociale à l'intérieur des communautés.

Il existe cependant une autre conception des conflits intercommunautaires qui, elle, se démarque du fatalisme contenu dans les thèses de Clastres et voit dans la prolifération des conflits intercommunautaires, au Mexique du moins, non pas la manifestation d'une logique de l'intégration communautaire, mais plutôt le résultat d'un manque de détermination de l'État dans ses interventions pour régler juridiquement les conflits agraires. Parlant des conflits intercommunautaires dans l'état de Oaxaca, P. Dennis écrira à ce sujet que: «there are good reasons for the persistence of intervillage dispute in spite of hundreds of years of 'definitive settlement'. (...) in general, the system has worked to the advantage of central governments in Oaxaca from early times. A system of strong, corporate communities, divided by ongoing disputes, has prevented peasant coalitions against the state and made possible control by relatively weak central governments.»<sup>231</sup> Cette analyse n'est pas nécessairement contradictoire avec celle de Clastres en ce qui a trait à la description qu'elle présente de la réalité intercommunautaire locale mais, par contre, tend à infirmer la téléologie de Clastres voulant que les «sociétés primitives» luttent (inconsciemment) pour ne pas devenir étatiques.

Cependant, dans la Montaña du Guerrero, de même que dans plusieurs autres régions de mésoamérique, l'atomisation des communautés n'a jamais été aussi complète que peut le suggérer le passage de Dennis cité plus haut et il existe un certain nombre de réseaux d'échanges qui semblent avoir traditionnellement réuni, ou du moins interrelié, des communautés autochtones. Ces liens sont ni assez forts, ni assez généralisés, pour empêcher en eux-mêmes que n'éclatent des conflits, nous l'avons vu. Cependant, ils peuvent servir de base à un élargissement des

---

<sup>231</sup> P. A. Dennis, *Intervillage Conflict in Oaxaca*, p. 11.



rapports de coopération au niveau intercommunautaire, comme nous le verrons à la suite.

## CHAPITRE 8

### Contrepoint: les formes traditionnelles de coopération intercommunautaire

Les premières études qui attirèrent l'attention des chercheurs sur les relations qui pouvaient exister à l'échelle régionale entre diverses communautés autochtones furent celles qui entreprirent de décrire des systèmes de domination régionaux. Dans cette perspective, ces communautés étaient perçues comme n'entretenant pas seulement des rapports belliqueux avec leurs voisins mais également, dans une certaine mesure, des rapports de complémentarité économique avec d'autres communautés autochtones situées dans des zones écologiques différentes. De plus, cette complémentarité économique était vue comme médiée (et plus particulièrement dominée économiquement et politiquement) par les marchands métis qui faisaient circuler des produits entre les diverses zones écologiques<sup>232</sup>.

Depuis des siècles, cette complémentarité écologique et économique est très présente dans la région où nous avons travaillé. Elle se trouve même inscrite dans la mythologie tlapanéque où la déesse Sabenaxa, originaire de la Côte, migre chaque année vers la montagne pour y rencontrer son époux Totonaxa et lui apporter ses semences<sup>233</sup>. De Barranca Tigre, cette complémentarité s'étend vers deux zones écologiques différentes et est principalement médiatisée par les deux centres métis que sont San Luís Acatlán et Tlapa, situés chacun à une extrémité du pays tlapanéque, au pied et au sommet de la Sierra, respectivement.

Un informateur, d'ailleurs, nous raconte quelle forme prenaient ces échanges économiques entre la *Montaña* (zone écologique où est située Barranca Tigre) et les communautés de la plaine tropicale. Jusqu'à 1982, le principal produit de Barranca Tigre était le sucre de canne, qui était généralement transporté à dos d'âne par l'un

---

<sup>232</sup> P. Beaucage, «Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla (Mexique) I: les villages de Basse Montagne».

<sup>233</sup> A. Carrasco Zuñiga, *Op.cit.*

des fils de la famille pour être vendu à San Luís. À l'époque, le voyage était ardu et, vu que ce commerce se faisait à la saison des pluies, le passage des rivières pouvait devenir très périlleux. Arrivé au marché de San Luís, le jeune homme vendait son sucre de canne à un marchand métis et avait la responsabilité de veiller à ce que le montant qu'il en recevait soit suffisant pour acheter les produits que sa famille lui avait demandés. Ces produits, d'une part, étaient des produits alimentaires et artisanaux vendus par les métis eux-mêmes (fromage, poulets, outils, savon) et, d'autre part, consistaient en produits provenant de la Côte comme le sel, la chaux, des poissons et des fruits de mer.

Ainsi, il semble clair que des communautés autochtones comme Barranca Tigre aient été intégrées de longue date dans divers réseaux d'échanges. Même si, comme nous l'avons noté, ces réseaux d'échange étaient souvent dominés et contrôlés par des métis, un certain nombre de transactions s'opéraient directement entre autochtones de différentes zones écologiques au marché de San Luís. Dans la partie nord de la zone tlanèque, ces échanges et interactions qui ont lieu dans le cadre de marchés hebdomadaires ont par ailleurs été bien documentés<sup>234</sup>. Même si de tels marchés n'existent pas dans les zones centrales et méridionales où nous avons effectué notre recherche, ils existent néanmoins depuis des siècles dans d'autres zones tlanèques. Les habitants de la Costa-Montaña les visitaient à l'occasion pour y vendre leurs produits et pouvaient apprécier le fait que ces marchés permettaient un contact relativement pacifique entre les membres de diverses communautés.

Il serait cependant erroné d'affirmer que tous les réseaux d'échanges traditionnels qui unissent les communautés tlanèques sont uniquement, ni même principalement, de nature économique. Certains de ces réseaux, que nous pourrions nommer les réseaux «d'échanges de pèlerinages», revêtent davantage un caractère religieux et constituent des formes de coopération intercommunautaires au moins aussi anciens que les divers degrés de conflits que nous avons décrits plus haut. R.

---

<sup>234</sup> M. Oettinger, *Op.cit.* p. 184-202.

Redfield, déjà, avait noté une alternance dans les relations intercommunautaires entre une tendance centrifuge et conflictuelle contribuant à diviser les communautés et une tendance centripète et coopérative dont l'une des manifestations les plus claires était l'échange de visites entre les communautés lors de la fête des Saint patrons respectifs de chacune d'elles<sup>235</sup>. Ainsi, contrairement aux conflits intercommunautaires, les échanges de pèlerinages contribueraient à créer des réseaux de relations rituelles privilégiées entre certaines communautés.

Ce genre de relations coopératives intercommunautaires a bien été documenté dans la zone tzotzil du Chiapas, qui compte probablement les communautés les mieux étudiées ethnographiquement du Mexique. Par exemple, K. Ochiai, qui a travaillé dans la communauté de San Andrés Larrainzar (aujourd'hui Sacam Ch'en) a décrit en détail les longs pèlerinages entrepris dans les villages voisins pour y faire participer les Saints de San Andrés aux festivités locales<sup>236</sup>. Ces relations d'échange pourraient être importantes à un point tel, propose Ochiai, qu'il est même possible que celles-ci puissent être maintenues en temps de conflit entre les communautés tant elles sont vitales<sup>237</sup>. Même si cette dernière hypothèse s'avère fautive, ou bien seulement valide pour quelques cas exceptionnels, il ne fait aucun doute qu'un important réseaux d'échanges de pèlerinages, de fêtes et de circulation de biens peut interrelier des communautés autochtones à l'échelle régionale. Tel est certainement le cas depuis des décennies tant pour les zones tzotzils que tlapanèques et il convient maintenant de les analyser avec un degré de détail au moins égal à celui avec lequel nous avons traité des formes traditionnelles de conflits intercommunautaires. Car ces deux formes de relations traditionnelles doivent être comprises pour dresser un tableau cohérent des mobilisations régionales que nous décrirons plus loin.

Nous constatons déjà qu'il existe d'autres états possibles que l'oscillation entre la subordination des communautés autochtones et un repli de ces dernières sur

---

<sup>235</sup> R. Redfield, *Tepoztlán, A Mexican Village*, p. 64-65.

<sup>236</sup> K. Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando* (1985).

<sup>237</sup> *Ibid.* p. 148.

elles-mêmes pour échapper aux structures de domination régionales<sup>238</sup>. Alors que les relations (d'exploitation) économiques unissent surtout les autochtones et le chef-lieu métis, il existe aussi certains réseaux d'échanges proprement autochtones, tels les réseaux d'échanges de pèlerinages qui unissent les communautés dans de complexes toiles d'alliances auxquelles correspondent des échanges non seulement rituels, mais aussi économiques et de parenté.

### Les échanges de pèlerinages

Dans l'étude des relations intercommunautaires en Mésoamérique, il est possible de distinguer deux types de pèlerinages. D'une part, on peut identifier ceux qui consistent en un voyage entrepris par une ou plusieurs personnes vers un lieu réputé comme ayant été le site d'une apparition ou bien d'un miracle particulier. Ce type de pèlerinage n'engage pas les habitants du village visité à visiter le village des pèlerins en retour. Le second type de pèlerinage, par contre, correspond plutôt à «une relation cérémonielle et diplomatique entre deux communautés»<sup>239</sup> et implique une réciprocité. Contrairement au pèlerinage unilatéral, où des communautés périphériques en visitent une qui est un centre religieux, parfois doublé d'un centre économique, l'échange de pèlerinage, lui, est symétrique et implique des communautés de statut semblable. Ce genre d'échange, qui est parfois connu comme «l'échange des Saints»<sup>240</sup>, mais qui s'inscrit dans l'ensemble plus vaste des visites de confréries, a été signalé chez plusieurs groupes mésoaméricains comme les Mayos, les Tarasques, les Zoques, les Chols, les Pokomams et les Tzotziles<sup>241</sup>, de même que nous avons pu l'observer chez les Tlapanèques.

Même si les Tlapanèques ne pratiquent pas les visites de Saints au sens strict du terme; c'est-à-dire que les confréries ne se déplacent pas avec la statue proprement dite du Saint, il n'en demeure pas moins qu'elles transportent toujours leur étendard sur lequel est brodée l'image de leur Saint patron. De plus, comme

<sup>238</sup> C. Deverre, *Indiens ou paysans* p. 141.

<sup>239</sup> K. Ochiai, *Op.cit.*, p. 7.

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> *Ibid.* p. 183.

nous le verrons, la logique de ces échanges est tout à fait comparable à celle qui anime les visites des Saints; c'est-à-dire qu'il s'agit d'une relation à la fois religieuse et diplomatique qui implique une réciprocité. Mais avant de considérer les échanges de pèlerinages proprement dits, nous nous attarderons quelques instants aux pèlerinages qui sont faits vers des lieux Saints car, même si ces derniers sont moins explicitement diplomatiques que les échanges entre communautés, il n'en demeure pas moins qu'ils occupent une importante fonction de rassemblement à l'échelle régionale.

#### Les pèlerinages à des lieux sacrés

Même si les pèlerinages à des lieux sacrés constituent une pratique qui tend à diminuer en importance, cette dernière demeure tout de même très présente dans la vie religieuse communautaire. Il existe, en effet, un certain nombre d'organisations religieuses, en général des confréries, dont une partie du mandat consiste à effectuer un pèlerinage annuel jusqu'à l'endroit où leur Saint patron est réputé être apparu pour la première fois. Avant la construction de routes et l'utilisation de véhicules motorisés, ces pèlerinages pouvaient être une entreprise passablement exigeante. Ils impliquaient souvent de marcher plusieurs jours. Comme le relate un informateur, les pèlerins marchaient jusqu'aux sanctuaires en transportant leurs *totopos* (pain de maïs) et leurs tortillas. Ils pouvaient marcher cinq ou six jours pour aller rendre grâce aux Saints. Aujourd'hui, les pèlerins se déplacent en camionnettes pour remplir leurs engagements. Ces pèlerinages, qui consistent à aller adorer le Saint sur place peuvent avoir une fonction divinatoire ou propitiatoire.

Un exemple de pèlerinage divinatoire serait celui du *Señor de Copala*. Le majordome en charge de ce Saint est envoyé annuellement comme représentant de la communauté pour faire un pèlerinage au sanctuaire de Copala. Sa mission consiste à y apporter une offrande pour le *Padre Jesús*. En échange de cette offrande, le majordome reçoit une consultation avec le Saint, qui agit comme une sorte d'oracle. Cet oracle se déroule de la manière suivante: le pèlerin dépose ses

offrandes (chandelles, fleurs) aux pieds de la statue du Saint et commence à prier et à demander diverses faveurs au Seigneur de Copala. Si rien ne se produit au cours de ces prières, l'oracle est favorable et le pèlerin sait que le Saint prêtera son aide pour que les prières soient exaucées. Si, par contre, le pèlerin voit la statue du Saint sans tête, sans pieds, sans un bras ou sans vêtements au cours de ses prières, alors il s'agit de signes annonciateurs de malheurs. De même, si les chandelles offertes se brisent ou brûlent mal, le pèlerin sait que ses prières ne seront pas entendues et que la communauté est menacée par quelque catastrophe. Après la consultation, le pèlerin retourne à Barranca Tigre pour y annoncer le résultat de l'oracle, «pour annoncer s'il nous viendrait du bien ou du mal» affirme l'un des hommes qui a occupé cette charge.

Un autre pèlerinage divinatoire est celui du Santo Entierro Milagroso<sup>242</sup>, qui est apparu dans la communauté de Xalpatlahua, située dans le municipe du même nom, près de Tlapa. Nos informateurs ne connaissent pas les circonstances exactes de cette apparition, mais affirment que ce Saint a laissé derrière lui un secret, un pouvoir dont aurait hérité le sol de ce sanctuaire. Aujourd'hui, si une personne fait un pèlerinage jusqu'à cette communauté et se rend au sanctuaire, il lui est possible de lire son avenir en creusant dans le sol de celui-ci. Ainsi, par exemple, si un pèlerin, en creusant, trouve un objet qui ressemble à un grain de maïs, la récolte de maïs sera bonne. Une pièce de monnaie annonce la prospérité et une branche ressemblant à une branche de caféier annonce une bonne récolte de café.

Le pèlerinage au *Sanctuario de Las Nieves* (Sanctuaire de [Notre Dame] des Neiges) dont nous verrons un usage au chapitre 10, pour sa part, revêt un caractère propitiatoire en ce sens que le majordome responsable de ce pèlerinage se rend au sanctuaire pour y demander de l'aide pour l'ensemble de la communauté. Cette visite, effectuée dans la communauté de Copalillo située à quatre jours de marche de Barranca Tigre, est particulièrement utile en temps de crise et constitue une

---

<sup>242</sup> Il s'agit de l'image du Christ au tombeau (Saint Enterrement Miraculeux) à laquelle la religiosité populaire prête une personnalité distincte et voue un culte important.

source d'aide surnaturelle supplémentaire venant s'ajouter à l'aide déjà octroyée par les Saints locaux et les ancêtres. Un autre pèlerinage propitiatoire naguère effectué annuellement par un majordome pour l'ensemble de la communauté était le pèlerinage du *Señor del Perdón* («Christ du Pardon») à Igualapa. Le majordome se rendait dans cette communauté et y faisait réciter une messe pour le bien de Barranca Tigre. Cependant, le pèlerinage a perdu en régularité depuis une décennie. Comme nous raconte un homme avec une longue carrière au sein de diverses majordomies, «ces charges ne sont plus remplies comme auparavant, aujourd'hui, les jeunes disent qu'elles sont trop lourdes, qu'elles demandent trop de travail. C'est pour cette raison que notre communauté n'avance pas.»

À propos du Señor de Igualapa et de la tradition de pèlerinages qui entoure ce Saint, il semble intéressant de relater l'histoire de l'apparition de ce Saint car elle nous éclaire sur la manière dont une petite communauté, qui s'inscrit dans un réseau d'échanges de pèlerinages, peut soudain se transformer en centre régional de pèlerinage et, par conséquent, devenir un point de convergence religieux tout en ayant pas à entrer dans une relation de réciprocité avec toutes les communautés qui la visite.

On raconte qu'un homme qui vivait à Ometepec près de la côte d'Oaxaca et qui faisait paître son troupeau dans les collines aux environs de cette petite ville, vit une apparition du Señor del Perdón dans la forêt. Il a suivi cette apparition jusque dans la communauté de Igualapa, qu'il n'avait jamais vue. Considérant ceci comme un signe, il décida de s'établir à Igualapa et d'introduire dans la chapelle locale une image de l'apparition qu'il avait vue. Mais le Señor del Perdón ne voulait pas rester dans cette chapelle et retournait toujours dans le petit bois où l'homme l'avait vu pour la première fois. Alors, pour ne pas contrarier le Saint, les habitants d'Igualapa ont décidé de lui construire une nouvelle chapelle à l'endroit même de ce petit bois que le Saint semblait avoir choisi. Depuis ce jour, des pèlerins de toute la région se rendent dans cette chapelle pour rendre hommage au Señor del Perdón de Igualapa.



Il est intéressant de noter que pendant notre séjour sur le terrain, une communauté voisine de Barranca Tigre, El Potrero, a été le site de ce qui fut considéré par plusieurs personnes comme une apparition miraculeuse. Selon les commentaires que nous avons recueillis quelques mois après cette «apparition», le 14 novembre 1998, un homme revenant de Marquelia après y avoir acheté de la marchandise était en route, vers la fin de l'après-midi, en direction du Potrero. Juste avant d'entrer dans cette communauté, cet homme aurait vu apparaître une croix en bordure de la route. Quittant la route de gravier, marchant vers la croix à quatre pattes tant l'escarpement était abrupt, l'homme arriva devant une pierre d'environ un mètre et demi de haut située à quelques mètres à l'intérieur du bois et présentant une face plate. Sur cette dernière, malgré l'obscurité qui était tombée, l'homme vit une image de la Vierge luire d'une lumière blanche comme il n'en avait jamais vue. De plus, autour de cet endroit, dit-on, les racines des arbres elles-mêmes s'étaient mises à émettre cette étrange lueur blanchâtre.

L'homme, après avoir prié devant l'apparition, a aussitôt repris sa route vers le Potrero avec empressement pour aller y chercher sa famille afin de pouvoir retourner avec eux pour adorer l'image. Ils retournèrent donc devant la pierre pour y porter des fleurs, des bougies et y brûler du copal. Après cette nuit de prières, la famille est retournée chez elle et, le mari comme la femme, se mirent à parler de leur vision à leurs amis. Ces derniers se rendirent à leur tour à l'endroit où se trouvait la pierre. C'est ainsi que, de bouche à oreille, la nouvelle de cette apparition fit son chemin à travers la petite communauté d'El Potrero. De plus en plus de gens se rendirent sur les lieux de l'apparition pour adorer la pierre et chercher des racines luminescentes. Bientôt, des gens accoururent de plusieurs communautés voisines. Un grand nombre d'habitants de Barranca Tigre, ajoutent mes informateurs, se sont rendus sur les lieux pour y porter des offrandes (fleurs, copal, bougies) et prier. Après les pèlerinages individuels, ce furent les pèlerinages de confréries. Ainsi, en novembre et en décembre 1998 respectivement, des confréries d'Iliatenco et de Arroyo San Pedro se sont rendues en pèlerinage au Potrero avec leurs étendards

pour y brûler du copal et des cierges et y porter des fleurs. Vers la fin décembre, vint rendre visite une confrérie de San José Vista Hermosa.

Cependant, poursuivent les informateurs, ce ne sont pas tous les habitants du Potrero qui prêtaient foi aux dires de l'homme qui avait vu l'apparition. Le *comisario* et le curé commencèrent par dire que personne n'avait vu ces racines lumineuses, et encore moins la Vierge Marie, dans ce bois et qu'il ne s'agissait là que de pures superstitions. De plus, certaines personnes, que nos informateurs identifient comme «des protestants», s'en prirent directement à la pierre sur laquelle était supposément apparue la Vierge en aspergeant celle-ci d'essence et en y mettant le feu. Ainsi, un matin, on retrouva la pierre entièrement calcinée. Le scepticisme des autorités et cet acte de vandalisme, poursuivent mes informateurs, sont devenus la cause d'un fléau qui est tombée sur la communauté du Potrero pendant les mois de janvier et de février 1999. Ainsi, disent-ils, entre le 5 janvier et le 10 février douze personnes sont mortes de maux habituellement bénins comme la grippe, un mal de gorge ou un mal de tête<sup>243</sup>. La communauté, poursuivent-ils, n'a pu se libérer de ce châtement que par une pénitence commune. Tout d'abord, une nuit le *comisario* du Potrero vit la Vierge lui apparaître en rêve. Celle-ci lui demanda pourquoi il refusait de croire en elle, pourquoi il n'avait pas la foi. De plus, lui dit-elle, s'il ne trouvait pas son chemin, il serait le prochain à mourir. Le lendemain matin, le *comisario* fit pénitence, réunit les autres membres des autorités et tous prêtèrent allégeance à cette vierge qui était apparue. Pour montrer sa bonne foi, le *comisario* organisa une levée de fonds pour honorer cette Vierge. C'est ainsi qu'en trois jours furent ramassés mille huit cent pesos pour construire un sanctuaire dans le petit bois. On fit construire une échelle pour se rendre au site et des bancs pour se reposer au pied du sentier et l'on acheta des banderoles pour orner ce dernier.

---

<sup>243</sup> Ces morts, raconte le médecin résident de Barranca Tigre, à peine installé en 1999, sont attribuables à une grippe particulièrement virulente. Les victimes qui en ont succombé étaient pratiquement toutes des enfants.

Pour ce qui est de la pierre brûlée, l'homme à qui la Vierge était apparue, se chargea lui-même de la nettoyer jusqu'à ce qu'elle ait retrouvé sa blancheur. Finalement, les majordomies et les confréries de la communauté d'El Potrero organisèrent une grande procession pour demander pardon à la Vierge d'avoir erré. En somme, il est maintenant accepté par la plupart des habitants du Potrero que la Vierge est apparue à un homme de leur communauté.

Nous avons déjà noté plus haut que même si les pèlerinages unilatéraux n'ont pas une fonction diplomatique aussi explicite que les échanges de pèlerinages, il n'en demeure pas moins qu'ils peuvent faire écho à une dynamique intercommunautaire qui n'en demeure pas moins politique. Par exemple, l'apparition miraculeuse du Potrero s'est produite au moment même où cette communauté, fortement impliquée dans un mouvement socio-politique régional que nous décrivons plus loin, tentait de mobiliser des appuis pour se poser comme chef-lieu du nouveau municipe autochtone revendiqué par le mouvement. Une apparition miraculeuse, au moment même où les communautés devaient se prononcer sur les candidats qui aspiraient au titre de chef-lieu du nouveau municipe a certainement eu un effet positif sur la communauté d'El Potrero qui, en plus d'être le siège d'une paroisse (celle à laquelle appartient Barranca Tigre), devenait maintenant un lieu de pèlerinage central.

Il est important, dans la mesure où notre argument s'achemine vers un examen de la dynamique de ce mouvement autonomiste, de souligner ces événements très importants qui ont eu pour conséquence d'accorder un statut rituel particulier à la communauté d'El Potrero en faisant de celle-ci un lieu de pèlerinage échappant à l'obligation de réciprocité contenue dans les échanges de pèlerinages, qui est le seul type de relation rituelle qu'El Potrero entretenait avec ses voisins avant l'apparition miraculeuse.

### Pèlerinages bilatéraux et réciprocité rituelle

Si le caractère politique d'une apparition miraculeuse comme celle du Potrero et la création d'un centre de pèlerinage régional qui s'ensuit nécessairement peut paraître indirect ou ambigu, il n'en va pas de même pour le second type de pèlerinage que sont les échanges de pèlerinages qui, comme nous l'avons déjà mentionné, impliquent explicitement tant des relations religieuses que diplomatiques. En d'autres mots, si le fait de visiter tel ou tel lieu miraculeux peut encore être présenté, dans le discours des informateurs du moins, comme une question de croyances religieuses, le choix de communautés avec lesquelles sont entretenues ou non des rapports de réciprocité rituelle, lui, comporte toujours une dimension politique explicite. Un homme, par exemple, nous disait que nous étions chanceux d'être tombés sur une communauté aussi accueillante que Barranca Tigre. D'autres communautés comme Colombia de Guadalupe, Istacapan, Pascala ou Horcasitas ne sont, selon lui, pas aussi accueillantes<sup>244</sup>. «Ce sont de mauvaises personnes (*gente mala*), ils se tuent, ils violent et font toutes sortes de choses mauvaises. *Avec Istacapan, par exemple, nous avons eu des problèmes. C'est pour cette raison que nous ne nous visitons pas.* Eux ne sont pas venus pour les fêtes du Tercer Viernes et nous n'irons pas à leur fête.»

Ces deux dernières phrases, semble-t-il, expriment bien la quintessence des échanges de pèlerinages. Les visites formelles et officielles ne s'échangent qu'entre communautés alliées et contribuent à renforcer ces alliances. Quant aux communautés avec lesquelles il existe des tensions, celles-ci ne sont pas invitées lors des fêtes importantes et elles se situent en dehors du réseau officiel d'échanges. Cependant, cette absence de visites «officielles», c'est-à-dire de déplacement des autorités civiles et religieuses d'une communauté qui vont honorer les Saints d'une autre communauté, n'exclut pas que certaines personnes d'Istacapan, par exemple,

<sup>244</sup> Un trait commun à ces communautés est qu'elles n'appartiennent pas à la paroisse du Potrero. Elles feraient plutôt partie de la paroisse de Pascala del Oro. Ce découpage semble correspondre approximativement à la ligne de division qui sépare les communautés avec qui Barranca Tigre pratique des échanges de pèlerinages (Tlaxca, Arroyo San Pedro, Iliatenco: paroisse du Potrero) et les communautés avec lesquelles Barranca Tigre ne pratique pas de tels échanges (Istacapan, Pascala, Colombia: paroisse de Pascala). Ainsi, on peut entendre des jugements plutôt durs à propos de communautés qui appartiennent à la paroisse voisine.

se rendent à Barranca Tigre au cours des célébrations. Mais ces visites se font toujours à titre individuel (ou collectif mais non officiel comme dans le cas des équipes sportives).

Au cours des célébrations du Tercer Viernes, par exemple, Barranca Tigre organise un tournoi de basketball régional où l'équipe gagnante se voit remettre une bourse en argent. Les équipes qui se rendent à Barranca Tigre pour y participer ne représentent pas des délégations «officielles» de leurs communautés, mais, à défaut de relations intercommunautaires harmonieuses, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là d'une occasion de fraterniser à un niveau interindividuel.

Ainsi, deux jours avant les célébrations du Tercer Viernes débute le tournoi de basketball annuel de Barranca Tigre. Des équipes viennent de toute la région en espérant remporter la bourse de deux mille pesos remise aux gagnants par les enseignants. Il semble que s'il n'existe pas d'échange de pèlerinage proprement dit entre Istacapan et Barranca Tigre, certains contacts moins formels, cependant, existent sous la forme de participation d'équipes sportives à des tournois organisés dans le cadre des célébrations. Le capitaine de l'une des équipes d'Istacapan souligne que les communautés sont si proches que ce serait vraiment dommage qu'ils ne se déplacent pas pour participer. Ils comptent rester jusqu'à la fête en demeurant, si possible, dans le tournoi. «Cependant, s'empresse-t-il d'ajouter, nous sommes ici en bon esprit sportif, pour nous amuser.» Cet homme, par ailleurs, nous annonce que les célébrations du Quinto Viernes se dérouleront à Istacapan. Dans les semaines précédentes, j'avais demandé à des informateurs de m'énumérer les fêtes du Carême qui se déroulaient dans la région. Curieusement, aucun ne m'avait précisé que les fêtes du Quinto Viernes se déroulaient à Istacapan. On nous avait énuméré ces fêtes jusqu'au Cuarto Viernes (Iliatenco) pour ensuite sauter directement aux fêtes de Pâques au Potrero. Les fêtes religieuses se déroulent dans les mêmes communautés depuis des années et il m'apparaît impossible que des gens de Barranca Tigre ne soient pas au courant de celle qui était organisée par leurs voisins.

En plus des visites «non officielles» des équipes sportives, il semble que l'activité bourdonnante qui entoure les célébrations, et surtout la présence de nombreux marchands itinérants dans la communauté, peut inciter certaines personnes à aller faire un tour de manière informelle dans un village voisin qui organise une fête. Cependant les autorités, elles, ne se déplacent pas si elles ne sont pas officiellement invitées. Mais, si les visites à titre individuel réussissent parfois à faire tomber quelques préjugés qu'entretiennent les membres d'une communauté à propos de leurs voisins, voire à créer quelques amitiés ou relations d'affaires, il n'en demeure pas moins que ces visites informelles sont des initiatives risquées qui peuvent facilement raviver certains conflits. «Lorsque nous fêtons le *Tercer Viernes*, dit une informatrice, certains habitants d'Istacapan viennent fêter. Ils cherchent les problèmes, mais rien de grave ne se passe car nous ne voulons pas d'ennuis. Par contre, lorsqu'Istacapan organise sa fête nous n'y allons pas, car ils veulent nous tuer. Y aller serait trop dangereux»

Cette situation fait contraste avec la relation qui existe entre Barranca Tigre et les communautés qui lui sont «amies» comme Iliatenco, Tlaxcalixtlahuaca ou Arroyo San Pedro (qui tente de se séparer d'Istacapan et qui est considéré par certains comme une «colonie» de Barranca Tigre). Les autorités de ces communautés, accompagnées de musiciens, de danseurs et d'associations religieuses, visitent Barranca Tigre lorsque cette dernière organise sa fête annuelle<sup>245</sup> et celle-ci leur retourne la pareille lorsque l'occasion s'en présente. À cet égard, les relations respectives de Barranca Tigre et d'Istacapan avec Arroyo San Pedro sont très intéressantes. Arroyo est en conflit avec Istacapan et au même moment entretient des relations extrêmement cordiales avec Barranca Tigre.

La période où les échanges de pèlerinages sont les plus intenses est certainement le Carême où, pendant sept semaines, diverses communautés donnent

---

<sup>245</sup> Il ne s'agit pas de la fête patronale de la communauté, qui est la San Domingo et qui est fêtée sans grande pompes. Le *Tercer Viernes* est plutôt la fête *publique* principale de Barranca Tigre, qui s'inscrit dans un cycle régional et qui est la fête où les autres communautés viennent visiter.

leur grande fête annuelle. Ces fêtes coïncident avec les six vendredis qui précèdent la semaine Sainte, avec le mercredi, le jeudi et le vendredi de la semaine Sainte et Pâques. Voici la liste de ces célébrations et des communautés qui les organisent. Il est à noter que Barranca Tigre n'envoie pas des pèlerins dans toute ces communautés, mais plutôt seulement dans celles avec lesquelles elle se trouve dans un système d'échange rituel, qui sont Tlaxca, Colombia de Guadalupe, Iliatenco et, à l'occasion , El Potrero.

### Tableau III: Le cycle des vendredis du Carême

- |  |
|--|
| 1. Primer Viernes: Tlaxacalixtlahuaca  |
| 2. Segundo Viernes: Colombia de Guadalupe  |
| 3. Tercer Viernes: Barranca Tigre, Chalpa et Igualapa où est apparu le Señor del Perdón pour la première fois. |
| 4. Cuarto Viernes: Iliatenco   |
| 5. Quinto Viernes: Istacapan   |
| 6. Sexto Viernes: Pascala del Oro  |
| 7. Semana Santa: El Potrero, Totomixtlahuaca (la fête la plus grande de la région)                             |

Les groupes de pèlerins qui se rendent à Barranca Tigre pour les célébrations du *Tercer Viernes* sont tenus de respecter une certaine liturgie qui semble tout entière tournée vers une réaffirmation des relations coopératives qui existent entre les communautés qui se visitent. La première étape de cette liturgie est l'invitation officielle qui doit se faire par l'envoi d'une lettre dûment signée par les autorités de la communauté qui organise la fête, de même que par les majordomes chargés des festivités. Cette lettre officielle doit être apportée en mains propres aux autorités et aux différentes confréries des communautés invitées pour que ces dernières viennent en pèlerinage aux célébrations de la grande fête. «Ainsi, dit le *comisario*, nous sollicitons des communautés de la régions pour qu'elles nous rendent visite afin que nous puissions célébrer notre fête tous ensemble.» Mais cette

sollicitation ne se fait pas au hasard. Elle s'inscrit à l'intérieur d'un réseau d'alliances préétabli.

Les marges de ce réseau peuvent être floues et certaines relations, comme celles entre Barranca Tigre et son voisin El Potrero, peuvent fluctuer d'année en année avec pour conséquence des échanges de pèlerinages erratiques qui, certaines années, peuvent subir des interruptions. Mais si une année les deux communautés entrent dans une relation de réciprocité, alors cet engagement se doit d'être respecté coûte que coûte et le rompre créerait un véritable incident diplomatique. Par exemple, dans les derniers jours des célébrations du Tercer Viernes, deux membres de la troupe des *moros* de Barranca Tigre ont laissé cette troupe. Ces défections tombaient extrêmement mal car la communauté et la troupe avaient pris l'engagement envers la communauté d'El Potrero de participer un mois plus tard, aux célébrations du centenaire de cette paroisse, dont Barranca Tigre fait également partie. Les relations entre Barranca Tigre et El Potrero étaient alors passablement tendues à cause de caféières brûlées dont nous avons déjà parlé. Cependant, cette année là, la paroisse de Santa Cruz El Potrero, à laquelle appartient Barranca Tigre, fêtait son centenaire et, pour cette raison, El Potrero avait envoyé des confréries dans plus de célébrations que de coutume, dont une pour le Tercer Viernes de Barranca Tigre. Ainsi, cette dernière se voyait alors dans l'obligation de rendre la pareille en envoyant des confréries et la troupe de *moros* pour les célébrations qui devaient se tenir au Potrero. La conclusion à laquelle en vinrent rapidement les autorités de Barranca Tigre est «qu'un engagement est un engagement» (*un compromiso es un compromiso*) et que le groupe de *moros* et les musiciens devaient trouver un moyen de donner des représentations au Potrero pour le centenaire, quitte à intégrer de nouveaux membres et à refaire quelques répétitions. Les pèlerins se sont rendus au Potrero, mais avant tout pour remplir un engagement. Ils furent, d'ailleurs, déçus de l'accueil: «les gens du Potrero ne savent pas recevoir» ne cessaient de répéter les habitants de Barranca Tigre, «ils nous invitent chez eux puis ils nous font payer nos repas!»



D'autres relations, comme celles entre Barranca Tigre et Arroyo San Pedro ou Tlaxcalixtlahuaca sont cependant beaucoup plus fortes et moins épisodiques que celles avec El Potrero; elle constituent le cœur du réseau des relations d'échange rituel de Barranca Tigre. Les autorités savent que, même si certains différends ont opposé des habitants de leur communauté à ceux de ces communautés alliées au cours de l'année, ils n'auront pas à cajoler ces voisins longtemps pour que ces derniers acceptent d'envoyer une délégation officielle et entrer dans une relation de réciprocité. Finalement, comme nous l'avons vu avec Istacapan, certaines communautés semblent irrémédiablement exclues du réseau d'échange de pèlerinages de Barranca Tigre et, à moins que ne se mette en branle un effort de réconciliation très important, cette relation d'exclusion rituelle devra se perpétuer entre les deux communautés.

Mais l'invitation officielle n'est que la première étape de la liturgie associée aux échanges de pèlerinages. Le jour même de la visite, quand les pèlerins des autres villages arrivent à l'une des cinq croix qui marquent les limites de la communauté sur les routes qui mènent à Barranca Tigre, ils s'arrêtent pour un moment et lancent des fusées pour signifier leur arrivée. Ensuite les autorités de Barranca Tigre, accompagnées des membres des majordomies du Señor del Perdón, du Padre Jesus de Copala et du Santo Entierro, qui sont «les trois Saints<sup>246</sup>» célébrés lors du Tercer Viernes, marchent jusqu'à la croix limitrophe pour aller y rencontrer les pèlerins et pour les conduire à l'intérieur de la communauté. Cet aspect du rituel semble signifier, d'une part, les intentions pacifiques des pèlerins et, d'autre part, la volonté des membres de la communauté d'accepter les voyageurs comme leurs hôtes. Autrement, une délégation de quelques dizaines d'individus marchant sans escorte vers le centre d'une communauté qui n'est pas la leur pourrait être perçue comme une forme d'agression symbolique, ou même une agression pure et simple. Les pèlerinages, au contraire, se veulent des occasions où les relations entre deux communautés se voient renforcées. Pour cette raison, les pèlerins prennent toutes

---

<sup>246</sup> En fait, selon le dogme catholique (et nos informateurs les plus compétents en la matière) ces Saints seraient plutôt un seul et même (le Christ) mais sous trois aspects différents.

les précautions possibles et les hôtes désirent offrir l'accueil le plus cordial possible à leurs visiteurs. C'est ainsi que cette rencontre des deux groupes devant l'une des croix qui marque la frontière symbolique de la communauté prend l'allure d'une célébration. Une fois que l'on est venu chercher les pèlerins à la croix, on les conduit au centre de la communauté. Ils se rendent d'abord à l'église, ensuite au presbytère pour saluer le curé présent pour l'occasion pour ensuite se rendre à la *comisaria* afin d'y être reçus et d'y présenter les délégués de leurs autorités, leur *comandante* et les policiers qui les accompagnent.

Nous avons pu assister, en 1999, aux célébrations du *Tercer Viernes* dans la communauté de Barranca Tigre. Les pèlerins venus pour l'occasion sont arrivés la veille et provenaient de cinq communautés de la région: Tlaxcalixtlahuaca, Arroyo San Pedro, Iliatenco, Potrerillo et El Potrero. Chaque délégation comprenait plusieurs confréries, un groupe de musiciens, au moins un représentant des autorités civiles, un *comandante* et quelques *comisiones* dont le rôle était essentiellement de prêter main-forte aux habitants de Barranca Tigre chargés de maintenir l'ordre pendant la fête. De plus, le groupe de pèlerins de Tlaxca comprenait une troupe de danseurs de *tlaminque* (qui ont emprunté les costumes et les musiciens de Barranca Tigre). Bien sûr, le cœur des délégations était constitué des pèlerins eux-mêmes, qui venaient rendre hommage aux Saints de Barranca Tigre en apportant leurs étendards et l'image de leur Saint patron.

Comme nous l'avons déjà souligné, ces visites font partie d'un échange que l'on nomme le *cambio de brazo* (échange de bras); c'est-à-dire que l'on visite pour, plus tard, être visité à son tour. Par exemple, la délégation de Tlaxcalixtlahuaca retournait la visite que lui avaient faite des confréries de Barranca Tigre dans le cadre des célébrations du Primer Viernes, qui est sa fête principale. Aussi, la délégation d'Iliatenco s'attendait bien, d'ailleurs, que les confréries de Barranca Tigre participent aux célébrations du Cuarto Viernes qui se dérouleraient dans cette communauté la semaine suivante. D'ailleurs le dimanche, dès la fin des festivités

du Tercer Viernes, des confréries de Barranca Tigre se mettaient en marche pour se rendre à Iliatenco.

Pour les célébrations du Tercer Viernes, les pèlerins sont pris en charge par trois majordomies qui sont: Santo Entierro Milagroso, Señor del Perdón de Igualapa et du Padre Jesús de Copala. Le samedi suivant le Tercer Viernes, après avoir participé aux messes et aux processions de la veille, les pèlerins quittent la communauté. Dans la journée du samedi, les pèlerins font le tour des trois majordomies organisatrices de la fête pour y boire de l'*atole* (gruau de maïs sucré), des rafraîchissements et prendre congé de leurs hôtes de manière respectueuse. Les deux dernières visites de la journée sont faites d'abord à la *comisaria* puis ensuite à l'église avant de prendre le chemin de leur communauté. Il est à noter que cet ordre est l'inverse de ce que font les pèlerins lors de leur arrivée dans la communauté.

Les pèlerins de Arroyo San Pedro ont été les derniers à quitter la communauté. Et comme les quatre autres groupes de pèlerins qui les avaient précédés dans la journée, ils eurent droit à une cérémonie de départ dans la *comisaría* de Barranca Tigre. Une vingtaine de pèlerins d'Arroyo San Pedro est donc arrivée à la *comisaria* vers la fin de l'après-midi. Les pèlerins se sont alors divisés en trois sous-groupes. Les hommes ont été s'asseoir avec le *comisario*, ses aides et les majordomes dans le bureau du *comisario*. Les musiciens se sont installés sur des banquettes qui leur avaient été réservées et les femmes se sont assises sur trois autres banquettes.

Les régidores du *comisario* distribuent des boissons gazeuses, de la bière et des cigarettes aux visiteurs. Les musiciens d'Arroyo San Pedro se mettent à jouer et une ambiance joyeuse s'installe. Sur le balcon de la *comisaria*, quelques habitants de Barranca Tigre en profitent pour fraterniser avec les pèlerins d'Arroyo et échanger des nouvelles à propos de connaissances communes: «Vous venez d'Arroyo?» demande un homme à un couple qui est appuyé à la rampe. Ces derniers

répondent par l'affirmative et l'homme de Barranca Tigre, encouragé, leur demande: «Alors peut-être connaissez-vous un certain Isidro... qui est mon compère.» «Mais oui!» répondent l'homme et la femme et une longue conversation amicale s'ensuit où l'on prend des nouvelles, échange des commentaires, etc.

L'un des aides du *comisariado* explique que maintenant Barranca Tigre et Arroyo se trouvent «quittes» (*mano a mano*) car Barranca Tigre a délégué un groupe de pèlerins dans cette communauté et que, cette semaine, Arroyo rend la politesse. Cela nous indique que ce sont les hôtes qui restent «en dette» avec les visiteurs jusqu'à ce qu'ils aient rendu la pareille. Ainsi, dit-il, les deux communautés sont satisfaites. À Pâques, Barranca Tigre enverra des confréries rendre visite à Arroyo qui, éventuellement, devra faire de même. C'est une manière typique de maintenir des relations de bon voisinage entre communautés.

Aujourd'hui, ajoute-t-il, c'est le *comisario* qui reçoit les pèlerins et qui paie les cadeaux. Quand ceux-ci sont arrivés, jeudi, c'est le *comisariado* qui leur a offert des cadeaux comme de la bière, des boissons gazeuses, des cigarettes et de l'eau de vie. C'est pour cette raison, d'ailleurs, que les musiciens de toutes les délégations ont joué toute la nuit devant la comisaria. Ensuite, c'est encore au tour du *comisario* de puiser dans son budget pour recevoir les pèlerins une dernière fois avant qu'ils s'en aillent.

Après une première chanson, les pèlerins enchaînent avec une seconde pendant laquelle le *comisario* de Barranca Tigre est invité à danser avec l'une des pèlerines d'Arroyo. Quand le morceau est terminé, tout le monde rit et le *comisario* se retire un peu gêné dans son bureau, où l'attendent les autres hommes. Ensuite, on offre une seconde caisse de bière aux musiciens. Un regidor du *comisario* ramasse les bouteilles vides et les musiciens se remettent à jouer. Pendant cette pièce, le *comisario* sort de son bureau et danse avec une autre pèlerine. D'autres membres des autorités de Barranca Tigre, c'est-à-dire des régidores et le suppléant, de même

qu'un majordome sortent du bureau et invitent chacun une pèlerine à danser au son de la musique.

Après avoir distribué des rasades aux hommes qui étaient restés assis dans le bureau du *comisario*, l'un des régidores sort du bureau et remet une bouteille d'eau de vie aux musiciens, qui la font circuler. L'assistant retourne dans le bureau où il offre un paquet de cigarettes aux hommes, qui se les distribuent. Un second paquet est mis en circulation parmi les femmes tandis que les musiciens s'en partagent un troisième. Ces derniers, après avoir reçu ce cadeau, entament une nouvelle pièce musicale. La bouteille d'eau de vie est passée aux femmes. Quelques personnes se remettent à danser. Le morceau se termine et l'on distribue une autre ronde d'eau de vie.

Après une pause de quelques minutes, les musiciens attaquent une nouvelle pièce. Le majordome, maintenant complètement ivre, tente d'inviter une pèlerine à danser, mais toutes refusent sauf la dernière, qui ne semble guère avoir le choix. Le morceau se termine et les musiciens font une nouvelle pause. Une seconde bouteille d'eau de vie circule, d'autres cigarettes sont distribuées et les musiciens se prennent de nouvelles bouteilles de bière dans la caisse qui se trouve à leurs pieds. On joue une autre pièce et l'on danse à nouveau. Cette pièce est beaucoup plus forte que la précédente et se termine par un véritable tonnerre de percussions et de cris suraigus. Les femmes attendent maintenant un peu à l'écart sur le balcon. On entend une pluie de remerciements et de salutations sortir du bureau du *comisario*. Les musiciens terminent leur dernière bière. Les poignées de mains et les accolades se multiplient de toutes parts alors que les musiciens entament une dernière pièce endiablée. Lorsque le morceau est terminé, les membres de l'orchestre se lèvent et tout le monde sort de la comisaria pour aller rejoindre les femmes qui attendent maintenant dehors. Certains prennent une dernière boisson gazeuse avant de partir. La même cérémonie s'est déroulée pour chacun des groupes de pèlerins qui se sont présentés à Barranca Tigre pour participer aux fêtes du Tercer Viernes. Cependant, il semble que celle de Arroyo ait été la plus longue et la plus chaleureuse.

### La circulation de l'évêque

Nous avons souligné au début de cette section que, contrairement aux échanges rituels observés chez les Tzotzils et autres groupes autochtones mésoaméricains, les échanges de pèlerinages chez les Tlapanèques n'impliquaient pas le transport des statues des Saints proprement dites. Cependant, un événement que nous avons pu observer en 1999 dans la Montagne du Guerrero est venu renforcer l'intuition première que nous avons eue à propos de la similarité des échanges de pèlerinages en pays tlapanèque et dans d'autres groupes mésoaméricains. Cet événement est la visite qu'a effectuée l'Évêque de Tlapa dans la région de la Costa-Montaña pour souligner le centenaire de la paroisse Santa Cruz del Potrero fondée en 1899 et à laquelle appartient Barranca Tigre. Au cours de cette tournée, l'Évêque a rendu visite à un certain nombre de communautés de la région et, à notre grande surprise, les communautés ont commencé à faire circuler l'Évêque entre elles selon une liturgie tout à fait similaire à celle qui a pu être observée dans le cas de la circulation des Saints.

L'évêque de Tlapa, Monseigneur Alejo Závalos, avait été invité dans la région par le curé de la paroisse Santa Cruz del Potrero. Dans les quelques jours qui précéderent l'événement, l'Évêque a visité des communautés de la paroisse qui ont manifesté le désir de lui organiser une cérémonie de réception. Ainsi, le vendredi (18 avril), l'Évêque a visité Arroyo San Pedro, samedi Tlaxcalixtlahuaca et dimanche Barranca Tigre. Il est à noter que, comme nous l'avons constaté plus haut, ces trois communautés forment déjà un réseau privilégié d'échanges rituels. Ainsi, que ces trois communautés soient visitées l'une après l'autre par l'Évêque ne semble pas être une coïncidence.

En comparaison avec d'autres régions du Mexique, les visites épiscopales sont des événements relativement fréquents dans la Costa-Montaña. Par exemple, en quatre ans, et en comptant la visite dont il est question ici, les habitants de Barranca Tigre ont reçu l'évêque trois fois; c'est-à-dire une fois par année avec un

hiatus en 1998. L'accueil qu'a reçu l'Évêque dans chaque communauté était plus qu'enthousiaste. Cet accueil, par ailleurs, est toujours un peu intéressé car les habitants des communautés se disent (et les autorités de Barranca Tigre l'ont exprimé explicitement dans le discours de bienvenue qu'elles ont fait à l'Évêque) que si ce dernier leur porte attention, cela augmente les chances que cette communauté reçoive de l'aide extérieure. De plus, les autorités ont réuni un petit fonds à partir de contributions volontaires afin de faire un cadeau monétaire à l'évêque. Les autorités espèrent ainsi que l'évêque leur rendra la pareille à la mesure de ses moyens plus considérables. «Vous êtes aujourd'hui à Barranca Tigre, lui a-t-on dit dans le discours de bienvenue du *comisario*, ceci vous donne l'occasion de constater les grands besoins de cette communauté. Peut-être aurez-vous la possibilité de nous aider à satisfaire ces besoins.»

Mais cet aspect matériel de la visite épiscopale s'inscrit à l'intérieur d'une dynamique d'échange qui, elle, est d'abord intercommunautaire. En effet, comme nous l'avons mentionné, l'un des éléments intéressants de cette tournée épiscopale est la manière dont les communautés «font circuler l'évêque» entre elles d'une manière tout à fait conséquente avec l'émergence d'une solidarité régionale plus forte qui caractérise la dynamique récente de la Costa-Montaña. Cette «circulation de l'évêque» a pu être observée, par exemple, lorsque, le matin de sa visite, les autorités de Barranca Tigre se sont rendues à Tlaxcalixtlahuaca pour y assister à une cérémonie où l'évêque leur a littéralement été remis par les habitants de Tlaxca tout comme ces derniers l'avaient reçu des habitants de Arroyo San Pedro la veille. En allant chercher l'évêque, les autorités de Barranca Tigre ont apporté avec elles une lettre officielle dans laquelle elles demandaient pardon aux gens de Tlaxca pour les conflits et les problèmes de délimitations qui ont pu exister entre ces communautés. Dans cette lettre de quelques lignes, les autorités de Barranca Tigre insistaient sur le fait qu'il fallait pardonner les erreurs passées et vivre en paix. Les autorités de Tlaxca ont fait de même et les deux communautés ont affirmé la paix et l'amitié qui règne entre elles devant l'évêque pour que «tout se termine et que l'on vive en paix.» On avait, d'ailleurs, demandé à l'évêque de prier pour «qu'il n'y ait plus de

problèmes de délimitations et que se règlent les conflits». La rencontre se voulait une manifestation de cette paix retrouvée.

«Cependant, observe une informatrice, les véritables conflits ne sont pas entre Tlaxca et Barranca Tigre. Bien sûr, nous avons eu de petits problèmes (*una pasadita*), mais légers et ils se sont réglés rapidement. Les conflits les plus graves de ces communautés ne sont pas entre elles, mais plutôt avec d'autres. Tlaxca a des problèmes avec Pascala et Barranca avec Istacapan et, un peu, avec El Potrero, mais ce dernier est moins grave.» Mais l'évêque ne visite pas Pascala et Istacapan, qui ne font pas partie de la paroisse fêtée. Ainsi, il n'y aura pas d'échange et de cérémonie avec ces communautés. «De toutes façon, elles ne voudraient pas» conclut l'informatrice.

Il est très intéressant de voir comment cette «circulation de l'Évêque» ressemble à un «échange de Saints». De plus, cet échange se fait entre communautés amies car, au cours des échanges de pèlerinages du Tercer Viernes Arroyo San Pedro et Tlaxca ont clairement été identifiées par plusieurs informateurs comme des communautés amies alors que Istacapan et Pascala ont explicitement été identifiées comme «contraires» à Barranca Tigre. Ainsi, la cérémonie de Tlaxcalixtlahuaca semble bien être, plutôt qu'une réconciliation entre amis, une réaffirmation d'une alliance entre communautés qui entretiennent déjà des relations rituelles fortes.

Après avoir reçu l'évêque à Tlaxcalixtlahuaca, les autorités de Barranca Tigre se sont mises en route vers leur communauté, accompagnées par l'évêque de même que par les autorités de Tlaxcalixtlahuaca et un groupe d'étudiants de cette communauté, qui a joué le rôle de chorale. Les gens de Tlaxca ont assisté à la cérémonie de bienvenue puis ont partagé un repas avec l'évêque, le curé de la paroisse et les autorités de Barranca Tigre.



Le lendemain, même si l'évêque avait passé la nuit au Potrero, ce dernier est retourné à Barranca Tigre pour que les autorités de cette communauté l'accompagnent jusqu'au Potrero et le «rendent» officiellement. Ainsi, le jour du centenaire de la paroisse du Potrero, l'évêque, accompagné par les autorités de Tierra, les groupes de danse, les confréries et plusieurs autres personnes de la communauté se sont rendus à El Mango, qui est situé entre Barranca Tigre et El Potrero. Les autorités du Potrero, de même que toutes les communautés de la paroisse et des groupes de danse et confréries venues d'un peu partout, les attendaient à cet endroit pour y accueillir l'évêque. Cette cérémonie de remise de l'évêque fut accompagnée, comme ce fut le cas lorsque l'évêque fut passé de Tlaxcalixtlahuaca à Barranca Tigre, par une cérémonie de «réconciliation» entre les deux communautés qui participaient à l'échange. Quand l'échange fut complété et que l'évêque fut «remis» aux autorités du Potrero, les centaines de personnes présentes se sont mises en marche dans une longue procession jusqu'au Potrero.

Ainsi, ces observations semblent indiquer que l'évêque circule entre les communautés comme le font les images. En fait, ces trois échanges semblent participer, de manière appréciable, de la même logique. Tous trois servent à renforcer des liens intercommunautaires.

## CHAPITRE 9

### Seconde prestation des vivants aux ancêtres: les utopies communautaires, ou faire prospérer les dons reçus des ancêtres

Outre le devoir de rendre grâce aux Saints et aux ancêtres dans un contexte rituel et l'obligation de protéger ce qui a été transmis des dieux aux fondateurs de la communauté, le contre-don moralement contraint que les habitants de Barranca Tigre doivent rendre à leurs ancêtres s'étend également à faire prospérer la communauté qu'ils ont reçue en héritage. Nous avons d'ailleurs vu, en faisant une brève incursion dans l'imaginaire social des habitants d'Istacapan, que cette obligation semble être ressentie au sein de plusieurs communautés tlapanèques. Nous verrons ici en quoi ce devoir de prestation des vivants peut jouer un rôle moteur dans le développement social, économique et politique d'une communauté et se trouve doté de tout le potentiel mobilisateur que nous avons attribué aux constructions imaginaires dans notre discussion théorique. Pour ce faire, nous commencerons d'abord par nous interroger sur la possibilité d'attribuer aux mythes de fondation tlapanèques une certaine orientation vers le futur, voire une dimension utopique propre définissant le domaine du «souhaitable» en matière de développement communautaire chez les Tlapanèques.

#### L'utopie est-elle uniquement l'aventure de l'Occident?

Le concept d'utopie est généralement considéré comme étant un produit ayant émergé des sociétés occidentales<sup>247</sup>. Il représenterait en quelque sorte la confluence du messianisme judéo-chrétien avec le rationalisme platonicien<sup>248</sup>. Du premier, l'utopisme aurait hérité la conception d'un «régne de Dieu» sur Terre, ou à tout le moins d'une libération des misères terrestres, situé dans le futur. Du second, l'utopisme aurait hérité l'idée que cet état idéal peut être atteint grâce à des actions

<sup>247</sup> «The modern utopia – the modern western utopia invented in the Europe of the Renaissance -- is the only utopia.» K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p 3.

<sup>248</sup> J.-B. Fabre, «Introduire l'utopie: rappels historiques» p. 8.

entreprises par les humains, qui ont souvent été identifiées à des actions «rationnelles» dans la mesure où ces dernières répondaient à une certaine rationalité instrumentale. Cette caractérisation bipartite de l'utopie semble, en général, avoir eu pour conséquence d'exclure ce concept des discussions sur les sociétés dites «exotiques» car, dans la vaste majorité des cas, l'anthropologie classique refusait de reconnaître à ces sociétés tant un développement historique qu'une rationalité qui leur soit propre. En fait, le statisme socio-culturel et les superstitions «prélogiques» ont longtemps été considérés comme deux des éléments mêmes qui définissaient les sociétés étudiées par l'ethnologie.

Ainsi, l'utopie est habituellement considérée comme «l'aventure de l'Occident»<sup>249</sup> et se trouve définie par son opposition à la pensée mythique des sociétés traditionnelles qui, elle, serait envisagée comme à la fois «non-scientifique» et «hors de l'histoire»: deux caractéristiques qui l'excluent d'office du concept d'utopie. Pour l'utopie, le temps est linéaire, l'Âge d'Or est situé dans le futur et il peut être atteint par des moyens techniques dont disposent les humains. Pour le mythe, le temps est cyclique, l'Âge d'or est situé dans le passé et il est inatteignable et ce même si par la pratique de rituels il est possible de réduire momentanément l'écart qui nous en sépare. Il semble cependant que cette exclusion doive être examinée plus en détails car elle apparaît, d'une part, trop catégorique et, d'autre part, elle nous refuse des outils qui pourraient être utiles pour penser les visions et représentations du futur dans les sociétés traditionnelles. D'autant plus qu'il semble que le mythe et l'utopie ne soient pas séparés par une cloison imperméable. Les imaginaires sociaux peuvent présenter un caractère composite où le mythe (politique par exemple) peut côtoyer l'utopie (sociale par exemple). Il ne faudrait donc pas s'étonner de retrouver ces deux aspects s'interpénétrant chez les Tlapanèques.

Nous avons soutenu, au chapitre 2, que la rationalité subjective est le type de rationalité qui joue un rôle prépondérant dans les processus de mobilisation

---

<sup>249</sup> J. Servier, *Op.cit.*, p. 15.

collective et que la distinction entre mouvements «rationnels» et «irrationnels» est factice dans la mesure où un mouvement s'explique davantage par les systèmes de préférences qui le motivent que par la «rationalité» généralisée des acteurs et de leurs actions. Ainsi, des deux critères servant à définir l'utopie, il semble que celui de la «rationalité» objective des actions entreprises soit le moins apte à nous permettre de distinguer entre les sociétés qui élaborent des utopies de celles qui n'en élaborent pas.

Cependant, si le concept de rationalité peut difficilement nous permettre de distinguer ce qui constitue une utopie de ce qui n'en constitue pas une, il présente néanmoins un certain degré de pertinence analytique. À partir du moment où l'Âge d'Or est jugé à la portée des humains, se pose nécessairement la question des moyens qui seront utilisés pour l'atteindre. Bien sûr, ces moyens doivent à tout le moins présenter une rationalité subjective, c'est-à-dire être conséquents avec les modes d'actions sur le réel que le groupe peut percevoir comme efficaces. Que ces moyens soient, ou non, efficaces au sens objectif ou scientifique du terme, comme nous l'avons vu, est de peu de conséquence dans la mesure où nous nous préoccupons surtout des processus de mobilisation et non directement des résultats obtenus par ces mobilisations.

Si le critère de la rationalité des actions n'exclut pas nécessairement les sociétés non-occidentales de la mouvance utopique, nous ne pouvons cependant pas dire qu'il contribue positivement à les y inscrire. En fait, pour parler d'utopisme, il faut qu'intervienne le second critère que nous avons identifié comme étant généralement employé pour définir l'utopie, c'est-à-dire la présence de projets orientés vers l'avenir et d'une conscience du futur. En ce domaine, les sociétés exotiques ont très rarement eu voix au chapitre car non seulement l'approche statique que prenaient les anthropologues fonctionnalistes leur refusait-elle un futur, mais elle leur refusait également un passé, faisant de ces groupes des «sociétés sans histoire».

Ce n'est qu'au cours des quarante dernières années, après que les marxistes eurent prouvé que les sociétés «ethnographiques» se trouvaient bel et bien inscrites dans l'Histoire, que les anthropologues ont fait les avancées théoriques et méthodologiques qui leur ont permis de réhabiliter la tradition orale de ces groupes en tant que source de savoir historique valide<sup>250</sup>. Ainsi, de la conception voulant que les sociétés sans écriture soient dépourvues de conscience historique (les «sociétés sans histoire» de l'anthropologie naissante) à la reconnaissance actuelle du fait que la valeur épistémologique des traditions orales soit comparable à celle des outils utilisés par les historiens occidentaux, nous pouvons dire que le vingtième siècle aura vu, chez les chercheurs, une acceptation croissante du fait que les sociétés sans écriture possèdent, d'une part, un riche passé et, d'autre part, leurs propres moyens valides de se représenter ce passé.

Cependant, malgré des efforts considérables pour réhabiliter les récits oraux en tant que forme de savoir nous permettant de connaître le passé, il est surprenant de constater le peu d'attention qui a été accordé à la perception que peuvent avoir les sociétés non-occidentales de l'autre moitié du continuum temporel: nommément, le futur. Dans une certaine mesure, cette lacune semble pouvoir être expliquée (mais surtout pas excusée) par le stéréotype fortement ancré dans l'anthropologie classique voulant que les sociétés sans écriture non-occidentales voient le temps comme circulaire ou, à tout le moins, soient des sociétés orientées vers le passé qui aspirent uniquement à se reproduire à l'identique. Pour un chercheur qui accepte ces caractérisations, toute manifestation d'une pensée orientée vers le futur observée dans une société «simple» ne peut qu'être le résultat de contacts avec l'Occident.

Nous pourrions également nous demander si certains auteurs, confrontés au caractère «irrationnel» des visions du futur formulées dans leur propre société, ne se sont pas sentis inconfortables face au fait que ces visions et espoirs ne sont souvent guère plus réalistes que les «superstitions» des primitifs, même lorsqu'ils se cachent derrière la Raison ou un discours techno-scientifique. Ce serait donc sur le terrain

---

<sup>250</sup> J. Vansina, *Oral Tradition: A Study of Historical Methodology*.

du futur que l'absence de distinction entre rationalité objective et rationalité subjective serait la plus dure à occulter. Quoiqu'il en soit, on peut observer empiriquement une forte tendance, chez plusieurs auteurs, à considérer toutes les manifestations d'une pensée orientée vers le futur dans des sociétés «exotiques» comme le produit de la diffusion de la vision du monde occidentale.

En Amérique Latine, par exemple, il a souvent été accepté comme allant de soi que *toutes* les manifestations d'utopisme autochtone ne pouvaient être *que* le résultat de contacts avec l'eschatologie judéo-chrétienne orientée vers le futur. Une manifestation récente de l'application non-critique de cette certitude peut être retrouvée dans la littérature portant sur le mouvement zapatiste au Chiapas. Selon certains auteurs<sup>251</sup>, l'utopisme autochtone dans la Selva Lacandona est entièrement attribuable à la traduction du livre de l'Exode en Tzeltal au début des années soixante par des missionnaires pratiquant la théologie de la libération. Parlant des Tzeltals quittant les *haciendas* où ils étaient pratiquement retenus en esclavage, J. Charlene Floyd écrit que: «For many *campesinos* the move was a sort of Exodus. They compared themselves to the Israelites fleeing the oppression of the Egyptians.»<sup>252</sup>

Il est clair que l'évangélisation, associée à la quasi-totalité des entreprises coloniales de l'Occident, a entraîné d'importants changements dans la vision du monde des autochtones du Mexique et de l'Amérique latine en général et il serait difficile de nier qu'aujourd'hui plusieurs des éléments de la vision du monde judéo-chrétienne se trouvent, par synchrétisme à tout le moins, intégrés à la vision du monde de plusieurs groupes autochtones. Toutefois, même si l'eschatologie judéo-chrétienne a certainement joué un rôle dans un grand nombre de mobilisations socio-politiques au Nouveau Monde, il semble qu'elle ne suffise pas pour rendre compte de toute la mouvance utopique qui peut, ou qui a pu, y être observée. Dans les années soixante-dix, par exemple, Hélène Clastres fit une étude du prophétisme

<sup>251</sup> C. Tello Díaz, *La rebelion de Las Cañadas*; G. Rovira, *Zapata Vive*; J. Charlene Floyd «A Theology of Insurrection? Religion and Politics in Mexico».

<sup>252</sup> J. Charlene Floyd, *Op. cit.*, p. 157.

Tupi-Guarani et, en particulier, d'un type d'utopisme manifesté depuis au moins le seizième siècle par ce groupe, qui prend la forme de la recherche de la «Terre sans Mal» et qui, selon toute vraisemblance, serait antérieur à l'arrivée des Européens<sup>253</sup>.

Cette observation nous ramène à la question qui a ouvert ce chapitre car s'il existe dans les sociétés non-occidentales des ensembles de croyances orientées vers le futur (et qui, par conséquent, échappent à la définition classique du mythe comme une croyance orientée vers le passé ou le présent<sup>254</sup>) et que rien ne nous permet de conclure que ces croyances sont inspirées de la vision du monde judéo-chrétienne, ne serait-il pas logique que nous commencions à nous pencher sur les paramètres qu'utilisent ces groupes pour élaborer des discours traitant des futurs «possibles» ou «souhaitables»?

Ainsi, si le terme de «sociétés sans histoire» est disparu du langage anthropologique et que celui de «sociétés froides» proposé par Lévi-Strauss se trouve aujourd'hui complètement oublié, il nous reste encore à examiner d'un œil critique le concept de «sociétés traditionnelles» qui peut implicitement servir à désigner des sociétés dont l'avenir se veut un calque du passé ou chez qui toute transformation importante de l'ordre socio-culturel est présentée comme résultant d'une intervention extérieure souvent d'origine surnaturelle.

C'est en partie cette conception des sociétés non-occidentales, à laquelle les Tlapanèques n'ont pas échappé, qui occulte à certains chercheurs le fait que ces groupes peuvent penser le futur en des termes autres qu'une lente répétition ou disparition de leur mode de vie. On refuse le concept d'utopie aux «sociétés traditionnelles» car ce concept, comme l'exprime Servier, implique nécessairement une volonté de changement social. Or, selon cet auteur, «la société traditionnelle cherche à se rapprocher de la perfection des origines et à prolonger le moment primordial de sa fondation. Elle est ancrée désespérément dans le présent, tournée

<sup>253</sup> H. Clastres, *La terre sans mal*, p. 65-66.

<sup>254</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 332--349 (ch.XI).

vers le passé en souvenir du temps où l'homme vivait à même l'Invisible, intégré à l'univers. De toutes ses forces, elle veut éviter les changements qui, en l'écartant de la perfection mythique, risquent d'accentuer davantage un déséquilibre né de la rupture du Grand Interdit, que nous appelons péché originel.»<sup>255</sup> Ainsi, selon cette conception, les mythes de fondation dépeindraient un Âge d'Or désormais inaccessible dont l'on tente, tant bien que mal, de s'éloigner le moins possible par la pratique de rites<sup>256</sup> et non une source d'inspiration pour articuler des préférences relatives au futur.

À la lumière des mythes de création et de fondation tlapanèques, dont les origines pré-hispaniques semblent relativement bien attestées<sup>257</sup>, il semble que cette caractérisation du mythe, et plus particulièrement des mythes d'origine, soit quelque peu simplificatrice et ne fasse que contribuer à perpétuer l'idée reçue (en Occident) voulant qu'il existe une profonde division entre le mythe et l'utopie. À un premier niveau d'analyse, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, nous pouvons dire que, en effet, l'invocation du mythe de fondation de la communauté de Barranca Tigre, et surtout de l'obligation qu'ont à l'égard de leurs ancêtres les Tlapanèques vivants aujourd'hui, joue un rôle important dans le processus de mobilisation qui précède la réalisation des rituels publics. Cependant, il serait faux de croire que cette mobilisation se trouve toute entière tournée vers le passé et ne cherche qu'à perpétuer l'engagement pris par les héros culturels envers les dieux.

Il serait par ailleurs également faux d'affirmer que pour les Tlapanèques, il existerait un Âge d'Or passé interrompu par une faute qu'ils chercheraient à retrouver momentanément à travers la pratique de rituels. Au contraire, comme nous l'avons vu au chapitre 4, s'il présente une glorification des ancêtres fondateurs en tant qu'individus exceptionnels, le mythe de fondation tlapanèque, de même que la vision de l'Histoire qui en découle, revêtent davantage un caractère constructif

<sup>255</sup> J. Servier, *Histoire de l'utopie*, p. 16.

<sup>256</sup> L. Racine «Du mythe à l'utopie» p. 15.

<sup>257</sup> C. Vega Sosa «Un mito tlapaneca sobre la fundacion de un pueblo, publicado por Schultze Jena y su relacion con el *Lienzo de Tlapa-Azoym*».



que dégénératif. «Au début, disent les Tlapanèques, nos ancêtres sont sortis d'une grotte» et ces ancêtres mythiques, à en juger par le développement subséquent du mythe, ne possédaient rien sauf leurs corps et leur langue qui ne semble pas leur avoir été transmise par les dieux<sup>258</sup>. Ce n'est qu'à travers un don primordial fait par les dieux que les Tlapanèques ont reçu la religion, les institutions et les coutumes qui allaient former le cœur de leur existence sociale et culturelle. De plus, ce n'est qu'après une considérable période liminaire d'errance et de tentatives infructueuses que les Tlapanèques sont parvenus, avec l'aide des dieux encore une fois, à trouver un endroit où s'établir. Si les premiers Tlapanèques sortis de la grotte —les héros fondateurs— sont décrits comme étant des *Xabo Niki*, des personnes cultivées, intelligentes et morales et sont souvent présentés comme un idéal à atteindre au plan individuel, les mythes de fondation tlapanèques ne décrivent cependant pas un Âge d'Or *social* passé. Ils présentent plutôt le don des dieux comme l'amorce d'un projet où les fondateurs deviennent dépositaires d'une tradition et sont assistés par les dieux dans l'établissement d'une société désormais liée par des croyances, des institutions et, plus tard, un territoire. Si tous ces éléments sont d'abord octroyés sous forme de dons par les dieux, les vivants se trouvent néanmoins contraints —à la fois moralement et par crainte de perdre la faveur des dieux— à apporter leur contribution, avec le consentement et l'aide des êtres surnaturels, pour faire avancer le projet civilisateur entrepris.

C'est à dessein que nous employons ici l'expression «faire avancer le projet civilisateur» au lieu d'affirmer qu'il incombe aux Tlapanèques de le «mener à terme», car il nous semble clair que si la vision du futur qu'entretiennent les Tlapanèques comporte certaines caractéristiques bien définies, que nous décrirons bientôt, elle contient néanmoins un bon nombre de zones d'ombre et d'aspects non-définis. Ce trait, comme nous l'avons vu au chapitre 2, est caractéristique des utopies qui doivent composer avec la contingence historique et s'adapter à des événements et contextes en constante transformation. Les phalanstères fouriéristes, tels qu'élaborés sur papier (avant le choc destructeur avec la réalité) de même que

---

<sup>258</sup> Caroline Aubry, communication personnelle basée sur des notes de terrain.

la plupart des utopies littéraires, isolées sur des îles, peuvent se permettre de se prononcer de manière catégorique sur tous les aspects de la vie. Mais chaque fois que ces utopies élaborées avec un haut niveau de détail furent confrontées à la contingence et aux caractères complexe et mouvant du monde, leur simplisme et leur manque de flexibilité en faisait des entités socio-politiques et économiques très instables dotées d'une espérance de vie d'à peine quelques années. Les zones «floues» dans les projets tlapanèques, élaborés non pas sur papier, dans l'abstrait, mais au gré de multiples courants imaginaires parfois contradictoires, sont des espaces propices à la renégociation des aspirations et à la transformation socio-culturelle qui sont la marque d'une société et d'une culture qui se sont développées à travers la pratique et qui se sont perpétuées sur des siècles (ce qui, bien sûr, ne *garantit* pas leur succès).

Outre les zones indéterminées que contiennent les systèmes de préférences relatifs au futur chez les Tlapanèques, zones qui permettent l'exercice d'une certaine créativité, il existe également certaines contradictions possibles entre des éléments centraux de l'ensemble des propositions culturelles fondamentales qui permettent une certaine flexibilité. L'une de ces contradictions, que nous aborderons plus en détail dans les chapitres suivants, est celle qui peut exister entre l'obligation que ressentent les Tlapanèques de protéger les dons que leurs ont fait les dieux et l'obligation de faire prospérer ces dons. Ces deux propositions peuvent engendrer des systèmes de préférences qui, pris isolément, sont tout à fait valides pour un Tlapanèque, mais qui sont potentiellement contradictoires entre eux; engendrant ainsi des débats au sein des communautés où le «projet» présenté de la manière la plus convainquante, ou appuyé par les personnes jouissant d'un plus grand prestige, risque de l'emporter. Cependant, si le contexte régional ou national change et que les actions qu'appelle le système de préférences adopté se révèlent inadéquates pour faire face aux nouvelles conditions, alors il est fort probable que le système alternatif, ou même un troisième cours d'action, vienne le remplacer; ce qui permet ainsi une certaine flexibilité dans les systèmes de préférences relatifs au futur.

Cependant, toutes les propositions qui composent la vision du monde d'un groupe ne sont pas interchangeables et certaines propositions fondamentales doivent nécessairement être prises en considération lors de l'élaboration de systèmes de préférences, sous peine d'attaquer irrémédiablement l'unité symbolique du groupe. C'est dans le cadre de leurs principaux rituels que les Tlapanèques réaffirment le contenu de ces propositions fondamentales et évaluent leurs propres actions à la lumière des engagements qui les lient, non pas uniquement à leurs dieux, mais bien aussi à leurs propres fondateurs et héros culturels. Nous avons déjà vu, aux chapitres précédents, certaines de ces propositions fondamentales de la vision du monde des Tlapanèques et, notamment, l'obligation de protéger les dons que les dieux et les ancêtres leur ont transmis, de même que l'obligation d'être reconnaissant envers ces êtres. Nous avons également vu dans quelle mesure ces éléments de la vision du monde tlapanèque sous-tendent un grand nombre d'institutions et d'actions collectives de chaque communauté. Maintenant, nous verrons comment une autre obligation, qui est celle de faire prospérer les dons reçus, contient une utopie implicite et oriente les actions collectives des Tlapanèques en tendant le groupe vers le futur<sup>259</sup>.

Dans le discours prononcé lors des fêtes du Tercer Viernes, nous avons vu (voir chapitre 6), que le *cantor* raconte la fondation de Barranca Tigre et les humbles débuts de cette communauté et rappelle comment les ancêtres ont commencé par construire une chapelle, une *comisaría*, puis une école primaire. Ce récit d'une histoire que tous les habitants de Barranca Tigre connaissent n'a pas pour seule fonction de maintenir en circulation le récit de fondation de la communauté et de maintenir vivante la tradition orale, mais s'articule également avec le présent dans la mesure où la narration du *cantor* débouche sur des souhaits faits au *comisario* directement. Comme nous l'avons vu, le *cantor* prie pour que le *comisario* se voie octroyée, par les dieux et les ancêtres dans une autre prestation d'aide, la force et les qualités nécessaires pour faire progresser la communauté pendant toute la durée de son mandat

---

<sup>259</sup> E. Bloch, *Le principe Espérance*, Tome 1, pp. 98-99.

«Qu'avons-nous fait de l'héritage que nous ont laissé nos ancêtres?» se demandent les Tlapanèques lors des grandes fêtes. Au cours des célébrations, un «prieur» (*rezandero*), qui est en général un homme d'un certain âge réputé pour sa sagesse et ayant occupé les plus hautes charges civiles et religieuses de la communauté, est chargé de faire le bilan des activités des autorités en place. Par exemple: «Cette année, nous avons construit une école et avons amélioré la route; les ancêtres en sont contents. Par contre, notre communauté a encore de grands besoins et nous devons continuer de veiller sur elle.»

Veiller sur la communauté, en tant que territoire et en tant que collectivité, est l'engagement que prennent plusieurs fois par année tous les Tlapanèques car si la communauté est prospère, les Âmes (*animas*) qui l'habitent<sup>260</sup> seront satisfaites et les vivants auront rempli —toujours partiellement il est vrai— leur obligation de réciprocité.

Ces ensembles de mythes et de croyances, tels que manifestés dans les discours prononcés lors des fêtes religieuses, ont une incidence très marquée sur les actions collectives des Tlapanèques. Le pacte qui lie les Tlapanèques actuels à leurs ancêtres, qui consiste à faire croître et prospérer la communauté que ces derniers ont fondée et remise entre les mains de leurs descendants, est porteur de ce qui ressemble étrangement à une utopie du progrès. Dans cette utopie, chaque nouvel acquis, qu'il s'agisse d'une école, d'un centre de santé ou d'une route, est vu non pas comme une menace au mode de vie traditionnel car, comme nous l'avons vu, les Tlapanèques n'entretiennent pas une conception idéalisée d'un Âge d'Or passé qui les rendraient nostalgiques, mais plutôt comme une source de contentement pour les ancêtres qui voient la communauté qu'ils ont fondée croître et «prospérer» dans l'avancement constant d'un projet civilisateur.

---

<sup>260</sup> Comme nous l'avons dit plus haut, ces «âmes» se divisent en trois groupe: les ancêtres que l'on peut nommer, ceux qu'on a oubliés et les fondateurs.

Ce projet civilisateur, implicite dans le mythe de fondation de Barranca Tigre et, semble-t-il, dans celui de l'ensemble des Tlapanèques sur lequel il est calqué, fait cependant intervenir des critères de prospérité qui ne correspondent pas nécessairement à ceux de l'Occident moderne. Pour en saisir les contours il est nécessaire de considérer chacun des trois dons inauguraux faits par les dieux aux ancêtres que sont les dons d'existence, d'identité et de terroir. Nous avons déjà examiné les manières dont les Tlapanèques rendent grâce aux dieux et aux ancêtres pour ces dons. Maintenant, il nous reste à examiner comment les Tlapanèques s'y prennent pour les faire prospérer.

Le premier don pour lequel les Tlapanèques sentent le besoin de rendre la réciprocité est certainement celui d'existence car si les ancêtres n'avaient pas eu d'enfants, ou avaient mal nourri leurs familles, personne ne vivrait aujourd'hui à Barranca Tigre. C'est pour cette raison que les habitants actuels de cette communauté se sentent redevables envers leurs ancêtres pour le simple fait d'être en vie et qu'ils sentent le besoin de rendre la pareille face à ce don en honorant leurs ancêtres familiaux et en ayant eux-mêmes des familles nombreuses qui, selon eux, assurent la survie du groupe. En ce sens, la communauté tlapanèque idéale compte une importante population composée de la descendance des fondateurs masculins de la communauté (maintenant appelés *animas fundadoras* parce qu'ils sont décédés). Par exemple, la tradition orale veut que Barranca Tigre ait été fondée à la fin du dix-neuvième siècle par sept hommes et leurs épouses. La communauté elle-même porte le nom de la plus prestigieuse de ces familles (Barranca Tigre de Los Bravos) et le nom de tous les fondateurs masculins est précieusement conservé sur des documents dactylographiés que certains habitants de la communauté gardent à leur domicile. Dans la mesure du possible, tous les habitants de Barranca Tigre tentent de se relier généalogiquement aux fondateurs, ceux qui ne peuvent pas disent simplement qu'ils «viennent d'une autre communauté» et ce, même s'ils n'ont jamais vécu dans cette dernière.

Mais, comme nous l'avons vu, les dons fondateurs transmis par les ancêtres ne se limitent pas au don d'existence physique mais s'étend également aux dons qui ont permis aux Tlapanèques d'exister en tant que groupe. C'est ce qu'ils appellent *el costumbre*, c'est-à-dire l'ensemble des coutumes, des rituels, des croyances et des institutions qui sont constitutifs de l'identité et du sentiment de communauté des Tlapanèques. Dans cette catégorie, on pourrait également inclure le troisième don fondateur, qui est celui du terroir, c'est-à-dire le lieu physique ou le groupe socio-culturel pourra vivre et grandir.

Tous ces dons appellent cependant des contres-dons. Les vivants, pour être dignes de les recevoir et de les garder, doivent nécessairement répondre face aux prestations des dieux et des ancêtres. Tout d'abord, comme nous l'avons vu en détail lors de notre description du système de charges civiles et religieuses, les Tlapanèques doivent montrer leur reconnaissance en honorant leurs généreux donateurs surnaturels à travers divers rituels publics ou privés. Mais dans la vision du monde tlapanèque, montrer sa gratitude, quoique essentiel, n'est pas suffisant pour être digne d'un cadeau reçu. Le ou les bénéficiaires du don doivent être prêts à protéger le don reçu, ce qui peut s'avérer passablement exigeant dans la mesure où, par exemple, la défense du terroir d'une communauté peut impliquer que ses habitants risquent leur vie, comme nous l'avons vu dans notre chapitre sur les conflits intercommunautaires.

Jusqu'ici, nous pourrions dire que cette description du mythe de fondation tlapanèque est conforme à la vision «classique» de la mythologie comme ensemble de croyances orientées vers le passé. Les mythes de fondation tlapanèques expliquent comment et pourquoi les Tlapanèques en tant que groupe, et plus particulièrement en tant que communautés données, ont acquis une existence physique, ont développé un ensemble caractéristique de coutumes, d'institutions et de pratiques et ont trouvé des terres où s'établir. Chacune des réponses à ces questions constitue l'une des propositions fondamentales qui composent la vision du monde des Tlapanèques. Cependant, le fait que les Tlapanèques éprouvent la

nécessité de *rendre la pareille* face à ces dons fondateurs en les faisant croître et prospérer est indicatif, en soi, d'un mode de pensée qui se trouve sous certains rapports orienté vers le futur. Or, comme nous l'avons affirmé plus haut, il ne semble pas que cette logique soit uniquement le produit d'emprunts fait à la vision du monde occidentale. Au contraire, comme le souligne Vega Sosa, des documents pictographiques comme le *Lienzo Tlapa-Azoyu* —qui date de la seconde moitié du seizième siècle, mais qui fait référence à des migrations plus anciennes qui se sont déroulées dans la région tlapanèque— démontrent une importante ressemblance avec le mythe de fondation Tlapanèque de Malinaltepec et semblent indiquer que cette idée de dons reçus des ancêtres, et l'obligation de rendre la pareille qui les accompagne sont clairement d'origine préhispanique<sup>261</sup>.

Nous avons déjà vu comment la volonté de faire prospérer le don d'existence transmis par les ancêtres pouvait donner naissance à une vision idéalisée d'une communauté nombreuse caractérisée par des familles nombreuses, d'une part, et, d'autre part, la capacité de retenir ses habitants en leur offrant des services. Les obligations liées aux deux autres dons primordiaux que sont l'identité et le territoire semblent tout autant, sinon davantage, liées à l'action collective.

Dans notre discussion sur les nouvelles organisations régionales, nous traiterons en détail de la manière dont les Tlapanèques tentent de développer et de valoriser leur identité autochtone, notamment dans le domaine judiciaire. Pour l'instant, nous nous contenterons donc seulement d'y faire allusion pour nous concentrer sur les obligations liées au troisième don primordial reçu par les Tlapanèques, qui consiste à faire prospérer le terroir reçu des dieux et transmis par les ancêtres, et qui semble également être intimement lié à l'action collective. Ce contre-don peut être effectué de diverses manières. D'abord, si les habitants d'une communauté ont le sentiment qu'une partie des terres qu'ils ont reçues des ancêtres est occupée par des membres d'une autre communauté, leurs obligations face à ces ancêtres les contraignent à reprendre ces terres, en utilisant la force si nécessaire,

---

<sup>261</sup> C. Vega Sosa, *Op.cit.*, p. 222-223.

créant ou perpétuant ainsi des conflits intercommunautaires parfois centenaires. Une autre manière de faire prospérer le terroir reçu engendre cependant une constante volonté d'améliorer les infrastructures de la communauté.

À cet égard, D. Dehouve a déjà noté le niveau d'implication parfois surprenant des Tlapanèques dans les travaux d'équipement —c'est-à-dire la construction d'infrastructures— mis sur pied par le gouvernement mexicain à partir des années soixante-dix<sup>262</sup>. Même si la construction de routes et d'édifices publics avec l'aide du gouvernement mexicain ne relève pas, au sens strict, des formes traditionnelles de coopération chez les Tlapanèques, nos données et celles de Dehouve s'accordent pour voir de profondes racines socio-culturelles à cette volonté de participation car, comme le souligne Dehouve, plusieurs de ces travaux d'équipement ne semblent pas avoir été réalisés par nécessité matérielle et, par conséquent, contiennent probablement beaucoup plus, au plan symbolique, que le discours de «développement» utilisé par le gouvernement pour justifier ces travaux d'équipement en zones rurales. Comme l'écrit l'auteur à propos d'une communauté tlapanèque située à seulement quelques kilomètres de Barranca Tigre:

«À Colombia de Guadalupe par exemple, le centre villageois, parfaitement vide la plus grande partie de l'année, s'est doté d'un magnifique réseau d'eau courante et d'une fontaine qui trône entre l'église et la mairie et qui ne sert que les jours de fête. Les familles continuent à utiliser quotidiennement les sources et les puits. Manifestement, ce n'est pas le besoin en électricité ou en eau courante qui conduit les villages à réaliser ces travaux. Ce ne peut être non plus une simple coercition exercée par le gouvernement. Comment alors expliquer la mobilisation et la participation bénévole?»<sup>263</sup>

Pour l'auteur, la réponse à cette question se trouve dans une convergence d'intérêts entre le gouvernement mexicain qui trouve avantage à utiliser, pour ses projets de développement rural, le système de *faenas* autochtone déjà en vigueur et accepté dans les communautés comme une forme de travail collectif et, d'autre part, les communautés elles-mêmes qui tentent de prévenir la scission de leur territoire et

<sup>262</sup> D. Dehouve, «Le travail gratuit au Mexique» p. 119.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 120.



de retenir leurs habitants en leur offrant les avantages (et les symboles) d'une communauté «développée». En comparaison, une agglomération nouvellement fondée ne satisferait pas aux critères d'une communauté «acceptable». Par ailleurs, l'introduction de cultigènes commerciaux aurait fait croître les attentes des paysans tlapanèques face à leur communauté:

«Chez les Tlapanèques, le développement de la culture du café et de la canne à sucre, c'est-à-dire de cultures commercialisables, a suscité chez certains des intérêts spécifiques: accaparer des terres de bon rendement, avoir accès au réseau routier, appartenir à un centre administratif dynamique et commerçant comme peut l'être une communauté située en bordure de route ou un chef lieu de municipale.»<sup>264</sup>

Ainsi, pour éviter des scissions, qui sont la constante de l'histoire de la région depuis des siècles, les communautés tlapanèques devraient, dans cette optique, répondre le plus adéquatement possible aux besoins des paysans qui les habitent voire les anticiper. Ce qui aurait, selon Dehouve, pour conséquence de pousser les communautés tlapanèques dans une «course sans fin vers le "progrès"»<sup>265</sup> où les communautés laissées derrière s'affaibliraient tant en pouvoir qu'en population, ce qui mène l'auteur à conclure que «les luttes régionales sont le véritable moteur de la réalisation des travaux d'équipement»<sup>266</sup>.

Or, cette analyse nous semble intéressante dans la mesure où elle examine des aspects de la mobilisation tlapanèque visant à l'amélioration des infrastructures communautaires qui sont complémentaires à ceux que nous abordons ici. Si Dehouve parle de l'intérêt «réel» et individuel des habitants des communautés et de la manière dont les autorités tentent d'y répondre directement (terres, routes) ou, à tout le moins cherchent à donner l'impression qu'elles y répondent (la fontaine au milieu du village comme symbole de prospérité) afin de retenir leur population, nous traitons ici de la face plus normative de cet exercice en examinant pourquoi les Tlapanèques se sentent moralement contraints de participer à la vie communautaire.

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 129.

Des données que nous avons exposées jusqu'à maintenant, au moins une chose devrait être claire: les membres des communautés tlapanèques ne sont pas uniquement des «habitants» de ces entités administratives. Ils s'y trouvent certes liés par des intérêts matériels (Dehouve), mais également engagés existentiellement à de multiples niveaux par une relation de réciprocité symbolique profonde qu'ils entretiennent avec les ancêtres. Ces liens sociaux et imaginaires (éléments de l'imaginaire social) unissent les membres d'une communauté aux êtres surnaturels; sans ces liens, il ne nous reste plus que des acteurs isolés et égoïstes absorbés par leurs propres intérêts. Mais d'un autre côté, Dehouve a réussi à montrer de manière convainquante que, effectivement, les habitants des communautés tlapanèques peuvent également être mûs en partie par leur intérêt individuel et ce, même si leur «code moral» réproouve cette attitude.

En mettant l'accent sur le lien de réciprocité qui forme la colonne vertébrale symbolique de la vie communautaire, nous en venons plutôt à considérer (en paraphrasant sans gêne) non pas ce qu'une communauté peut faire pour ses membres, mais plutôt ce que ses membres peuvent faire pour elle. Cette perspective face à la réalité tlapanèque nous permet alors de mettre en lumière l'articulation qui existe entre divers types de mobilisations que l'on observe au sein d'une communauté tlapanèque. Par exemple, en se concentrant surtout sur les besoins matériels des paysans, Dehouve se voit contrainte à mettre l'accent sur le rôle que jouent les organisations religieuses dans le développement communautaire en tant que source de capital ou que «banquiers» de la communauté<sup>267</sup>. De plus, poursuit l'auteur, la quantité de travail gratuit que peuvent fournir les habitants n'étant pas illimitée, le développement matériel de la communauté implique une diminution du nombre de charges religieuses et une augmentation du nombre de charges civiles.

Or, comme nous l'avons noté au chapitre 6, à Barranca Tigre le nombre d'organisations religieuses a plutôt eu tendance à croître au cours des dernières

---

<sup>267</sup> Comme l'écrit l'auteur: «Riches de plusieurs centaines de milliers de pesos [les majordomies] peuvent décider de consacrer ces sommes à des travaux d'embellissement du centre villageois.» Dehouve, *Op.cit.* p. 127.

années et un bon nombre de ces dernières ne disposent pas de fonds à réinvestir dans les infrastructures communautaires. Cette augmentation du nombre de majordomies et de confréries s'explique par le fait que les travaux d'infrastructure, s'ils occupent une place incontestable dans la conception qu'ont les habitants de Barranca Tigre du développement futur de leur communauté, ne constituent néanmoins qu'un aspect du contre-don qu'exige la relation de réciprocité symbolique qui existe entre les vivants et les êtres surnaturels. Si certaines organisations religieuses dotées de fonds contribuent au développement matériel de la communauté en s'occupant de travaux relatifs à l'église et à d'autres infrastructures religieuses de la communauté (*curato*, cimetière, autels dans la montagne), leur rôle sur le plan spirituel et moral est beaucoup plus important. Ce sont des spécialistes religieux comme les *cantores* ou les *rezanderos* qui sont chargés d'intercéder auprès des Saints et des ancêtres afin qu'ils favorisent les autorités civiles dans toutes leurs entreprises et spécialement dans tous les travaux collectifs entrepris. Cependant, le rôle des autorités religieuses ne se limite pas à demander de l'aide surnaturelle pour les autorités civiles, mais consiste aussi à évaluer dans quelle mesure les réalisations de la communauté sont satisfaisantes, ou non, aux yeux des ancêtres et des dieux.

À cet égard nous avons déjà fait référence au discours prononcé par le *cantor* au cours des célébrations du Tercer Viernes où il dresse le bilan des réalisations des autorités civiles au cours de l'année qui vient de s'écouler et détermine si les ancêtres sont satisfaits ou non. Lorsque des membres de la communauté ne remplissent pas leurs responsabilités, ces échecs sont pris avec un grand sérieux car ils constituent une insulte faite aux ancêtres à travers la rupture partielle de la relation de réciprocité et les coupables peuvent facilement être démis de leurs fonctions (pour les majordomes par exemple), jetés en prison, voire même battus (comme dans le cas des danseurs que nous avons cité), afin que les ancêtres sachent que la communauté ne prend pas ces manquements à la légère. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, ces châtiments terrestres, dans la vision du monde tlapanéque, peuvent être accompagnés (ou remplacés) par des châtiments «célestes»

qui prennent la forme de catastrophes naturelles ou d'épidémies visant à punir les vivants de leur manque d'intérêt et d'ambitions pour la communauté que les dieux et les ancêtres ont remise entre leurs mains.

Ainsi, tout autant que de retenir leurs habitants, il semble que le constant souci d'améliorer les infrastructures, les sentiers et les lieux de culte, souci manifesté par les membres de la communauté, soit motivé par la volonté d'honorer les ancêtres et de se montrer digne d'appartenir à l'ensemble communautaire composé d'un territoire et de ses habitants naturels et surnaturels. Avant d'accepter une charge civile ou religieuse, un individu se retire habituellement dans la montagne pour demander l'aide des ancêtres dans la réalisation des tâches qui lui seront imparties. Par exemple, un individu considéré pour devenir *comisario* ira demander la permission d'accepter cette charge, de même que de l'aide dans l'exercice de ses fonctions, aux *comisarios* décédés de même qu'à l'esprit des fondateurs de la communauté. Ce faisant, il s'inscrit symboliquement dans une tradition qui remonte à l'époque mythique où se déroulent les récits de fondation. Cependant, s'inscrivant dans cette tradition, il est également conscient des attentes qu'entretiennent les membres de la communauté à l'égard des individus occupant cette charge et ne doit céder en rien face à ses prédécesseurs.

À cet égard, la performance insurpassable est celle des fondateurs eux-mêmes, qui ont trouvé les terres communautaires, érigé une église, construit une *comisaria* et accompli d'innombrables autres services et sacrifices pour la communauté. Jamais un *comisario*, ou n'importe quelle autre personne occupant une charge civile ou religieuse, ne pourra faire autant pour la communauté que ne l'ont fait les ancêtres fondateurs ou que ne le font les dieux. Cependant, toutes les personnes occupant des charges se trouvent néanmoins moralement contraintes (réciprocité oblige) de tenter d'accomplir le plus de réalisations possibles qui soient bénéfiques à la communauté.

Ainsi, peut-être la compétition intercommunautaire et le désir d'éviter des scissions interviennent-ils dans la spirale toujours croissante des «travaux» à réaliser, mais il ne faudrait certainement pas négliger de prendre en compte cette «volonté» endogène qui se retrouve dans l'imaginaire social même des Tlapanèques. Le don immense et inégalable reçu des dieux et des ancêtres est intimidant, presque humiliant, mais il demande néanmoins des contre-dons. En ce sens, pourrions-nous dire, l'utopie implicite présente dans les récits de fondation tlapanèques est celle du *contre-don ultime*, de la prestation qui viendrait répondre adéquatement à tous les dons d'existence, de terroir, d'identité et d'aide jamais octroyés par les dieux et les ancêtres. Dans cette logique, l'impossibilité de cette prestation utopique lie irrémédiablement les Tlapanèques à leurs ancêtres et à leurs dieux, fondant ainsi un lien symbolique qui doit nécessairement être pris en considération avant d'entreprendre toute action collective. Malgré son impossibilité reconnue, les Tlapanèques doivent néanmoins montrer leur bonne foi et leur dévotion en aspirant à cette prestation utopique et se trouvent, par le fait même, tendus vers un futur utopique.

Notons, pour conclure, que cette vision du monde explique pourquoi les Tlapanèques regardent d'un si mauvais œil les individus qui tentent de se soustraire au système de charges, un phénomène rendu possible par l'absence de toute contrainte légale (dans la loi officielle) et l'adoption de valeurs individualistes et capitalistes chez plusieurs jeunes gens qui entreprennent périodiquement des migrations vers la ville pour y trouver du travail. Cet état de fait est caractéristique de deux visions du monde qui s'affrontent et plusieurs habitants de Barranca Tigre pensent que ce manque de respect envers les Saints et les ancêtres, qui peut aller jusqu'à exiger d'être payé pour occuper une charge civile ou religieuse (compensation que personne ne reçoit à l'heure actuelle), risque de briser la relation de réciprocité, déjà fortement asymétrique, et de provoquer des représailles de la part des êtres surnaturels.

Nous verrons, dans la partie suivante que même si plusieurs éléments de la vision du monde tlapanèque se maintiennent et sont transposables à l'échelle régionale, les contacts inévitables avec la société globale mexicaine suscitent néanmoins plusieurs débats et tensions qui ont souvent une incidence directe sur les processus de mobilisation. Dans le chapitre suivant, nous retracerons justement l'un des premiers épisodes où des agents de l'extérieur ont tenté de mobiliser les habitants de Barranca Tigre en faisant appel à des valeurs et des aspirations autres que celles que nous avons décrites jusqu'ici; nouvelles valeurs qui n'intervenaient pas nécessairement dans les formes «traditionnelles» de mobilisation chez les Tlapanèques.

**TROISIÈME PARTIE**

**Mobilisations régionales et nouvelles formes de conflit et de coopération**

## CHAPITRE 10

### Le rêve de Genaro: les années 70 et les premières tentatives de mobilisations régionales

Mise à part notre discussion des politiques de colonisation de la région de la Costa-Montaña par les administrations libérales du dix-neuvième siècle, nous n'avons guère traité jusqu'ici des relations qui existent —ou qui ont existé— entre les communautés tlapanèques et les secteurs métis de la société mexicaine. Cette manière de présenter nos données nous est apparue conséquente avec l'approche par niveaux dont nous avons traité au chapitre 3. Ainsi, avant d'aborder la manière dont les Tlapanèques se mobilisent (ou non) aux échelles régionale et nationale, nous avons d'abord jugé pertinent de traiter des mobilisations conflictuelles et coopératives intra et inter-communataires et de leurs fondements imaginaires. Cette approche nous paraît justifiée dans la mesure où nous avons pu observer qu'en pays tlapanèque même les changements dans la conjoncture macro-sociale, de même que les enjeux régionaux et nationaux, sont en général évalués, discutés et compris en fonction de leur impact sur la vie communautaire. Par ailleurs, les réactions ou initiatives possibles et souhaitables face à ces événements, conjonctures ou nouvelles structures, sont évaluées en fonction des mêmes catégories et obligations que le sont les mobilisations traditionnelles chez les Tlapanèques.

À cet égard, il est intéressant de comparer les succès extrêmement variables qu'ont eus les agents extérieurs qui ont tenté, au fil des ans, de mobiliser les Tlapanèques à une échelle régionale ou nationale. Certains de ces acteurs, qui présentaient des discours, des approches et des espoirs qui avaient, somme toute, très peu à voir avec la vision du monde tlapanèque, et plus particulièrement avec les obligations symboliques que ressentent ces derniers envers leur propre communauté, se sont butés à l'incompréhension, voire à l'hostilité générale de gens pour qui la transformation macro-sociale de la société mexicaine était une préoccupation bien lointaine, sinon totalement absente. Tel fut le cas du guérillero



Genaro Vázquez qui est passé par la communauté de Barranca Tigre au début des années soixante-dix avec l'intention de recruter une armée pour lutter contre les importantes inégalités qui affligent la société mexicaine de même qu'affronter, et éventuellement renverser, le gouvernement mexicain<sup>268</sup>.

Il ne fait aucun doute que, d'après tous les critères, les habitants de Barranca Tigre étaient, à cette époque, d'une pauvreté remarquable. Cependant, à l'exception d'une poignée de jeunes hommes attirés par l'aventure et ayant eu des contacts avec la société et les valeurs métis, les habitants de Barranca Tigre, de même que d'autres communautés tlapanèques avoisinantes, ne se sont pas joints à la lutte de Vázquez.

Dans les pages qui suivent, nous examinerons le récit que font les habitants de Barranca Tigre de cet épisode tourmenté de l'histoire de leur communauté. À la lumière des principales composantes que nous avons identifiées comme faisant partie des formes traditionnelles de mobilisation chez les Tlapanèques, nous tenterons de comprendre pourquoi, tout en suscitant l'enthousiasme de quelques individus, Genaro Vázquez n'a jamais pu mobiliser Barranca Tigre en tant que communauté et pourquoi cette dernière s'est rapidement tournée contre lui et ses quelques alliés.

Tout d'abord, il est important de noter que l'un des éléments qui pourraient contribuer à expliquer la faible popularité de Genaro Vázquez en pays tlapanèque est que ce métis, même s'il était originaire de San Luís, était certainement considéré comme un étranger par les Tlapanèques et que, même si nos informateurs assez âgés pour l'avoir connu personnellement le considéraient comme un homme amical, poli et sympathique, cette première barrière ethnique ait grandement diminué l'efficacité des discours de Genaro<sup>269</sup>.

---

<sup>268</sup> À l'époque, la révolution cubaine de 1959 avait modifié les perspectives de ceux qui voulaient un changement socio-politique radical. La constitution de «foyers de guérilla» était alors à l'ordre du jour dans les campagnes.

<sup>269</sup> En fait, cette résistance face à l'Étranger peut être retracée jusqu'à la Conquête où, en 1531, les Yopes-Tlapanèques ont attiré l'attention des chroniqueurs en opposant une farouche résistance face

Cependant, il ne semble pas que l'identité ethnique de Vázquez explique à elle seul l'échec de la mobilisation régionale qu'il avait entreprise. La relation entre Tlapanèques et métis est plus complexe qu'une simple barrière isolant les deux groupes et si les idées exposées par Vázquez s'étaient articulées plus étroitement avec les préoccupations, non pas seulement matérielles, mais aussi symboliques des habitants de Barranca Tigre, il est fort possible que le *guérillero* aurait remporté un support plus général au sein de la population et aurait pu recruter davantage que quelques aventuriers. En fait, une anecdote se rapportant à la communauté d'El Potrero, un voisin de Barranca Tigre, nous laisse entrevoir que lorsqu'ils sont convaincus qu'une alliance stratégique avec des métis peut aider à protéger les dons reçus des ancêtres, ou à les faire prospérer, les membres des communautés tlapanèques n'hésitent pas à la conclure.

En 1910 —raconte un informateur qui avait entendu cette histoire de son grand-père— la population du Potrero était très réduite et tous ses habitants parlaient uniquement le tlapanèque. Lorsque passèrent les premiers hispanophones dans la communauté, les gens se sont cachés dans leur maison et personne n'a voulu sortir. On ne comprenait pas un seul mot de ce que ces gens disaient et l'on ne voulait rien avoir à faire avec eux. Cependant, voyant que ces hispanophones passaient de plus en plus fréquemment dans la région, les habitants du Potrero ont décidé de descendre à la ville métis de San Luís, située non loin, pour proposer un marché à un homme de cet endroit: s'il acceptait de venir s'établir au Potrero avec sa famille, on lui confierait de manière permanente le poste de secrétaire au sein des autorités civiles de la communauté. En échange, la population du Potrero s'engageait à assurer la subsistance de cet homme bilingue et des siens<sup>270</sup>. Ainsi, à la fin de chaque mois, les habitants de cette communauté réuniraient une quantité de maïs et d'autres vivres suffisante pour qu'il puisse nourrir sa famille

---

aux Espagnols. Cf. V. Covarrubias, *Rebeliones indígenas de la Nueva España*, p. 36. Cité par F. Vidal Duarte, *San Luís Acatlan*, p. 16-17.

convenablement. L'homme accepta et, à partir de ce jour, ce fut lui qui devint exclusivement en charge des relations entre la communauté et les autorités (et autres groupes) hispanophones. Si, par hasard, cet homme était absent de la communauté et qu'un hispanophone se présentât, personne ne parlait à ce dernier tant que le secrétaire n'était pas de retour.

Selon Oettinger, ce genre d'intermédiaire était souvent utilisé par les communautés tlapanèques pour faire face à des contacts sociaux et culturels forcés avec la société métisse<sup>271</sup>. Même si la plupart du temps les intermédiaires sont plutôt, du moins aujourd'hui, des Tlapanèques ayant eux-mêmes appris l'espagnol, l'exemple du Potrero nous laisse entrevoir que ce n'était pas contre les métis en tant qu'individus que les Tlapanèques cherchaient à se protéger, mais plutôt en tant que menace potentielle dirigée contre les institutions communautaires. Ainsi, si Genaro Vázquez avait été perçu comme une personne capable de faire «progresser» Barranca Tigre d'une manière s'accordant avec les obligations symboliques et les aspirations des membres de la communauté, il est fort probable qu'il se serait gagné la sympathie de ces derniers.

Bien sûr, le fait que Vázquez ait préconisé la voie armée n'a probablement pas aidé sa cause. Cependant, s'il avait proposé un projet positif véritablement signifiant pour les Tlapanèques, il est tout à fait concevable que ces derniers l'auraient suivi plus massivement et ce, indépendamment des risques potentiels associés à l'entreprise. Car risquer sa vie pour la communauté et les ancêtres est une forme de sacrifice pouvant être très valorisée chez les Tlapanèques, comme peuvent en témoigner les récits relatant des affrontements intercommunautaires et leurs martyrs.

---

<sup>270</sup> Il est intéressant de noter qu'à cette époque les secrétaires métis étaient imposés par le président Porfirio Díaz aux municipalités autochtones. Ici, il s'agit plutôt d'une volonté exprimée par la communauté même.

### Le poids de l'histoire

Même si, comme nous le verrons plus loin, certaines actions et attitudes de Genaro Vázquez furent autant de faux-pas ayant contribué d'une manière importante à élargir le fossé qui séparait les guérilleros des habitants de Barranca Tigre, il semble que les sources mêmes du malaise entre les deux groupes se soient trouvées dans un passé plus lointain qui remonte à la Révolution mexicaine. Armando Bartra a déjà noté comment des guérilleros comme Lucio Cabañas et Genaro Vázquez, actifs au Guerrero à la fin des années soixante, devaient composer avec la constante comparaison que faisaient les paysans entre la nouvelle Révolution qu'ils proposaient et l'ancienne Révolution mexicaine<sup>272</sup>. Malheureusement pour les nouveaux guérilleros, la révolution qui souffrait le plus de cette comparaison était en général la leur. L'idée que se faisaient les paysans du Guerrero d'une insurrection n'était pas celle de cellules plus ou moins laissées à elles-mêmes selon le modèle guévariste du *foco*<sup>273</sup> préconisé par Cabañas et Vázquez, mais plutôt celui du soulèvement massif dirigé par un chef militaire aux dimensions héroïques. Ainsi, les paysans que Cabañas et Vázquez tentaient de mobiliser semblaient moins intéressés par les tactiques des guérilleros modernes que de savoir quand arriverait le général capable de prendre en main la direction des opérations et de savoir pour quelle date *au juste* le soulèvement général était prévu<sup>274</sup>.

Dans le cas de Barranca Tigre, le problème semble avoir été encore plus complexe pour Vázquez car, non seulement son «armée» était-elle très loin de correspondre aux attentes relatives à une force révolutionnaire telle que définie dans l'imagination populaire du Guerrero à l'époque (i.e. une force composée de milliers

---

<sup>271</sup> M. Oettinger, «Defensive Regulation: An Example from Tlapanec Majordomia Lending Groups» p. 185.

<sup>272</sup> A. Bartra, *Guerrero Bronco*, p. 138.

<sup>273</sup> Guevarra lui même semble avoir eu quelque difficulté à mobiliser des communautés paysannes en faisant appel à la stratégie des *focos* à une échelle réduite. Aussitôt les guérilleros partis, il semble que les paysans se transformaient en dénonciateurs et demeuraient hostiles à la lutte armée (Guevarra 1968: p.180). Ainsi, il faudrait explorer l'hypothèse que, en plus de tous les éléments contextuels que nous explorons ici, la stratégie adoptée elle-même ne soit pas étrangère aux déboires des guérilleros «foquistes» en milieu rural.

<sup>274</sup> L. Suárez, *Lucio Cabañas, guerrillero sin esperanza*, p. 59, cité par Bartra, *Op.cit.*, p. 138.

d'hommes centrée autour d'un général aux proportions mythiques), mais Vázquez eut également à composer avec une représentation négative de l'expérience révolutionnaire en pays tlapanèque. Il semble que ces préconceptions qu'entretenaient les Tlapanèques face à la Révolution et à la lutte armée aient joué un rôle très négatif dans l'accueil qui fut réservé au guérillero et ses hommes.

En effet, habitant des terres qu'ils avaient colonisées précisément parce qu'elles n'avaient pas été entre les mains de grands propriétaires terriens, les Tlapanèques de la Costa-Montaña du Guerrero s'étaient peu identifiés aux revendications des révolutionnaires de 1910 qui luttèrent surtout pour une redistribution des terres entre les mains des grands propriétaires et qui avaient réussi à mobiliser les paysans précisément en leur promettant la parcellisation de grandes *haciendas*<sup>275</sup>. Ainsi, les Tlapanèques n'avaient pas trouvé de grande motivation à soutenir les armées révolutionnaires qui s'étaient adressé à eux pour obtenir des vivres et des armes. En fait, jusqu'à aujourd'hui, la tradition orale de Barranca Tigre dépeint les révolutionnaires davantage comme des pillards que comme des héros. Mais l'importance de ces représentations collectives dépasse de beaucoup le champ de l'anecdote, elles nous aident à comprendre le cadre symbolique avec lequel les habitants de Barranca Tigre ont, plusieurs années après la Révolution mexicaine, évalué et jugé les paroles et les actions de Genaro Vázquez. Ainsi, nous examinerons ici le récit que font encore aujourd'hui les habitants de Barranca Tigre du passage de «Zapata» et de ses hommes dans cette communauté. Même s'il est douteux que Zapata lui-même, ou un autre grand général révolutionnaire, soient passés par Barranca Tigre, ce récit se rapportant à l'un ou l'autre de leurs lieutenants —confondu avec le général dans la mémoire collective— demeure tout à fait révélateur de l'expérience des habitants de Barranca Tigre avec les guérilleros. Quant à l'identité de ce lieutenant, il est possible que ce fut Donaciano Astudillo, un *maderista*<sup>276</sup> qui était à la tête des paysans de San Luís Acatlán pendant la

<sup>275</sup> R. Ravelo Lecuona «Periodo 1910-1920» p. 111-135.

<sup>276</sup> Les *maderistas* étaient les partisans de Francisco I. Madero qui, au nom du principe «suffrage effectif, non à la réélection!», avait dirigé le mouvement qui renversa la dictature de Porfirio Díaz (1876-1910).

Révolution mexicaine<sup>277</sup> et qui a probablement pris refuge dans les montagnes avoisinantes à un moment ou l'autre des affrontements. Mais pour rester fidèle au ton des récits qui nous ont été faits, nous conserverons tout de même le nom de «Zapata» pour désigner de chef révolutionnaire qui est passé par Barranca Tigre:

Zapata et ses hommes circulaient dans les parages, ils fréquentaient les gens, ils leur parlaient, comme des paresseux [qui ne travaillaient pas la terre], ils parlaient, ils cherchaient des armes. Ils se promenaient comme ça de communauté en communauté. Les gens ne savaient pas combien ils étaient, peut-être cinq, six ou dix, qui sait. Ils entraient dans les maisons des gens et les menaçaient de mort. [Les guérilleros] prenaient des objets, de l'argent, ils mangeaient ce qu'il y avait à manger. Ils disaient à la femme «va moudre du maïs pour faire des *tortillas*» et leur ordonnaient de préparer de la *salsa* et de la viande. Le mari, lui, ils lui attachaient les mains derrière le dos et le jetaient par terre. S'il bougeait, ils le tuaient. Ils s'installaient ensuite pour manger. [Quand ils avaient fini] ils emportaient les plats vides avec eux, les casseroles, les assiettes et les vêtements en bon état. Ils mettaient tous ces objets dans leurs sacs et partaient. Ils ne détachaient même pas le pauvre homme qui gisait par terre. C'est ce que faisaient ces mauvaises personnes. Ils assaillaient, ils faisaient peur aux gens avec leurs armes. Ils faisaient des menaces, ils donnaient des coups. Ils demandaient sans cesse si nous avions des armes. Celles que les gens avaient, ils les exigeaient et, ainsi, ils rassemblaient des armes.

Ces pratiques eurent tôt fait de rendre les habitants de la communauté craintifs. Quand ils avaient vent de l'arrivée des révolutionnaires, les gens s'empressaient de préparer leur repas et de manger au plus vite parce qu'ils savaient que les révolutionnaires allaient exiger qu'on leur remette tous les vivres de la maison. Ainsi, les gens terminaient leur repas avant l'arrivée des guérilleros:

Mais ces derniers s'emparaient toujours des objets de valeur. Puis ils se rendaient dans une autre maison, puis une autre. Et les gens ne s'en sortaient jamais. Ils se cachaient dans des grottes. C'est ce que disait le père de mon père, les gens se cachaient, même lui, dans des grottes ou dans la forêt. Bien sûr, ils [les guérilleros] trouvaient les maisons et volaient des choses, mais ils ne trouvaient pas les gens. C'est alors, me

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 114.

racontait mon père, que les habitants d'ici descendirent [vers la Côte] pour demander de l'aide. Les gens d'ici se réunirent dans la montagne avec des habitants de Tlaxca [et ils attendirent l'arrivée des renforts]. Quand arriva le groupe de soldats fédéraux, les gens leur demandèrent ce qu'ils allaient faire: «Nous allons tuer Zapata» auraient-ils répondu.

Les habitants de Barranca Tigre, selon cette informatrice, furent soulagés d'apprendre que les soldats (vêtus de rouge<sup>278</sup>) étaient déterminés à chasser les révolutionnaires madéristes car, dit-elle, «les gens ne pouvaient plus endurer» la présence des guérilleros dans la communauté. Il ressort également de ce récit que ce sont les habitants de Barranca Tigre qui ont activement recherché l'appui des miliciens gouvernementaux pour qu'ils chassent les révolutionnaires. Après l'arrivée des miliciens aux uniformes rouges, le rapport de force entre les révolutionnaires et les habitants de la communauté semble avoir basculé de manière dramatique et les insurgés madéristes se trouvèrent rapidement pourchassés. Un soir, les soldats vinrent annoncer aux habitants de Barranca Tigre qu'ils avaient trouvé le campement des révolutionnaires sur le territoire même de la communauté et les informèrent qu'ils allaient attaquer à la tombée de la nuit. Notre informatrice relate la bataille spectaculaire qui lui fut contée par son grand-père:

Une partie des hommes de Zapata étaient partis chercher de la nourriture et ne restaient, ce soir là, que quelques hommes et leur chef pour garder le campement et les armes qui s'y trouvaient. Les habitants de Barranca Tigre purent entendre la détonation des armes des miliciens vêtus de rouge, comme un tonnerre. Les gens virent un nuage de fumée s'élever au dessus du campement et eurent peur de tous ces coups de feux. Les soldats tiraient, tiraient, tiraient des coups de feux et tiraient encore et les hommes de Zapata fuyaient dans tous les sens pour se sauver on ne sait où.

Après cet épisode, les miliciens continuèrent à pourchasser les révolutionnaires dans d'autres parties de la région mais les habitants de Barranca

---

<sup>278</sup> Il ne s'agit pas ici de l'armée fédérale proprement dite, dont les soldats étaient plutôt vêtus de kaki, mais vraisemblablement de soldats ayant appartenu à une milice quelconque du Guerrero, du type des polices associées aux préfectures qui étaient la cible des révolutionnaires.

Tigre —du moins à en juger par la tradition orale— ne revirent plus les insurgés sur leur territoire.

### Genaro Vázquez

Le retour à la période révolutionnaire que nous avons fait à travers la tradition orale de Barranca Tigre nous permet de saisir une composante importante du cadre symbolique à l'intérieur duquel les habitants de cette communauté ont reçu Genaro Vázquez. Pour plusieurs, le retour des guérilleros dans la communauté représentait une «catastrophe» comparable à celle de 1910. Sans préjuger des raisons particulières qui ont présidé à l'échec de Vázquez dans d'autres communautés tlapanèques de la région, il semble néanmoins clair que la mobilisation des Tlapanèques dans l'ensemble de la Costa-Montaña fut un exercice peu fructueux pour la guérilla. Même si elle a été relevée par Avilés Mendoza<sup>279</sup>, la participation des Tlapanèques dans le mouvement de Genaro Vázquez, Lucio Cabañas et de leur Partido de los Pobres n'a jamais pris l'ampleur que les guérilleros auraient espéré. Comme le souligne Bartra, après sept ans de lutte armée, le Partido de Los Pobres ne comptait que quinze guérilleros vivant clandestinement<sup>280</sup>. Une informatrice, dont l'époux aurait été associé quelques temps au guérillero, raconte comment elle et son mari se sont retrouvés en relation avec Genaro Vázquez, qui s'est caché sporadiquement dans les environs de Barranca Tigre pendant approximativement un an entre septembre 1970 et septembre 1971.

Genaro Vázquez était un maître d'école originaire de San Luís<sup>281</sup> qui avait travaillé quelques temps à Mexico avec son épouse. De retour dans la région, Genaro avait décidé de quitter l'enseignement, de laisser son épouse derrière et de partir dans la montagne avec deux compagnons. Manuel<sup>282</sup>, l'époux de notre informatrice, sans avoir été lui-même un guérillero, semble avoir été un proche de

<sup>279</sup> C. Avilés Mendoza, *Los hombres que trabajan la caña. Las formas de organizacion social entre los tlapanecos en la produccion de la caña de azúcar*. p. 47.

<sup>280</sup> A. Bartra, *Op.cit.*, p. 139.

<sup>281</sup> I. Ramirez «Alerta Roja en la sierra de Guerrero por la actividad de grupos guerrilleros» p. 6.

<sup>282</sup> Il s'agit, bien sûr, de noms fictifs.



Genaro et lui procurait gîte et vivres lorsque le *maestro* passait par Barranca Tigre. Ceci, en soi, constituait une attitude exceptionnelle envers les «gens armés» dans cette communauté. María, notre informatrice se rappelle encore sa première rencontre avec Genaro, qui était venu chez elle, dans la communauté d'El Casquillo (nom fictif) où elle habitait à l'époque, pour y chercher de la nourriture. «La première réaction que j'ai eue fut d'éprouver de la pitié pour lui et ses compagnons. Ils avaient l'air si pauvres, sans rien d'autre que leurs vêtements sales aux couleurs obscures pour se cacher dans la forêt, leurs cartouchières et leurs armes. Je n'avais pas grand chose à leur donner, car en ce temps-là nous avions très peu de maïs, mais je leur ai fait des tortillas de *plátano verde* (bananes vertes).» D'entrée de jeu, nous constatons que Vázquez n'inspirait pas le même respect et admiration que les héros aux proportions mythiques de la Révolution mexicaine. Cette informatrice n'est d'ailleurs pas la seule à avoir d'abord ressenti de la pitié à la vue des nouveaux guérilleros.

Genaro ne dormait pas au cours des nuits qu'il passait dans la maison de notre informatrice et de son mari. Il montait la garde en disant qu'un jour des soldats viendraient le chercher. Au cours de ces longues nuits, Genaro avait de longues conversations avec Manuel. «Moi, dit María, j'étais là, dans la cuisine. Je n'entendais pas tout, mais je savais tout de même de quoi ils parlaient.» Elle se rappelle de plus que, contrairement à l'habitude, Genaro et ses compagnons ne fumaient pas. «Genaro disait qu'il luttait pour les gens pauvres. Vous êtes pauvres aujourd'hui, disait-il, car tout ce que vous produisez se vend bon marché. Votre travail, paraît-il, ne vaut rien. Celui des riches, lui, il vaut quelque chose, mais ils veulent vous faire croire que le vôtre est sans valeur. Avec le temps, vous verrez, le prix de votre café, de votre *panela* et de vos bananes va s'accroître.»

En effet, se rappelle María, à l'époque le kilo de café ne valait que quarante centavos et le *manajo* (quatre bananes) de «*platanos pasados*»<sup>283</sup>, qu'ils

---

<sup>283</sup> Littéralement «bananes passées» il s'agit, en fait, de bananes qui ont été chauffées au soleil dans leur pelure pendant plusieurs jours. Ce procédé transforme fruit en une sorte de compote très prisée.

commençaient alors à produire, ne valait que cinq centavos. «De plus, ajoute-t-elle, nous vivions dans une maison entièrement construite avec du *zacate* (paille). Nous étions vraiment pauvres.» Les nouveaux guérilleros se déplaçaient entre Iliatenco, Barranca Tigre, El Casquillo et Tlaxcalixtlahuaca, mais «jamais dans le centre de la communauté et à la vue de tous, seulement en secret dans une ou deux maisons de la communauté.» De plus, les habitants de Barranca Tigre soutiennent que les guérilleros ne sont jamais passés par Istacapan.

Un jour, la rumeur se mit à courir que Manuel et son épouse hébergeaient des guérilleros. «À cette époque les gens étaient très fermés et ignorants, dit María. Ils avaient peur parce que ces hommes avaient des armes. Mais ceux-ci ne faisaient de mal à personne, ils ne tuaient pas, ils ne volaient pas, rien.» María, n'avait pas grandi à Barranca Tigre et, par conséquent, semble avoir été moins exposée à la tradition orale relatant les méfaits des hommes de «Zapata» dans la communauté pendant la Révolution. C'est, sans doute, pour cette raison que la crainte éprouvée par des habitants de Barranca Tigre à la vue des hommes armés lui a paru excessive. Encore aujourd'hui, cette informatrice explique cette crainte en invoquant la mentalité «fermée» et l'«ignorance» des habitants de la communauté à l'époque. Mais derrière les attitudes qualifiées par ces dures épithètes se trouve une longue construction symbolique du guérillero qui s'enracine dans l'expérience révolutionnaire des habitants de Barranca Tigre et qui s'est elle-même développée à travers la tradition orale. Cette dernière insiste, en ajoutant peut-être des détails à chaque fois, sur les méfaits des hommes de «Zapata» dans la communauté. En amie et sympathisante de Vázquez, notre informatrice ne voyait cependant aucun fondement aux appréhensions des autres membres de la communauté et ce, malgré une connaissance évidente de la tradition orale qui la pousse tout de même à préciser que *ceux-ci* (i.e. «*estos*», ces guérilleros) ne faisaient de mal à personne, ne tuaient pas et ne volaient pas: «À cette époque, conclut-elle, les gens étaient tellement bornés (*cerrados*). Genaro a tenté de les réveiller, mais [ces gens] ont eu peur à cause de leur ignorance et, au lieu de l'appuyer, ils l'ont dénoncé.»

Les relations entre notre informatrice et Genaro semblaient plutôt cordiales, même si celle-ci était craintive lorsque les guérilleros étaient chez elle, ce qui se produisait, à une certaine époque, à tous les trois ou quatre jours, car les rumeurs rendaient de plus en plus imminente l'arrivée de l'armée dans les parages. Cette menace, d'ailleurs, s'est concrétisée lorsque certaines autorités de Barranca Tigre et plusieurs habitants de la communauté se sont mis à désapprouver publiquement les fréquentations de Manuel. Au mois de septembre 1971, alors que le *comisario* de la communauté venait d'entreprendre un pèlerinage de plusieurs jours au sanctuaire de Las Nieves dans la communauté de Copalillo située à quatre jours de marche de la communauté, arrivèrent des soldats à Barranca Tigre à la recherche du guérillero et de ses hommes, qui se trouvaient alors cachés à Xocoaco (nom fictif).

Le choix du sanctuaire de Las Nieves par le *comisario* n'était certainement pas fortuit car le pèlerinage au *Sanctuario de Las Nieves*, revêt un caractère propitiatoire en ce sens que le responsable de ce pèlerinage se rend au sanctuaire pour y demander de l'aide pour l'ensemble de la communauté. Ainsi, le fait que le *comisario* ait décidé d'entreprendre ce pèlerinage avec le majordome de Las Nieves, ce qui est inhabituel, est certainement symptomatique d'une crise profonde au sein de la communauté. Le fait que le *comisario* en personne ait fait ce pèlerinage est également révélateur quant au rôle qui est attribué aux Saints dans la résolution de ces crises.

Les soldats s'installèrent autour de l'ancienne *comisaría* et commencèrent à appréhender et à interroger des habitants de la communauté pour savoir où se cachait Genaro. Voyant les soldats arriver, Manuel se sauva dans la montagne. Cette décision fut la bonne car le nom de Manuel vint rapidement aux lèvres des habitants de Barranca Tigre qui désapprouvaient plus que jamais les amitiés de ce dernier. Les soldats passèrent de maison en maison en cherchant des armes ou des guérilleros et s'arrêtèrent chez notre informatrice. Les soldats encerclèrent la maison et dirent aux occupants de sortir. María sortit avec ses enfants. «Nous cherchons ton mari, dit un officier, c'est un guérillero et nous allons le tuer.» Notre informatrice,

malgré sa terreur, répondit que son mari n'était plus avec elle. «Il est parti avec une autre femme et il ne reviendra pas,» dit-elle.

«Nous cherchons Genaro Vázquez, reprit l'officier, nous savons qu'il est venu chez toi et que tu l'as hébergé et nourri.» Mais la jeune femme ne broncha pas. «Je ne sais pas qui t'a menti, répondit-elle. Oui, je lui ai donné des tortillas, mais seulement parce qu'il était armé. Il voulait que je les lui vende, mais j'avais si peur que je les lui ai données. La même chose avec toi, dit-elle à l'officier, si tu me demande des tortillas je te les donnerai, mais seulement parce que tu es armé.» Sur ces paroles, l'officier furieux ordonna à ses soldats de fouiller la maison.

Ils renversèrent les meubles, ouvrirent les boîtes et mirent la maison sens dessus dessous à la recherche d'armes supposément cachées. «La seule arme que j'ai est cette machette, rien d'autre. Si tu la veux, emporte là et laisse nous tranquilles.» Dit-elle. Après la fouille, l'officier lui répéta que s'il voyait son mari, il le tuerait. La mère de Manuel, qui vivait alors avec le couple, et qui avait assisté à toute la scène, fondit en larmes à l'idée qu'ils allaient tuer son fils.

La nuit venue, Manuel retourna chez lui pour y trouver sa femme et sa mère en détresse. «Ils veulent te tuer!» s'exclamèrent-elles. «Tu dois partir sans plus tarder.» Et ce fut tout. Manuel prit son sac, y fourra des vêtements et quelques provisions, puis partit immédiatement pour Puebla, où il se cacha pendant un mois. Maria resta seule avec sa belle-mère à travailler la *milpa* et à subvenir aux besoins des enfants encore jeunes.

Les soldats restèrent une semaine à Barranca Tigre à chercher les guérilleros, fouillant périodiquement les maisons et scrutant les montagnes à l'aide de jumelles. Au cours de cette semaine de septembre 1971, les habitants d'El Casquillo et de Barranca Tigre vécurent un degré de répression auquel ils ne s'étaient pas du tout attendu car, après tout, ils s'étaient montrés coopératifs en alertant l'armée à la présence du guérillero et avaient même donné les noms de ses

collaborateurs. Ces actions, doublées des précautions rituelles prises par le *comisario* sous la forme d'un pèlerinage propitiatoire, ne semblent cependant pas avoir été suffisantes pour inciter les soldats mexicains à la retenue. Ainsi, la répression exercée contre l'ensemble de la communauté et certaines de ses voisines semble avoir été suffisante pour être dénoncée explicitement par Vázquez lors d'une entrevue:

«[...] dans certaines régions du Guerrero les habitants ont été concentrés, à la pointe de bayonettes, dans des centres de population contrôlables [...] entre autres («hameaux vietnamiens»<sup>284</sup>) nous pouvons noter: Tlacuaxitlahuaca (sic), El Rincón, Tierra Colorada et autres enclaves dans la zone autochtone.»<sup>285</sup>

La présence de soldats dans la communauté, cherchant les guérilleros avec une vigueur jamais escomptée et commettant des abus jugés plus graves que tous ceux qui furent jamais attribués aux révolutionnaires dans la tradition orale, semble avoir laissé une profonde marque chez les habitants de Barranca Tigre qui vécurent cette période troublée de l'histoire de leur communauté. Une informatrice raconte un incident qui s'est produit dans la montagne, près du *Cerro Burro*, où un homme de Barranca Tigre a été assassiné par des soldats apparemment parce que ces derniers l'avaient confondu avec Genaro Vázquez. Il faisait nuit et il pleuvait, des soldats étaient dans une petite cabane à surveiller le sentier qui passait par là. Les soldats ont vu s'approcher une lampe de poche dans la nuit et ont immédiatement cru qu'il s'agissait de Genaro. Le pauvre homme, pour son plus grand malheur, a décidé de se réfugier dans la cabane pour attendre que l'averse passe. Aussitôt eut-il ouvert la porte que les soldats firent feu. L'homme mourut sur le coup. On découvrit son corps dans un ruisseau, au pied d'une chute, quelques jours plus tard.

---

<sup>284</sup> Il s'agit d'une référence à la politique des «hameaux stratégiques» (camps de concentration) imposée au Vietnam. Cependant, ce genre de stratégie de «terre brûlée», c'est-à-dire de destruction de village et de déplacement de population a surtout été pratiquée pour lutter contre la guérilla dans l'ouest du Guerrero. Dans l'est, où nous avons travaillé, les hommes vivants aux abords des communautés étaient regroupés par l'armée dans le centre communautaire pendant quelques jours pour être interrogés et surveillés, mais aucun village n'a été détruit (du moins dans la région immédiate de Barranca Tigre).

Notre informatrice raconte comment, à cette époque, elle vivait dans une peur quasi-perpétuelle de voir arriver les soldats. C'est à cette peur constante qu'elle attribue la perte d'un bébé à cette époque. «J'avais tellement peur en ce temps là que ma fille est née trop faible et est morte. Les événements ont dû l'affecter.»

Pendant l'occupation militaire, personne ne voulait plus aller aux champs de peur d'être confondu avec Genaro et d'être abattu sur le champ par les soldats qui patrouillaient la campagne. María se rappelle comment les dix familles que comptait la colonie de El Casquillo à l'époque sortirent d'un coup, hommes, femmes et enfants, pour aller chercher ce dont ils avaient besoin aux champs pour ne plus avoir à sortir par la suite. Des familles entières se précipitèrent à l'unisson pour aller chercher leurs chèvres, des réserves d'eau («je me rappelle, dit notre informatrice, comment des enfants sachant à peine marcher transportaient de l'eau») et tous les vivres qu'ils pouvaient trouver avant de se barricader dans leurs maisons. Après avoir battu la campagne pendant une semaine, les soldats se dirent que Genaro Vázquez devait maintenant être loin et quittèrent Barranca Tigre.

Après un mois, Manuel revint de Puebla. L'accueil qu'il reçut des habitants de Barranca Tigre fut glacial. Ces derniers éprouaient alors un profond ressentiment pour celui qui avait supposément «amené les gens armés dans la communauté», même si vraisemblablement, dans une répétition frappante du scénario de la période révolutionnaire, les autorités civiles de l'époque avaient également invité des «gens armés» en allant trouver les soldats pour leur dire que les guérilleros campaient aux abords de la communauté. Cependant, dans l'opinion publique les seuls coupables pour les abus commis par l'armée durant l'occupation étaient les personnes qui s'étaient laissées séduire par Vázquez. Le ressentiment contre ces dernières allait d'ailleurs mettre plusieurs années à s'estomper.

---

<sup>285</sup> Genaro Vázquez, entrevue dans ¿Por qué? Num. 160-162 (juil.-août 1971) cité par A. Bartra, *Op.cit.*, p. 141.

Quant à Genaro Vázquez, les gens de Barranca Tigre ne le revirent plus dans les parages. On dit qu'il a changé ses habits militaires pour des vêtements civils, qu'il a sauté dans un autobus et qu'il s'en est allé à Ayutla. On pouvait voir, jusqu'à tout récemment, un portrait du guérillero, cartouchiere à la ceinture et arme en main, peint sur le mur extérieur d'une maison de Tlaxca. «Exactement comme il était à l'époque» commente notre informatrice.

#### Les «guerriers» et l'imagination populaire

On pourrait déduire du précédent récit que la répression armée exercée par le gouvernement mexicain a été l'élément qui est venu mettre un frein au processus de mobilisation animé par Genaro Vázquez dans la région Tlapanèque. Cependant, comme nous l'avons noté, la culture du machisme qui prévaut dans cette région du Guerrero a plutôt pour effet de glorifier les héros tragiques qui entreprennent de lutter par les armes. Plusieurs exemples de cette glorification peuvent être retrouvés dans les *corridos* locaux de même que dans la mythologie même de Barranca Tigre, qui compte ses martyrs qui ont lutté jusqu'à la mort contre, entre autres, les habitants d'Istacapan. Ainsi la répression à elle seule ne semble avoir été qu'un frein très partiel à la mobilisation armée dans la mesure où la persécution fait partie du scénario culturel entourant la vie des héros tragiques. Ce scénario exerce d'ailleurs une fascination considérable sur les habitants de la région et est très présent dans la culture populaire qui, en général, dépeint avec admiration la vie tragique et brutale des hommes qui vivent et meurent par les armes.

La mémoire des guérilleros qui ont parcouru la région de la Costa Chica et de la Montaña du Guerrero survit à travers une série de *corridos* qui leur sont dédiés. Genaro Vázquez, par exemple, possède son *corrido*, qui est très chanté à San Luis<sup>286</sup>. Un autre de ces héros violents de la région, mais qui a surtout combattu sur la côte, est également connu à travers des *corridos*. Il s'agit de *La Mula bronca* («Mulet farouche»), surnommé ainsi parce que la police a eu un mal incroyable à

---

<sup>286</sup> Genaro Vázquez, composé par Nicho Reynoso après la mort du guérillero.

l'attraper, qui a été actif dans la région de Juchitán - Ometepec dans les années soixante-dix.

L'histoire des exploits et de la capture de *La Mula bronca* en est une qui jouit d'une forte cote de popularité dans la culture populaire de la région. Cet homme était si difficile à attraper, dit-on, que les policiers de la *motorizada* ont dû lui tendre un piège. Un jour, *La Mula* et deux de ses compagnons s'arrêtèrent dans une cantine pour y prendre quelques bières. Informé de la présence du guérillero, le commandant de la police motorisée se rendit lui-même sur les lieux avec ses hommes. Les policiers encerclèrent la cantine et le commandant y entra lui-même, arme en main. Une terrible fusillade s'ensuivit («comme si la vie n'avait aucune valeur» dit le *corrido*) où périrent le commandant et la *Mula bronca*. Le surnom de ce commandant était *La Gallinita* (la petite poule) et le dernier vers du *corrido* portant le même nom se moque du commandant en disant que «*La Gallinita* s'est fait tuer par un *gallo* (coq) du Guerrero»<sup>287</sup>. Mettant bien en évidence le contraste qui existait entre la masculinité des deux hommes.

Nous pourrions ici multiplier les exemples qui nous ont tous été relatés avec le même degré d'admiration pour le protagoniste, mais l'essentiel demeure ici que la tentation de vivre une telle vie occupe une place importante dans l'imaginaire des jeunes hommes de cette région du Guerrero et ne semble pas réprouvée par les autres habitantes et habitants. Cependant, comme nous le verrons, ce choix, pour être embrassé collectivement, et non seulement par quelque héros tragique et solitaire, doit être conséquent avec un certain nombre de représentations, d'attentes et d'espérances qui lui confèrent un sens social. Par exemple, malgré une certaine mystique de la violence pour elle-même, être abattu en commettant un vol n'est pas considéré comme une mort courageuse. Cependant, mourir pour protéger son honneur, pour redresser un tort, ou bien pour protéger sa communauté est une source de respect et de prestige considérable.

---

<sup>287</sup> *La Gallinita*, composé par Magellan y Suguia chanté par le *Dueto Castillo*.



### Chronique d'une mobilisation avortée

Genaro Vázquez a tenté de faire appel à cette mystique régionale de «l'homme en armes» qui se bat contre les autorités en adoptant une attitude crâneuse devant la mort et en promettant des armes aux jeunes hommes qui se joindraient à lui. Jouant sur plusieurs registres, il semble également avoir fait de grands efforts pour convaincre les habitants de Barranca Tigre (et d'autres communautés) que lui et ses hommes combattaient pour la justice et le droit contre un gouvernement tyrannique; affirmations que le gouvernement lui-même a confirmées en adoptant une stratégie hautement répressive dans la région. Cependant, et malgré des tentatives répétées, le guérillero ne semble pas être parvenu à convaincre un nombre important de Tlapanèques qu'il était différent des troupes révolutionnaires démonisées dans la tradition orale, qu'il était autre chose qu'un aventurier et, encore moins à les convaincre que sa lutte déboucherait sur des progrès communautaires concrets dont les dieux et les ancêtres pourraient être fiers.

Cette dernière lacune est symbolisée, dans le récit que nous avons cité plus haut et dans celui —moins sympathique au guérillero— que nous citerons dans les lignes qui suivent, par le fait que dans les deux cas les narrateurs ont cru bon de préciser que Genaro Vázquez n'a jamais fréquenté le centre de la communauté, mais qu'il se contentait de visiter les maisons situées à la périphérie. Un récit raconte deux visites de Genaro au centre de la communauté mais, dans les deux cas, le présentent comme jouant au ballon-panier et non comme visitant les institutions que sont la *comisaria* ou l'église. Or, dans une communauté tlapanèque, un individu qui cherche à obtenir la sanction du groupe, qui cherche à agir en accord avec la volonté des ancêtres et des dieux, doit nécessairement être appuyé par le *comisario* et par l'église ou, ce qui revient au même, être appuyé par l'assemblée communautaire. Il semble que Genaro, au contraire, œuvrait plutôt «à la périphérie»; une stratégie qui, chez les Tlapanèques est hautement suspecte car elle place l'approbation des individus au-dessus de celle de la communauté dans son ensemble. Ainsi, regardons donc le séjour de Genaro à Barranca Tigre à travers cette fois non pas les yeux d'une sympathisante, mais plutôt ceux d'une homme qui

semble avoir été tenté pour un moment de se joindre à l'aventurier, mais qui, selon ses propres mots, s'est «repenti»:

«C'est en 1969 que nous avons entendu parler pour la première fois de Genaro Vázquez. Au début, les gens disaient qu'il se promenait dans les environs de Tlaxcalixtlahuaca. Ici, nous ne le connaissions pas, personne ne le connaissait. Il se promenait dans la montagne avec des compagnons et tentait de se faire ami avec les gens. Ils étaient six ou sept et portaient des armes. Cinq ou six mois après avoir entendu parler de lui pour la première fois, nous avons entendu dire qu'il venait par ici. Il est d'abord passé par Iliatenco et ensuite lui et ses hommes sont venus jusqu'à Barranca Tigre.

Je ne sais pas s'ils transportaient un ballon avec eux, mais la première fois que je les ai vus, ils jouaient. Deux ou trois hommes montaient la garde et lui et les autres jouaient là où se trouve aujourd'hui le terrain de basketball, il m'apparut être une bonne personne. "Bonjour mon frère" dit-il comme s'il me connaissait "je suis *licenciado* [bachelier] et je m'appelle Genaro Vázquez. Je veux aider toutes les personnes qui sont pauvres. Je veux les aider et je veux recruter des gens. S'ils viennent avec moi, je leur donnerai une arme."»

Plusieurs éléments importants ressortent de cette partie du récit, qui relate le premier contact d'un habitant de Barranca Tigre avec Genaro Vázquez. Tout d'abord, il faut noter que Vázquez n'a pas été *invité* par la communauté et qu'il est entré, avec des hommes en armes, jusqu'au centre de Barranca Tigre «là où se trouve le terrain de basketball». Ce comportement, en soi, est souligné par les Tlapanèques pour illustrer le fait que l'homme n'était pas familier avec les coutumes tlapanèques qui exigent, comme nous l'avons vu dans notre chapitre sur les échanges de pèlerinages, que des visiteurs potentiellement menaçants (transportant des armes ou arrivant en nombre, par exemple) s'arrêtent à l'une des croix qui marquent les frontières de la communauté et attendent qu'on vienne les y chercher. Un autre faux-pas, qui illustre en fait qu'une relation existe entre Genaro et *certain*s membres de la communauté et non entre Genaro et *la* communauté, est que le guérillero, au lieu de se présenter à la *comisaria* devant les autorités civiles pour expliquer ses intentions, juge plus approprié de jouer au ballon comme un jeune homme sans responsabilités.

Par ailleurs, la familiarité avec laquelle le guérillero s'adresse aux gens de la communauté est assez déconcertante pour ces derniers étant donné qu'il agit «comme s'il était connu» alors que personne ne le connaît. Tous ces éléments, réels ou fictifs, contribuent à marquer Genaro Vázquez comme une personne qui n'agissait pas selon les normes tlapanèques et qui opérait selon une autre logique. Cependant, même si son attitude cavalière et irrespectueuse (selon certains habitants de la communauté du moins) rendait évident que Genaro n'avait pas demandé l'aide ou l'approbation des ancêtres pour se lancer dans sa croisade, le côté aventurier du guérillero exerçait néanmoins un certain attrait sur certains jeunes hommes de la communauté, fascinés par ces héros tragiques aux vies violentes.

«Les personnes qui se joignirent à lui reçurent effectivement des armes. Les hommes de Genaro transportaient leur propre pistolet, cartouchière et carabine. Même moi, je dois avouer que j'ai été tenté de me joindre à lui, mais je me suis repenti. Bon, c'était une bonne personne, il parlait bien et il parlait à tout le monde comme s'il les connaissait. Par contre, moi je ne m'en préoccupais guère, je me contentais de le saluer convenablement et il me répondait, c'était une bonne personne sans plus.»

Mais Genaro Vázquez n'était pas uniquement à Barranca Tigre pour se faire accepter en tant qu'individu. Il avait également un plan d'action à proposer et une grande partie de sa stratégie consistait précisément à susciter de l'intérêt pour son programme politique. La capacité militaire de ce groupe ne semble pas avoir été sa force principale car, selon un informateur, ils n'étaient qu'une centaine (et probablement moins<sup>288</sup>) de paysans mal armés qui avaient quitté leurs foyers et leurs communautés pour suivre Genaro. L'activité principale de ce groupe n'était pas de faire des opérations militaires, mais plutôt de passer de communauté en communauté (Iliatenco, Pascala, Tlaxcalixtlahuaca, Barranca Tigre) pour y faire du travail de conscientisation auprès des paysans. Cet aspect «éducatif» du mouvement, par opposition à un accent plus opérationnel (quoique ce dernier n'ait pas été entièrement absent) expliquerait la réponse donnée par Vázquez à une de

---

<sup>288</sup> A. Bartra, *Op.cit.* p. 139.

nos informatrices lorsque celle-ci lui avait dit que les soldats allaient finir par le tuer. «Pourquoi?» aurait-il rétorqué «Je n'ai rien fait.»

Ainsi, l'essentiel des activités de Genaro Vázquez et de son groupe dans la région de la Costa-Montaña consistait non pas à se battre, mais plutôt à marcher de communauté en communauté pour expliquer aux paysans qu'ils étaient oubliés par le gouvernement et laissés entre les griffes de riches propriétaires cupides. «Plusieurs personnes de la communauté ont reçu favorablement ce message» me dit un informateur, «mais d'autres non. Ils disaient que toute cette histoire n'allait apporter que des ennuis.» Par contre, selon lui jamais ces deux groupes ne se sont divisés au point de provoquer des confrontations dans la communauté. «Non, la seule confrontation qui a eu lieu a été lorsque l'armée est entrée dans la communauté pour y chercher Vázquez et ses hommes. Ils ont emprisonné certains hommes et les ont battus pour obtenir des informations à propos de Vázquez: où il se trouvait, dans quelles maisons il mangeait, combien d'hommes étaient avec lui. Certains hommes ont réussi à s'enfuir à la ville, mais les autres ont été interrogés.

Mais cette intervention de l'armée semble bien s'être inscrite dans le prolongement de la lutte entre la minorité qui approuvait les visions et actions de Vázquez et la majorité, qui s'appuyait sur le précédent historique en circulation dans la tradition orale, et affirmaient que le guérillero ne pouvait apporter rien de bon à la communauté, tout comme les hommes de Zapata n'avaient causé que des problèmes. À cet égard, notre informatrice nous relate que quelques jours à peine après le retour de son mari dans la communauté, les soldats sont revenus à Barranca Tigre pour le chercher. Cette fois, ils trouvèrent son époux à la maison et les soldats l'ont interrogé.

Cette informatrice croit que certains habitants de Barranca Tigre auraient suggéré aux soldats que Manuel avait caché des armes pour Genaro Vázquez dans la forêt. Mais Manuel se serait tiré de cette délicate situation en plaidant de manière convaincante la plus complète ignorance à ce sujet («la seule arme que je possède

est un lance-pierres pour chasser les oiseaux» aurait-il dit), soit les soldats eux-mêmes étaient davantage intéressés à lui faire une bonne frousse qu'autre chose. Quoiqu'il en soit, les soldats laissèrent Manuel tranquille par la suite; ce qui semble être un signe que s'ils recherchaient activement Vázquez, ils n'étaient guère intéressés à s'immiscer dans des querelles internes à la communauté.

Après le départ de l'armée, Vázquez n'a plus été revu dans la région. Un informateur nous souligne que «certains disent qu'il s'est sauvé à Ayutla, d'autres disent qu'il a été attrapé puis tué par l'armée. Mais personne ne le sait de manière certaine. Ici, on préfère croire qu'il s'est échappé.»<sup>289</sup>

La réaction négative des autorités civiles et d'une bonne partie de la population face à la présence du guérillero dans la communauté semble assez symptomatique du fait que la signification de la présence de Vázquez était comprise par les habitants de Barranca Tigre non seulement en fonction du contexte économique-politique dans lequel vivaient les Tlapanèques (i.e. celui de pauvreté et de marginalité) mais également en fonction d'un ensemble de constructions imaginaires, observables à travers la tradition orale, relatives au futur et surtout, dans ce cas-ci, au passé. On peut postuler en effet que certains habitants de Barranca Tigre ont interprété les actions et les projets de Vázquez à la lumière des activités d'un autre groupe de révolutionnaires (les madéristes de 1910). En ce sens, d'entrée de jeu, les implications pour la communauté de la présence de Vázquez et ses hommes auraient été déterminées en fonction d'une catégorie déjà présente dans l'imaginaire social des habitants de Barranca Tigre et détectable dans la tradition orale: celle de guérilleros armés. L'appréciation négative de représentants de cette catégorie, fondée sur l'expérience de 1910 et cultivée à travers la réitération de récits décrivant les méfaits de «Zapata», aurait alors été transposée à d'autres représentants de cette catégorie (i.e. Vázquez et ses hommes) et expliquerait en grande partie le choix d'actions de certains habitants de Barranca Tigre ayant décidé de collaborer avec l'armée. Ces derniers, pour assurer la protection et de la

---

<sup>289</sup> En fait, il fut tué par l'armée.

prospérité de la communauté (par obligation envers les ancêtres), ne pouvaient ignorer les «précédents» historiques et, pour cette raison, se détournèrent des guérilleros.

Mais le scénario de 1910 ne se répéta pas et l'attitude répressive de l'armée mexicaine dans la Montagne du Guerrero en 1971 introduisit une nouvelle donnée dans l'équation: un bon nombre de jeunes habitants de Barranca Tigre en viendrait à désapprouver la tournure des événements et à se demander si, après tout, la communauté n'aurait pas été mieux servie en adhérant au projet de Vázquez.

### Des regrets

Trente ans plus tard, on tente de minimiser l'importance du conflit qui avait opposé une bonne part de la communauté et les sympathisants de Vázquez en disant que personne n'était vraiment *contre* Genaro Vázquez, mais certaines personnes avaient plutôt eu peur que, si la guérilla et l'armée en venaient à s'affronter directement, les communautés de la région seraient le champ de bataille. Les gens avaient peur, dit-on aujourd'hui, que l'armée ne «bombarde» des communautés. La cabane de Vázquez, d'ailleurs, se trouvait stratégiquement située sur une montagne pour pouvoir voir venir les hélicoptères et les avions en cas d'attaque.

Les communautés n'ont pas été bombardées, mais les abus, le vandalisme, voire les meurtres, perpétrés par les soldats au cours de l'occupation vinrent jeter un profond doute sur le mythe de «l'armée salvatrice» de la Révolution de 1910. D'un autre côté, le caractère «sympathique» de Vázquez, de même que le fait que lui et ses hommes n'ont pas commis d'abus contre la population, mais ont plutôt tenté de les mobiliser par des discours, a incité de plus en plus de gens à reconsidérer les stéréotypes (soldat / guérilleros) en circulation dans la tradition orale. Ironiquement, cette transformation au sein de l'imaginaire social ne s'est produite qu'après la militarisation de la région en 1971 et donc à l'époque où Vázquez et ses hommes

avaient cessé leurs activités et où la mobilisation armée, ou même pacifique, était devenue, à toutes fins pratiques, impossible.

On pourrait penser que l'écart creusé par la militarisation entre le gouvernement et les communautés tlapanèques de la Costa-Montaña et une sympathie croissante envers les idées du guérillero (désormais disparu) auraient pu présider à l'amorce d'une mobilisation régionale pacifique, mais comme le note avec justesse Bartra, la logique du discours des guérilleros était difficilement applicable sur le mode pacifique:

«Quand la guerre se retrouve au centre de la lutte, les questions de démocratie économique, sociale et politique sont reportées *au triomphe de la révolution*; on renonce à essayer de les réaliser graduellement par des initiatives civiles et coopératives, qui cessent alors de faire partie de l'action quotidienne.»<sup>290</sup>

Ainsi, si les paroles de Vázquez revêtaient un sens indéniable dans la logique millénariste de la lutte armée adoptée par le guérillero, elles n'exprimaient plus, une fois cette voie fermée, que des fins sans moyens. Le millenium d'égalité politique et de développement économique avait été décrit par Vázquez, mais les étapes pour s'y rendre n'avaient même pas été esquissées, tant elles avaient été négligées en comparaison avec la lutte armée qui, elle, constituait la *seule* étape possible. C'est en ce sens que la logique des armes, dans laquelle la guérilla et la militarisation s'engagent mutuellement, engendre, selon Bartra, des «effets néfastes sur la culture politique populaire.»<sup>291</sup>

La fin abrupte du militantisme de Genaro Vázquez dans la région, de même que la réhabilitation graduelle de ce dernier, après les actes de répression perpétrés par l'armée mexicaine, a laissé une sorte de vide politique où les habitants de Barranca Tigre et des communautés avoisinantes continuèrent à espérer une société semblable à celle dépeinte par Vázquez mais n'en furent que plus conscients de

<sup>290</sup> A. Bartra, *Op.cit.*, p. 144. (Nous traduisons.)

<sup>291</sup> *Ibid.*

l'absence flagrante de leaders régionaux capables de diriger un mouvement qui réaliserait cette société équitable. Dans les communautés tlapanèques de la Costa Montaña, les années soixante-dix furent donc vécues sur le mode de l'attente et de la démobilisation. Mais, sous le carcan de la militarisation, les idées d'égalité et d'organisation des paysans, qui faisaient partie du discours de Vázquez, continuaient de germer.

Un informateur se rappelle du sentiment de vide qui est né de cette «trahison» du gouvernement —qui, traditionnellement considéré comme un protecteur, s'était transformé en oppresseur dans l'imaginaire social tlapanèque— et de la défaite de Vázquez: «Nous avons l'impression que Vázquez s'était arrêté à mi-chemin (*quedó a medio camino*). Après sa fuite, les gens ont longtemps attendu le retour de Vázquez pour avoir un chef qui leur permettrait de se venger de l'armée et des abus commis. Ici, au Guerrero, nous avons la réputation de parler peu, mais d'agir. Si quelqu'un nous attaque, nous réagissons. Nous tuons, mais pas gratuitement comme ils le font dans l'État du Chihuahua (*sic*). Nous tuons pour une raison (*Te matan, pero por razón*).» Les agissements des soldats à Barranca Tigre avaient amplement attisé le ressentiment de la population de cette communauté pour que ceux-ci se sentent aliénés face au pouvoir central. Les partisans de Vázquez parlaient de vengeance contre l'armée alors que les autres, portant d'abord le blâme sur les partisans de Vázquez, réalisèrent peu à peu que leur sympathie à l'égard de l'occupation militaire devenait intenable.

Vázquez, cependant, n'est jamais revenu à Barranca Tigre ou dans la région. Les mauvais sentiments entre ses sympathisants et ses détracteurs se sont peu à peu dissipés à mesure que les positions des uns et des autres convergeaient vers une reconnaissance de la nécessité de lutter contre les inégalités politiques, sociales et économiques dont souffraient les communautés autochtones. «Certaines personnes, dit un informateur, avaient gardé leur armes, mais il n'y avait plus personne pour les diriger.» L'absence du chef se faisait ressentir au plan militaire, mais elle se faisait aussi sentir, plus profondément encore, au plan politique.



La période suivant la déroute de Vázquez, qui s'étend approximativement de 1971 à l'arrivée de l'INMECAFÉ (Instuto Mexicano del Café) autour de 1980, est perçue par plusieurs habitants de Barranca Tigre comme une période de reflux où «il ne s'est rien passé». Un informateur raconte qu'au cours de cette période «rien ne s'est passé et rien n'a été entrepris» ou «*no se sabía de que hablar*» («on ne savait même pas de quoi parler»). La communauté était aussi pauvre qu'avant et la partie de la population dont les espoirs avaient été mobilisés devait maintenant composer avec la disparition d'un dirigeant régional qui, selon toute vraisemblance, ne reviendrait pas. D'ailleurs, ce n'est qu'avec l'arrivée d'INMECAFÉ que les habitants de la région connaîtront une nouvelle vague de mobilisation avec la création d'organisations paysannes.

## CHAPITRE 11

### Changements économiques et nouvelles formes de mobilisation socio-politique: les années 80 et l'introduction du café

#### Implantation de la culture du café

C'est autour de 1915, comme le souligne D. Dehouve, que le café fut introduit dans la région de la Costa-Montaña lorsque des habitants d'Iliatenco de passage à Ayutla décidèrent de rapporter avec eux «quelques caféiers à titre de curiosité»<sup>292</sup>. Sans en faire un cultigène principal, les habitants de cette communauté ont tout de même considéré avec un certain intérêt la culture du café à petite échelle. Iliatenco, d'ailleurs, semble s'être transformé en un centre de diffusion à partir duquel s'est répandue cette culture dans toute la région. Plusieurs habitants de Barranca Tigre racontent encore aujourd'hui comment, dans les années 50, leurs parents ou grands-parents sont allés chercher à Iliatenco les plants *criollos* que l'on retrouve toujours dans certaines caféières de la communauté.

Malgré cette diffusion, un informateur raconte que, lorsqu'il était enfant dans les années cinquante, le principal cultigène de la région demeurait néanmoins la canne à sucre. Facile à faire pousser sur les terres à faible pente, mais exigeant beaucoup de travail de transformation, la canne à sucre est demeurée, au moins jusqu'aux années quatre-vingt, la principale source de revenus pour les habitants de cette partie de la Montagne. À cette époque (1950-1980) la production locale de café et les prix donnés par les accapareurs privés étaient beaucoup trop bas pour faire de cet aromatique une composante importante de l'économie locale; l'unité de mesure en était alors l'*arroba*, qui correspond à douze kilos de *capulín*, et chaque *arroba* pouvait se vendre aussi peu que dix pesos, ce qui était nettement en-deçà du revenu généré par la canne à sucre. Cette situation était liée au fait qu'il n'existait qu'un marché très restreint pour vendre le café. Les producteurs avaient, en somme, deux

---

<sup>292</sup> D. Dehouve, *Quand les banquiers étaient des Saints*, p. 271.

choix: soit ils allaient vendre leur café aux accapareurs de San Luís, qui leur donnaient un prix dérisoire pour leur produit, soit ils s'occupaient eux-mêmes de la commercialisation de leur produit en devenant commerçant ambulants<sup>293</sup> et en vendant leur café, littéralement, kilo par kilo.

Cette seconde stratégie exigeait une quantité de travail considérable. Sans attendre que toute la récolte soit prête, on commençait à ramasser les quelques rares cerises de café qui étaient mûres vers la fin octobre. On passait ces cerises une première fois sur le *metate* afin d'enlever leur enveloppe et de libérer les grains. Ensuite, ces derniers étaient étendus à sécher au soleil (on devait les rentrer lorsque la pluie venait cependant). Une fois secs, les grains de café étaient rôtis puis passés une seconde fois par le *metate* afin de les moudre. Le café moulu était emballé par petits sacs, puis chargé sur le dos d'un âne. Le producteur devait ensuite partir à pied avec sa bête et son café pour faire la tournée des villages voisins afin d'y vendre son café à un peso le kilo. À son retour, le producteur trouvait quelques nouvelles cerises mûres dans ses caféiers et répétait le processus. Au bout du compte, les revenus totaux générés par ces expéditions de plusieurs jours ne dépassaient guère ceux obtenus par la vente du sucre de canne et exposaient le producteur à tous les dangers associés à de multiples allées et venues sur des sentiers à peu près déserts. Si le producteur se blessait ou était attaqué par des brigands, personne ne pouvait lui venir en aide. Ainsi l'investissement en temps et les dangers associés aux multiples voyages ne rendaient pas le café beaucoup plus attrayant que la canne à sucre comme principal produit et le sucre de canne présentait l'avantage de pouvoir être vendu en un seul voyage à San Luís pour un prix acceptable. C'est pourquoi la plupart des producteurs ont conservé la canne à sucre et le maïs comme principaux cultigènes à cette époque. Le premier cultigène servait de modeste source de revenu alors que le second formait la base de l'alimentation.

---

<sup>293</sup> Le café ne pousse que dans le micro-environnement humide du municipe de Malinaltepec (entre 1200 et 1600 m.s.n.m.) plus haut, le climat est trop froid, plus bas, il est trop sec et trop chaud.

Au début des années soixante, les habitants d'Iliatenco, dont la production de café s'était sensiblement accrue depuis une quarantaine d'années, tentèrent de faire appel à l'INMECAFÉ par l'intermédiaire de l'Instituto Nacional Indigenista (INI), installé à Tlapa depuis peu, pour que cet organisme fédéral leur vienne en aide dans la production et la commercialisation de leur café. Comme l'écrit Dehouve: «Le centre indigéniste reçut pour la première fois en 1965 des représentants des producteurs de café tlapanèques, et intervint auprès d'INMECAFÉ pour qu'il s'intéressa à la région.»<sup>294</sup> Mais cette initiative ne reçut pas d'écho avant plusieurs années. En fait, l'intervention d'INMECAFÉ dans la région tlapanèque de la Costa-Montaña, qui ne débuta qu'en 1972<sup>295</sup>, coïncide avec la militarisation de la région qui a suivi les activités de Genaro Vázquez et semble s'inscrire dans une stratégie typique de développement/stabilisation utilisée à l'époque pour calmer l'agitation en milieu rural dans divers pays d'Amérique latine<sup>296</sup>.

Cette stratégie, basée sur le postulat que les soulèvements armés se réduisent à une réaction face à un faible niveau de développement économique, consiste essentiellement à palier à ces «lacunes» identifiées par les gouvernements et, par le fait même, tenter de «refroidir l'eau»<sup>297</sup> dans laquelle nage la guérilla. Dans la région de la Costa-Montaña, cette stratégie semble avoir été utilisée de manière tout à fait délibérée et semble avoir été une extension des activités anti-guérilla entreprises dans la région d'Atoyac, qui était alors le foyer des activités du guérillero Lucio Cabañas. Comme le souligne Bartra, cette stratégie de la carotte et du bâton, ou du «fouet et de l'épi»<sup>298</sup>, tentait d'établir une synergie entre la militarisation répressive, dont nous avons vu un exemple au chapitre précédent, et des activités de «développement social» susceptibles de rapprocher l'armée de la population.

<sup>294</sup> D. Dehouve, *Op.cit.*, p. 289.

<sup>295</sup> En 1972, l'INMECAFÉ s'établit dans la communauté d'Iliatenco, Municipie de Malinaltepec. (A. Carrasco Zuniga, *Op.cit.* p. 139.)

<sup>296</sup> T. Barry et D. Preusch, *The Soft War*, pp. 21-32.

<sup>297</sup> A. Bartra *Op.cit.*, p. 145.

<sup>298</sup> A. Bartra, «Guerrero: modelo para armar» p. 11.

Cette seconde composante de la stratégie anti-guérilla adoptée par les gouvernements de l'époque s'est d'abord manifestée sur la Costa Grande sous la forme de ce qui a été nommé par l'armée l'opération *Amistad* («Amitié»), par laquelle «500 médecins militaires ont distribué de l'aide, des médicaments et des aliments aux populations des municipes de Coyuca, San Jerónimo, Atoyac et Tecpan»<sup>299</sup>. Cette aide de «première nécessité» distribuée par l'armée n'était cependant que la première étape de la mise en place d'une stratégie beaucoup plus vaste qui devait éventuellement toucher à l'ensemble du développement socio-économique des communautés des zones où avaient milité les groupes armés.

La conduite d'une vaste enquête socio-économique se trouvait également associée à l'opération «Amitié». Cette enquête, qui visait à identifier les besoins des populations locales, déboucha sur le Plan de Développement Intégral de l'État du Guerrero, dévoilé en 1972<sup>300</sup>. À l'intérieur de ce plan, qui prévoyait d'importants investissements pour la construction de routes, l'électrification des communautés, la constructions d'écoles, l'INMECAFÉ se voyait attribuer le rôle important de principal organisme en charge de la transformation de l'économie des communautés autochtones. Ainsi, et toujours selon une stratégie de développement/stabilisation, la production des communautés, qui était en bonne partie axée sur l'autosubsistance et sur la culture de produits (comme la canne à sucre) seulement commercialisés sur une échelle très réduite pour acheter ce qui ne pouvait être produit localement, devait être transformée en une culture de produits exportables<sup>301</sup>, comme le café, dont les revenus deviendraient essentiels à la subsistance. Cette monétarisation de l'économie communautaire, où le maïs ne serait plus produit directement par les paysans mais plutôt acheté par ces derniers, devait ainsi augmenter la dépendance des paysans face à l'économie de marché sous contrôle gouvernemental et, par conséquent, devait faire des campagnes un terreau moins fertile pour les mouvements de contestation.

<sup>299</sup> A. Bartra, *Guerrero Bronco*, p. 145.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>301</sup> Jusqu'en 1976, le Mexique dépendait des exportations agricoles pour ses devises étrangères.

Dans cette perspective, on comprend mieux pourquoi l'INMECAFÉ, qui ne semblait pas avoir entendu la demande d'aide faite par les producteurs d'Iliatenco en 1965, était devenu fort réceptif en 1972, à peine un an après que l'armée ait occupé plusieurs communautés de la région. En 1965, la Costa-Montaña n'était qu'une zone caféière très marginale qui ne présentait que très peu de potentiel pour le développement de cette culture à cause de son altitude et de son climat. En 1972, par contre, cette même région était devenue une zone à «stabiliser» et les autorités s'empressèrent d'accéder aux demandes transmises par les habitants d'Iliatenco à travers l'INI.

Le fait que la stratégie de développement du gouvernement dans la Costa-Montaña n'était ni plus ni moins que l'extension d'un programme déjà établi pour la région d'Atoyac est d'ailleurs reflété par le fait que, comme l'écrit Dehouve, «l'INMECAFÉ prit contact avec les paysans (d'Iliatenco) en 1972, et les orienta vers son centre d'Átoyac de Alvarez.»<sup>302</sup> Ce centre régional de l'INMECAFÉ, dont le rôle au départ consistait à acheter le café des producteurs à bon prix et à leur offrir un appui technique, prit davantage d'ampleur à mesure que l'institut contribuait à diffuser la culture du café dans les communautés de cette région du Guerrero: «À partir de 1976, (l'INMECAFÉ) introduisit auprès de la population des plants de café sélectionnés ainsi que des fertilisants, et offrit des facilités de crédit»<sup>303</sup>. Il semble que l'INMECAFÉ se chargea même d'organiser les producteurs de café dans une organisation régionale nommée la Unión de Ejidos Alfredo V. Bonfil, fondée en 1979 par le gouvernement et basée à Atoyac<sup>304</sup>. Même si sa base d'opérations se trouvait particulièrement éloignée de la Costa-Montaña, cette organisation allait tout de même jouer un rôle important dans la mobilisation des communautés de cette région.

Ainsi, c'est à partir d'Atoyac, et à travers Iliatenco, que se firent les efforts pour étendre la production du café à un grand nombre de communautés tlapanèques, dont

<sup>302</sup> D. Dehouve, *Quand les banquiers...*, p. 289.

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> A. Bartra, *Guerrero Bronco*, p. 153.

Barranca Tigre, pendant les années soixante-dix et au début des années quatre-vingt. Cependant, vu de l'intérieur d'une communauté comme Barranca Tigre, les développements régionaux de cette période ont été perçus comme une série d'événements sans liens apparents et auxquels la communauté devait s'adapter très rapidement.

#### L'INMECAFÉ «apparaît» à Barranca Tigre

Au cours de la période allant de 1972 à 1982, et autour de 1980 dans le cas de Barranca Tigre, l'INMECAFÉ a envoyé des assistants techniques, des ingénieurs et un support matériel considérable (plants de café, outils, fertilisants, herbicides...) pour développer la culture du café et en faire un produit commercialisable.

En raison du décalage de près de dix ans entre le début de la répression et l'arrivée du café, les habitants de Barranca Tigre n'établirent pas de lien entre ces deux événements et considèrent, encore aujourd'hui, l'arrivée de l'INMECAFÉ comme un bienfait qui est venu mettre fin à la décennie de torpeur qui a suivi la répression du mouvement de Genaro Vázquez. En effet, comme nous l'avons mentionné plus haut, la période suivant la déroute de Vázquez, qui s'étend approximativement de 1971 à l'arrivée de l'INMECAFÉ dans la communauté autour de 1980, est perçue comme une période de reflux des espérances où «il ne s'est rien passé». La communauté était aussi pauvre qu'avant et la partie de la population dont les espoirs avaient été mobilisés par Vázquez devait maintenant composer avec la disparition d'un dirigeant régional qui, selon toute vraisemblance, ne reviendrait pas.

Puis un jour, selon les propres termes de nos informateurs, «*apareció INMECAFÉ*». Littéralement sorti de nulle part, du moins du point de vue des gens de Barranca Tigre, ce programme s'est matérialisé du jour au lendemain sous la forme d'ingénieurs et d'agronomes qui débarquèrent dans la communauté: «Le programme est apparu ainsi, c'est le président López Portillo qui l'a inventé. Les plants de cafés et les ingénieurs ont commencé à arriver et rapidement les gens se

sont mis à abandonner la culture de la canne, qui était très exigeante physiquement, pour celle de café qui l'est beaucoup moins.»

Ce changement brusque dans l'économie locale, selon les termes employés par nos informateurs, a réveillé les gens. Comme si ces derniers avaient eu l'impression de sortir d'une torpeur de dix ans. Ce changement de rythme, effectué dans le climat de paternalisme gouvernemental habituel à l'époque, a tout de même été perçu d'un œil favorable. «Avant, la production de *panela* (sucre de canne) était très épuisante. Les gens devaient se lever vers onze heures du soir et moudre la canne jusqu'à neuf heures du matin. Les gens devaient aller chercher d'immenses bûches pour alimenter le feu qui servait à faire bouillir le sirop. Ce feu devait être entretenu pendant des jours, en même temps qu'on continuait de moudre la canne récoltée.» Par comparaison, le café a été perçu, et l'est toujours, comme un cultigène beaucoup plus facile à produire, qui demande un travail moins exténuant. «Aujourd'hui, dit un informateur, les gens ne souffrent plus autant. Avant, en plus de tout le travail nécessaire à la production de la *panela*, ils devaient transporter leur produit eux-mêmes à pied jusqu'à San Luís, Tlapa ou Ayutla. Ils devaient charger leur sucre et le peu de café qu'ils produisaient à dos d'âne et marcher jusqu'à ces centres métis pour y vendre leur produit et pour acheter le maïs nécessaire à l'alimentation de leur famille.»

Don Feliciano se rappelle très bien l'arrivée des agronomes d'INMECAFÉ qui, prenant les paysans par groupes de huit ou dix, leur enseignaient les techniques de base pour planter et prendre soin des caféiers. Parallèlement à ce travail agronomique, le gouvernement implantait, dans la communauté même, un centre de réception du café où les paysans pourraient vendre leur produit à un prix nettement supérieur à celui offert par les accapareurs.

L'arrivée de l'INMECAFÉ a considérablement modifié l'économie des communautés de la Costa-Montaña du Guerrero. Tout d'abord par l'implantation d'un cultigène commercialisable à grande échelle et, pour un temps, grâce à un



accroissement de la production de maïs par la distribution de semences gratuites plus performantes et de conseils techniques. «Avant, dit un informateur, il n'y avait ici que peu de maïs.» Barranca Tigre semble ne pas avoir été autosuffisante au plan alimentaire depuis plusieurs années, pratiquement depuis l'introduction de la canne à sucre comme cultigène. Le programme de l'INMECAFÉ a marqué un pas vers l'autosuffisance communautaire en maïs, mais un pas incomplet et qui se trouve aujourd'hui en net recul par rapport au début des années quatre-vingt.

«INMECAFÉ nous a beaucoup aidé, dit un autre informateur, maintenant, nous avons des montres, du linge à la mode, l'électricité et certains ont même des camionnettes. La technologie de López Portillo a réveillé les gens.» Mais, contrairement à ce que Ruiz Lombardo<sup>305</sup> et Beaucage<sup>306</sup> ont observé chez les Totonagues et Nahuas de Puebla, le maïs et le café ne sont pas devenus deux cultures complémentaires à Barranca Tigre. Pas plus, d'ailleurs que, comme l'avait suggéré Stavenhagen, le maïs n'a conservé sa place devant le cultigène commercial<sup>307</sup>. Rapidement, l'économie de Barranca Tigre, en accord avec le modèle de «développement/stabilisation» est d'abord passée d'une économie à dominante d'autosubsistance axée sur la production de maïs, de bananes et de canne à sucre (les premiers pour la subsistance et le troisième cultigène comme maigre source de revenus générés par la vente itinérante de la *panela*) à une économie planifiée par INMECAFÉ basée sur la production conjointe de maïs et de café. Ensuite, la production communautaire a pris la forme, depuis le milieu des années quatre-vingt, d'une agriculture de plus en plus centrée sur le café pouvant même tendre vers la monoculture. Le seul effort de diversification observé est un retour à la culture des bananes qui, vu l'absence de voies de communication acceptables, demeurent un produit difficilement commercialisable; sauf sous la forme de *platano pasado* dont nous parlerons plus loin, mais qui demeure une pratique artisanale.

<sup>305</sup> A. Ruiz Lombardo, *Caféicultura y economía en una comunidad totonaca*, p. 17.

<sup>306</sup> P. Beaucage, *Op.cit.* parties 1 et 2.

<sup>307</sup> R. Stavenhagen, «Class, Colonialism and Acculturation» dans *Masses in Latin America*, Oxford University Press (1979) p. 39.

Ainsi, la culture du café domine aujourd'hui largement à Barranca Tigre et tend même à remplacer celle du maïs. En effet, les gens de cette communauté préfèrent désormais semer très peu de maïs —environ une quantité suffisante pour trois ou quatre mois de consommation— et acheter le reste de leur subsistance pour pouvoir consacrer davantage de terres et de temps à la culture du café qui, elle, génère des revenus monétaires.

Pour illustrer la dynamique économique régionale des cinquante dernières années, Don Feliciano raconte sa propre histoire. Depuis son enfance, son père était *cañador*<sup>308</sup>, c'est-à-dire cultivateur de canne. Feliciano lui-même se rappelle avoir travaillé dans les champs de son père, dont il a hérité avec ses trois frères. À quatre, le travail était déjà considérable, mais lorsque deux de ses frères sont morts à quelques années d'intervalle, Don Feliciano et son frère survivant se sont vus débordés par la tâche. Ils décidèrent donc de se séparer les terres paternelles et de changer de cultigène. En 1976, don Feliciano entreprit de brûler sa part des champs de canne de son père et d'y planter des bananiers. En 1977, avec sa première récolte de bananes, il décida de transformer celles-ci pour en faire des *platanos pasados*, c'est-à-dire de les faire sécher au soleil sans leur enlever leur pelure. Ce produit est considéré comme une friandise dans la région et possède la texture de la confiture. Don Feliciano s'est alors transformé en vendeur itinérant, allant à pied avec son âne chargé de bananes dans toutes les fêtes de la région et même jusqu'à Tlapa, ce qui représentait, à l'époque, un voyage de quatre jours pour aller et autant pour revenir. Ce commerce, quoique très exigeant physiquement et potentiellement dangereux, lui permit tout de même d'économiser l'argent nécessaire pour construire la maison qu'il habite aujourd'hui avec sa famille. En 1980, avec l'arrivée d'INMECAFÉ, don Feliciano se débarrasse d'une partie de ses bananiers pour planter du café.

Cependant, les perturbations engendrées par l'intervention massive et soudaine d'organismes gouvernementaux au sein de la communauté ne se sont pas

---

<sup>308</sup> Au Mexique, le terme habituel est *cañero*, mais nous reproduisons ici le terme employé par notre informateur.

limitées à la production et la vie économique. Au contraire, en ouvrant la communauté à des interventions directes de l'extérieur, le gouvernement mexicain allait provoquer un «effet domino» dont les répercussions imprévues allaient se faire sentir dans pratiquement toutes les sphères de la vie communautaire.

#### Effet du café sur la dynamique communautaire

L'intégration des communautés autochtones au marché capitaliste par l'adoption de la culture du café a été caractérisée par certains auteurs comme une source de conflits et de violence à l'intérieur des communautés. Greenberg, qui a travaillé chez des paysans chatinos de l'État de Oaxaca, écrit que: «(...) since peasants began to grow coffee as a cash crop, the increasing rhythm of capitalist development has generated whole new sets of conflicts within peasants and Indian communities, markedly increasing the level of violence in the region»<sup>309</sup>. L'auteur soutient que le passage à une agriculture commerciale, par opposition à l'agriculture de subsistance traditionnelle, ou un type d'agriculture qui s'en approche comme dans le cas de Barranca Tigre, est une importante source d'inégalités au sein des communautés et que ces inégalités débouchent sur la jalousie et les conflits interpersonnels. L'auteur cite un cas, entre autres, où selon lui une série d'accusations de sorcellerie peut être directement attribuable à des conflits liés au nouveau cultigène<sup>310</sup>.

Même si certains membres plus âgés de la communauté se plaignent du fait que l'introduction d'une économie monétaire à Barranca Tigre ait eu des conséquences négatives sur la participation des jeunes dans le système de charges politico-religieuses dans la mesure où certains désirent maintenant être rémunérés pour leurs peines, il semble douteux que l'introduction du café ait considérablement augmenté le niveau de tensions et conflits intra-communautaires. Quant aux inégalités, comme nous l'avons vu, il est loin de s'être avéré que celles-ci produisent nécessairement de la violence et des conflits. De plus, les écarts observables dans la communauté dans le nombre d'hectares possédés par les producteurs est loin d'être

<sup>309</sup> J. B. Greenberg, *Blood Ties*, p. 193.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 202.

dramatique. Le plus petit producteur que nous avons recensé à Barranca Tigre possède un hectare de terre alors que le plus grand en possède huit, sur lesquelles seulement cinq ou six sont consacrées au café. Outre ces limites inférieures et supérieures, on trouve que la majorité des habitants de Barranca Tigre possèdent entre trois et quatre hectares dispersées dans les environs et produisent entre mille et deux mille kilos de café par année. Ainsi, même si certaines inégalités sont détectables, celles-ci ne sont pas considérables et ne semblent généralement pas conduire à un accroissement du niveau de conflit intra-communautaire plus important que celui observable avant l'arrivée du café.

Quant au niveau général de conflits et de violence entre les communautés, la situation semble être passablement complexe dans la mesure où, comme nous l'avons souligné, l'arrivée du café dans la région s'est faite alors que cette dernière était déjà fortement militarisée et que la présence des soldats a probablement joué un rôle dissuasif sur les manifestations d'hostilité intercommunautaire. Quelle qu'ait été l'influence de la présence militaire sur la dynamique intercommunautaire, il demeure néanmoins que la période suivant immédiatement l'introduction du café, c'est-à-dire la période de 1983 à 1989, en a généralement été une de regroupement régional basé sur la coopération économique.

Ici, il faut établir une importante distinction entre ce regroupement régional et les alliances intercommunautaires et les réseaux de coopération traditionnels dont nous avons déjà parlé. En effet, de 1972 à 1982, la diffusion du café comme cultigène commercialisable fut essentiellement une initiative de l'INMECAFÉ. Les promoteurs d'INMECAFÉ n'étaient pas informés de l'existence ou la nature des réseaux d'échange traditionnels préexistants et, pour cette raison, traversaient ces lignes de conflits et de coopération sans trop s'en soucier, implantant successivement la culture du café dans des communautés hostiles les unes aux autres. De toute manière, les habitants de ces communautés ne s'objectaient pas à ce va-et-vient de l'INMECAFÉ à travers les réseaux d'alliances car, au début du moins, la décision de passer à la culture du café était prise (plus ou moins volontairement il

est vrai) à l'échelle communautaire, que la communauté voisine produise, ou non, ce cultigène, n'était en somme que de peu de conséquence.

Par ailleurs, si l'on accepte l'hypothèse de Dehouve voulant que la compétition intercommunautaire soit l'un des éléments moteurs des travaux d'équipement en pays tlapanèque<sup>311</sup>, il devient tout à fait compréhensible que des communautés adverses comme Barranca Tigre et Istacapan aient toutes deux choisi de transformer leur production au même moment afin de ne pas être laissé «derrière» alors que le voisin, lui, profite des programmes et des «cadeaux» gouvernementaux. Notons également, que tout comme les travaux d'électrification, l'extension du réseau routier (débuté au milieu des années quatre-vingt) ou la construction de nouveaux édifices publics, ce «progrès» cadre tout à fait avec l'utopie progressiste implicite à la relation de don et de contre-don qui existe entre les habitants d'une communauté et leurs fondateurs. L'introduction du café et les promesses de développement qui l'accompagnaient furent ainsi perçues non seulement comme une amélioration de la condition des producteurs à titre d'individus, mais également comme un moyen de faire prospérer la communauté dans son ensemble.

Mais les activités d'INMECAFÉ ne se limitaient pas à introduire le café dans des communautés isolées les unes des autres. Cet institut avait également pour mission de prendre en charge l'organisation des groupes de producteurs en associations comme il l'avait fait avec l'Union Alfredo V. Bonfil à Atoyac. Or, dans la Costa-Montaña, cette tâche allait s'avérer passablement difficile car, comme le relate l'un des protagonistes de ce mouvement:

«(...) jamais les communautés, c'est-à-dire des représentants ou des membres des différentes communautés, ne s'étaient réunis. Jamais (ces communautés) ne s'étaient assemblées pendant leurs deux cents, trois cents ou quatre cents ans d'existence, pour discuter d'un problème quelconque!»<sup>312</sup>.

<sup>311</sup> D. Dehouve, «Le travail gratuit au Mexique».

<sup>312</sup> R. Ravelo Lecuona (compilateur), *Una Luz en la Montaña*, p. 5

Cette affirmation, bien sûr, fait abstraction des réseaux traditionnels d'échanges de pèlerinages mais reste néanmoins exacte dans la mesure où il s'agissait de la première fois où les communautés tlapanèques se voyaient sollicitées pour coopérer à l'échelle régionale sur une base uniquement économique.

Ici, des communautés comme Barranca Tigre et Istacapan se sont vues placées dans un dilemme dans la mesure où, ayant déjà adopté le café comme cultigène principal et ayant misé sur ce dernier pour faire «prosperer» leur communauté dans le sens que nous avons déjà défini, elles se voyaient fortement incitées à coopérer entre elles à l'intérieur du nouveau regroupement de communautés productrices de café, ce qui impliquait de passer outre certains antagonismes préexistants. Mais le niveau de coopération demandé par les promoteurs du regroupement de communautés productrices n'était à l'origine pas tellement élevé et impliquait surtout l'incorporation des communautés de la Costa-Montaña à l'intérieur du «territoire neutre» que représentait l'Unión Alfredo V. Bonfil qui, basée à Atoyac, se trouvait située hors des réseaux traditionnels de conflit et de coopération. Alors, étant donné que cette alliance n'impliquait pas nécessairement des interactions fréquentes ou étroites entre les communautés, Barranca Tigre et Istacapan décidèrent toutes deux de participer et utilisèrent des communautés comme Iliatenco comme intermédiaire entre elles. Comme nous le verrons, ce rapprochement allait s'avérer très instable et les alliances n'allaient pas tarder à se réaligner selon un schéma plus traditionnel, mais en 1983, sous l'influence de l'INMECAFÉ et de délégués particulièrement persévérants venant d'Atoyac, une douzaine de communautés de la Costa-Montaña<sup>313</sup> acceptèrent de s'allier à l'intérieur d'une organisation déjà existante.

#### Luz de la Montaña: l'aube de la mobilisation régionale

Malgré son caractère d'abord très limité, la mobilisation régionale qui allait mener à la création d'une organisation de producteurs propre à la Costa-Montaña

<sup>313</sup> Parmi lesquelles, Barranca Tigre, Istacapan, Pascala, Rancho Viejo, Colombia de Guadalupe, Iliatenco, Pueblo Hidalgo, San José Vista Hermosa, Paraje Montero et El Potrero.

apportait néanmoins une nouvelle dimension aux interactions intercommunautaires. Renato Ravelo Lecuona, qui s'est occupé de recueillir les récits testimoniaux de quelques unes des personnes impliquées dans ce mouvement depuis son origine relate que:

«Les premières assemblées qui eurent lieu en tant qu'Unión, auxquelles participèrent douze ou quinze communautés, étaient réellement les premières assemblées régionales. Auparavant, cela ne s'était jamais fait, ce genre de choses ne se faisait pas. À ces assemblées, les participants assistaient... non pas en tant que personnes, mais plutôt comme représentants de leurs communautés, qu'ils fassent partie des autorités ou non. Ils n'y allaient pas comme leaders, ou parce qu'ils désiraient s'afficher, mais plutôt parce qu'ils apportaient la position de leur assemblée communautaire.»<sup>314</sup>

Ces douze ou quinze communautés, comme nous l'avons vu, formaient une délégation qui, elle-même, était dépendante de la *Unión* caféière d'Atoyac et qui s'y était rattachée pour militer, entre autres, en faveur de l'ajustement équitable des prix du café; un mouvement national amorcé en 1982 au sein duquel l'organisation Alfredo V. Bonfil d'Atoyac représentait le Guerrero. Le fait que deux communautés opposées par un antagonisme ancestral, comme le sont Istacapan et Barranca Tigre, se soient retrouvées toutes deux à militer au sein de ce mouvement pourrait laisser penser que l'intérêt économique s'est avéré, ici, plus fort que la structure traditionnelle de conflit et de coopération entre les communautés tlapanèques. Nous avons déjà noté le dynamisme externe qui a fait que Barranca Tigre et Istacapan ont été mobilisées «du même côté», mais il semble qu'un autre élément ait été en cause: la position de chacune des communautés par rapport à Iliatenco, véritable centre caféier régional depuis 1915. Il semble que nous nous trouvions ici en présence d'un réseau de loyautés conflictuelles inscrit à l'intérieur même du réseau traditionnel de conflit et de coopération et que, pour comprendre ce réseau, nous devions nous placer non pas du point de vue de Barranca Tigre, comme nous l'avons fait jusqu'ici, qui mène à une contradiction (alliance Barranca Tigre - Istacapan), mais plutôt du point de vue de la communauté qui représente le véritable centre de l'expansion caféière dans la région, c'est-à-dire Iliatenco.

Cette communauté, pour sa part, entretient des relations traditionnelles plutôt coopératives et non-confliktuelles<sup>315</sup> tant avec Istacapan que Barranca Tigre. Ainsi, l'alliance ne se serait pas conclue directement entre Barranca Tigre et Istacapan, mais plutôt entre Barranca Tigre et Iliatenco d'une part et entre Iliatenco et Istacapan d'autre part. Ce schéma d'alliances, combiné aux autres facteurs que nous avons identifiés plus haut, semble avoir été suffisant pour que les deux communautés antagonistes tolèrent un rapprochement. En plaçant la communauté d'Iliatenco au centre du réseau, il devient également possible de comprendre pourquoi la communauté d'El Potrero, pourtant l'un des importants centres tlapanèques de la région (et producteur de café au surplus<sup>316</sup>) a été exclue de la première association régionale. Comme nous l'avons déjà noté, El Potrero était la communauté avec laquelle Iliatenco entretenait l'antagonisme le plus vif et cet antagonisme ancestral entre les deux communautés voisines semble avoir eu préséance sur la vague de nouvelles «alliances» qui se formaient dans la région au début des années quatre-vingt.

Après avoir participé au sein de la Unión Alfredo V. Bonfil pendant deux années, les délégués de la Costa-Montaña décidèrent, en 1985, de former leur propre organisation légalement constituée. À l'origine, ils eurent l'intention de demeurer affiliés à l'organisation d'Atoyac, mais les délégués changèrent de position et décidèrent de fonder leur propre organisation indépendante. L'un des principaux motifs de cette décision fut que la Unión Alfredo V. Bonfil se trouvait alors impliquée dans des conflits avec la CNC (Confederación Nacional Campesina), les grands caciques régionaux et les accapareurs privés de café:

«Alors nous avons prévu, même à cette époque, qu'il pourrait y avoir des problèmes dans le futur et que ceux-ci pourraient

---

<sup>314</sup> R. Ravelo Lecuona (compilateur), *Una Luz en la Montaña*, p. 6

<sup>315</sup> Cette caractérisation vise à rendre compte du fait qu'Iliatenco n'entretient pas des relations privilégiées avec les deux communautés, mais se trouve plutôt «en bon termes» avec elles.

<sup>316</sup> Même si le climat d'El Potrero, chaud et sec, est davantage propice à la culture de la jamaica (herbe aromatique dont l'on fait des breuvages), le territoire de cette communauté s'étend sur des collines qui sont relativement propices à la culture du café et où, dans les faits, on retrouve un certain nombre de caféières.



venir nous affecter jusqu'ici, même si nous n'avions pas directement de problèmes avec les caciques et ces gens. C'est ainsi que nous avons décidé que nous serions mieux séparés. La question a été discutée au sein des communautés et il fut convenu que nous formerions une union indépendante dans la région.»<sup>317</sup>

Le nom qui fut donné à cette nouvelle organisation est «Unión de Ejidos y Comunidades Luz de la Montaña» et cette dernière entreprit, dès 1986, d'acheter le café des producteurs avec l'objectif de le commercialiser sans intermédiaire. Ce faisant, Luz de la Montaña entraîna directement en compétition avec les accapareurs privés et l'INMECAFÉ. Mais la nouvelle organisation ne cherchait pas de confrontations et n'a jamais demandé à ses membres de lui vendre leur café en exclusivité:

«De plus, la Unión (Luz) a avant tout donné la garantie que si un riche (accapareur privé) paie mieux, les producteurs peuvent lui vendre leur café, ainsi il n'y a pas d'engagement, il n'y a pas de contrat; les producteurs vendent à qui ils veulent, comme bon leur semble (...)»<sup>318</sup>

Mais cet aspect conciliant de la politique de Luz de la Montaña, qui devait néanmoins recevoir assez de café pour fonctionner et survivre économiquement, ne semble pas avoir été suffisant pour mettre l'organisation à l'abri des vicissitudes qui l'attendaient. La rupture avec la Unión de Ejidos Alfredo V. Bonfil ne s'était pas faite sans heurts et cette dernière avait annoncé explicitement son intention de «reconquérir» la Costa-Montaña en y créant une nouvelle organisation. De plus, les accapareurs locaux, déjà affaiblis par l'arrivée de l'INMECAFÉ, voyaient comme de mauvais augure la création d'un regroupement de producteurs ayant pour mission de commercialiser le café en payant le plus haut prix possible aux producteurs. Mais au-delà de ces menaces extérieures, c'est en son sein même que, dès sa création en 1985, Luz de la Montaña recevait les critiques les plus acerbes. Manifestement, deux années de coopération régionale n'avaient modifié en rien le fait que la principale unité d'appartenance chez les Tlapanèques demeurait toujours la communauté et que la participation de chacune des communautés représentées au

<sup>317</sup> R. Ravelo Lecuona (compilateur), *Una Luz en la Montaña*, p. 8

sein de l'organisation demeurait entièrement subordonnée à la manière dont chacune d'entre-elles définissait ses intérêts en assemblée communautaire. D'ailleurs, le fait que les premières dettes contractées par l'organisation étaient divisées entre chaque communauté participant en son sein a eu vite fait de créer des tensions entre Luz et ses constituants:

«Enfin, pourquoi demandons-nous crédit? Nous ne faisons que nous endetter et au bout du compte nous allons bien avoir à payer (...) Nous ne voyons jamais le camion (de l'organisation) dans notre communauté, il ne nous est d'aucune aide (...) Nous ne bénéficions d'aucun des progrès de l'*Unión*.»<sup>319</sup>

Du point de vue communautaire, cette dernière critique est particulièrement sérieuse car, effectivement, dans les premières années la plupart des fonds et crédits dont disposait Luz de la Montaña durent être investis dans l'organisation elle-même pour l'achat de véhicules, de machinerie et pour la location de locaux et d'entrepôts. Or, la participation des communautés au sein de l'organisation dépendait avant tout de l'espoir entretenu par les habitants de ces dernières de pouvoir faire «progresser» leur communauté et, ainsi, faire une prestation aux ancêtres dont ils puissent être fiers. Mais voilà que, peu à peu, les habitants des communautés eurent l'impression de s'endetter pour faire prospérer une organisation et un groupe de dirigeants au détriment de leur communauté<sup>320</sup>. Cette contradiction grandissante entre leur appartenance à l'organisation caféière et les exigences symboliques implicites à la relation de don et de contre-don avec les ancêtres allait devenir une source de tension importante au sein d'une organisation où les cadres se disaient «obligés de lutter contre l'égoïsme communautaire» et où les communautés se mirent à se méfier de plus en plus de leurs délégués.

En 1989, l'effondrement des cours internationaux du café et la dissolution simultanée de l'INMECAFÉ vint mettre un stress supplémentaire sur l'organisation

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>320</sup> Il est à noter, d'ailleurs, que pour éviter d'être récupéré par une communauté, ou être accusé de favoritisme, Luz de la Montaña a établi ses installations en rase campagne, à l'extérieur de la zone caféicole.

encore jeune. Bien sûr, le départ de l'Institut fut bénéfique dans la mesure où ce dernier était le principal compétiteur de l'organisation autochtone (qui vendait directement aux compagnies comme Nestlé), mais pour acheter le café et se doter des équipements nécessaires pour le transporter et l'entreposer, Luz de la Montaña dut contracter encore plus de dettes, creusant encore une fois le fossé qui existait entre elle et les communautés. De toute évidence Luz de la Montaña, du moins à court terme, n'avait jamais eu l'intention de jouer un si grand rôle à l'échelle régionale:

«Quand ils faisaient la promotion en vue de la constitution de cette organisation, les producteurs n'avaient pas envisagé de faire compétition aux accapareurs et ils avaient encore moins envisagé la disparition de l'INMECAFÉ.»<sup>321</sup>

Les responsables de Luz de la Montaña réussirent à faire accepter aux communautés le fait qu'il était nécessaire de contracter de nouvelles dettes en insistant sur le fait que, l'INMECAFÉ disparu, Luz de la Montaña représentait maintenant la seule organisation capable d'empêcher que les accapareurs privés reprennent le monopole de l'achat du café dans la région; une situation qui se serait avérée désastreuse pour plusieurs communautés. Cependant, les crédits que recevait Luz de la Montaña lui étaient prêtés à des taux d'intérêts astronomiques pouvant dépasser les 100% d'intérêt annuel<sup>322</sup>. Cette situation, comme plusieurs s'y attendaient, finit par déboucher sur une rupture au sein de l'organisation.

En 1991, la communauté d'El Potrero —qui s'était finalement jointe à l'organisation en 1988 grâce aux efforts incessants du curé local qui désirait inclure le chef-lieu de sa paroisse à l'organisation qui regroupait déjà plusieurs communautés de la paroisse Santa Cruz El Potrero— accompagnée par Istacapan et sa colonie de Rancho Viejo (qui en était encore dépendante à l'époque), de même que Colombia de Guadalupe, un allié traditionnel d'Istacapan, décidèrent de quitter Luz de la Montaña<sup>323</sup>. Cette ligne de fracture est très révélatrice quant aux tensions

<sup>321</sup> R. Ravelo Lecuona (compilateur), *Una Luz en la Montaña*, p. 25.

<sup>322</sup> Il faut rappeler qu'au Mexique l'inflation atteignit 145% en 1988. Elle devait diminuer rapidement par la suite.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 19.

et aux alliances qui existaient au sein même de Luz de la Montaña. Par ailleurs, les tensions entre Barranca Tigre et Istacapan avaient atteint, en 1989, un nouveau sommet avec l'affrontement armé entre les deux communautés que nous avons relaté au chapitre 7 et qui fit quatre morts et une douzaine de blessés. L'addition des tensions intercommunautaires au sein de l'organisation à son endettement croissant (perçu comme s'opérant aux détriments du développement communautaire) déboucha rapidement sur une scission, comme le relate un informateur de Lecuona, originaire de Barranca Tigre:

«Les gens d'Istacapan, en quittant l'organisation, voulurent former leur propre organisation et allèrent promettre des choses dans d'autres communautés, pour voir s'il leur serait possible de convaincre les gens. Mais ces personnes ne savaient pas que (les gens d'Istacapan) étaient ou sont des criminels qui se faisaient passer pour de bons représentants pendant que nous, ici, nous payions leurs dettes.»<sup>324</sup>

Ces défections vinrent ajouter au stress qui existait déjà au sein de l'organisation et plusieurs membres des communautés, dont Barranca Tigre, descendirent jusqu'à San Luís pour protester contre ce qu'ils considéraient être des dépenses excessives faites par l'organisation (repas au restaurant pour les délégués, véhicules, voyages). Les paysans envahirent les locaux de Luz et n'en sortirent qu'après avoir reçu l'assurance que les communautés pourraient bientôt recevoir des bénéfices concrets de leur appartenance à l'organisation. On convint également de redoubler d'efforts pour récupérer les sommes dues par les communautés ayant fait défaut, ce qui réussit à apaiser les manifestants.

Cette dernière proposition présenta un attrait tout particulier pour les habitants de Barranca Tigre, qui proposèrent que les communautés dissidentes et plus particulièrement Istacapan et El Potrero, deux voisins immédiats de Barranca Tigre, se voient confisquées une partie de leurs terres pour payer la dette qu'ils avaient face à l'organisation. Du coup, Istacapan se verrait exclu de l'organisation et un bon nombre de terres adjacentes au territoire de Barranca Tigre se trouveraient mises en vente forcée. Ce serait là une manière «légale» (entre guillemets car les terres

communautaires étaient encore inaliénables) de reprendre le territoire perdu face à Istacapan en 1989 et même de faire croître le territoire légué par les ancêtres. Ainsi, pour les habitants de Barranca Tigre, l'appartenance à l'organisation régionale allait peut-être, après tout, apporter des dividendes concrets à l'échelle communautaire. Ces dividendes, au surplus, auraient été tout à fait en accord avec les obligations symboliques ressenties par les vivants face à leurs ancêtres.

Mais même si les habitants de Barranca Tigre, évaluant la situation selon ce qu'ils jugeaient préférable pour leur communauté, étaient partisans de la ligne dure face aux communautés qui avaient déserté l'organisation caféière, d'autres assemblées communautaires, qui avaient moins à gagner de la confiscation des terres d'Istacapan et El Potrero, préconisèrent une attitude plus conciliante et cherchèrent à protéger l'organisation de batailles légales interminables, de luttes politiques ou même de confrontations physiques qui la paralyseraient. Dans ce nouveau contexte, l'affiliation de certaines communautés à de grands partis nationaux vint également peser dans la balance et inciter certains membres de Luz de la Montaña à la modération, voir la conciliation. Par exemple, Lecuona relate les paroles d'un délégué lors d'une réunion visant à discuter de ces problèmes:

«Je crois qu'en tant que personnes ou que communautés, il nous déplaît que quelqu'un nous contraigne à faire quelque chose par la force. Ceci crée toujours des rancœurs et ceci n'est pas notre objectif; l'objectif est que (ces communautés dissidentes) honorent leurs responsabilités et non de chercher davantage de problèmes avec eux.

Maintenant, si nous adoptons la voie juridique, je me demande si nous obtiendrons des résultats, vu les élections qui viennent à peine d'avoir lieu. Dans le cas du Potrero, le PRI y a gagné par une forte marge et je suis convaincu que les habitants de cette communauté vont aller courir à Juan José Castro Justo [gouverneur] pour qu'il paralyse nos démarches; également dans le cas de Rancho Viejo, eux aussi vont se tourner vers leur parti PRT ou UGOCP, eux aussi vont monter au front pour appuyer leurs gens, à tout le moins, ils vont apporter des idées sur la manière de procéder. Maintenant, si un *comisario* est jeté en prison, vous pouvez être certains que ses gens [les habitants de sa communauté]

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 22.

vont se mobiliser, car ils sont un grand nombre. Nous parlons plus ou moins, dans le cas de Rancho Viejo, de 68 producteurs [familles], presque la totalité; dans le cas du Potrero, 150 producteurs; dans le cas d'Istacapan, 158 producteurs. Je suis convaincu que tous ces gens sont capables de bouger, du moins la majorité. Nous ne créerons rien d'autre que des affrontements politiques et peut-être même pire. Je suggère que nous tentions encore de les convaincre, en bout de ligne, si ce n'est pas possible... je ne sais pas. La vérité est que je n'ai aucune confiance que la plainte juridique ait de résultats.»<sup>325</sup>

Se ralliant à la majorité au sein de l'organisation, Barranca Tigre abandonna l'idée d'un coup de force contre ses voisins et adopta une voie plus diplomatique, plus prudente, qui, si elle ne faisait pas croître le don reçu des ancêtres, contribuait à tout le moins à protéger les acquis. Le problème de la répartition de la dette de Luz de la Montaña aux communautés dissidentes semble s'être graduellement résolu par l'incorporation de ces communautés dans une nouvelle organisation paysanne, la Unión Regional Campesina (URC), affiliée à la Unión Alfredo V. Bonfil de Atoyac et, à partir de décembre 1992, par une graduelle remontée des prix du café, qui allait connaître une hausse marquée en 1994. Le premier événement diminua les tensions au sein même de Luz de la Montaña (les communautés dissidentes ayant quitté) et le second rendit le remboursement des dettes plus facile et permit aux communautés de s'acquitter de leurs engagements.

Mais si, à partir de 1994, Luz de la Montaña a réussi à tailler sa place à l'échelle régionale et à cohabiter avec les accapareurs privés et la URC, la tension, que certains organisateurs ont nommé la «lutte intérieure», ne semblait pas s'atténuer et, même si les habitants de la région s'accordaient sur la nécessité de préserver l'organisation paysanne afin de ne pas laisser le champ libre aux accapareurs privés, ce qui se serait avéré catastrophique à l'échelle régionale, il subsistait toujours un degré d'«égoïsme communautaire» (comme le nomment certains responsables de Luz de la Montaña).

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 23.

La situation ne s'améliore pas du fait que, malgré son projet social d'aide au développement communautaire, Luz de la Montaña est une organisation soumise à d'énormes contraintes structurelles comme la fluctuation des prix du café et les exigences de ses crédateurs. Ces derniers, en effet, n'hésitent pas à faire d'importantes pressions sur l'organisation comme, par exemple, à doubler les taux d'intérêts lorsque l'organisation caféière est en retard sur ses versements. Ces contraintes, si elles sont très présentes pour l'organisation, semblent souvent irréelles aux habitants des communautés, qui considèrent que l'organisation doit pourvoir non pas aux exigences des marchés internationaux et des banques, mais plutôt à celles des producteurs et des communautés. Cet écart de perspective entre les cadres de l'organisation et les producteurs s'est d'ailleurs fait sentir de manière très prononcée en 1998, lorsque le prix du café s'est remis à baisser<sup>326</sup>.

#### De nouvelles années difficiles

De 1992 à 1997, la hausse graduelle du prix du café a permis à Luz de la Montaña d'adopter une stratégie de réception du café favorable aux producteurs. Généralement, les accapareurs privés paient le café immédiatement sur réception mais n'offrent pas aux producteurs la possibilité de bénéficier d'une hausse éventuelle du prix du café comme le fait Luz de la Montaña. Cette organisation, au contraire, achète le produit à un prix plus élevé, mais doit attendre que le prix du café monte avant de tirer son profit et de payer les producteurs. De plus, Luz de la Montaña achète aux producteurs le café sous forme *capulín* (grains de café séchés) et, à l'aide de sa propre machinerie, le transforme en *oro* (grains moulus). Si le prix qu'obtient l'organisation pour son *oro* est bon, une partie des profits réalisés grâce à la valeur ajoutée (le café *oro* est généralement vendu le double du *capulín*) est également retournée aux producteurs. Ce système a bien fonctionné pour les paysans entre 1993 et 1997, alors que les prix étaient relativement bons et que le café gagnait graduellement de la valeur (ce qui veut dire que les producteurs étaient payés rapidement) mais se révéla désastreuse dans la conjoncture de 1998-1999 lorsque le prix de ce produit fut en baisse constante. En 1998, quatre mois après

<sup>326</sup> M. Gutiérrez, «Viven les cafecultores indígenas la mayor crisis de los últimos 13 años.»

avoir remis leur café à l'organisation, les paysans de Barranca Tigre attendaient toujours d'être payés pour leur récolte. Cette situation était d'autant plus sérieuse que l'année précédente les producteurs avaient à nouveau réduit leur production de maïs afin de pouvoir consacrer plus de terrain au café, comptant ainsi sur le bon prix qu'ils recevraient de cette récolte pour acheter le maïs nécessaire pour l'année. Le prix du café baissant sans arrêt, les gens se sont alors trouvés pris au dépourvu et durent demander crédit à la CONASUPO pour acheter du maïs qu'ils considéraient comme de piètre qualité.

En réaction à cette situation inacceptable pour les habitants de la communauté, les autorités civiles convoquèrent une assemblée communautaire où un délégué de Luz de la Montaña fut sommé de se présenter. Le thème principal à l'ordre du jour était évidemment le paiement des récoltes de café qui tardait à arriver. Le représentant de l'union de Ejidos Luz de la Montaña tenta d'expliquer que l'organisation avait de la difficulté à vendre son café et que la banque se faisait de plus en plus pressante dans ses demandes de versements. De plus, le prix du café avait baissé de trois pesos le kilo depuis février, c'est-à-dire depuis que les producteurs avaient commencé à remettre leur récolte à l'organisation. Luz de la Montaña, avec les ressources qu'elle avait alors à sa disposition, se trouvait donc dans la position inconfortable où elle se voyait contrainte de choisir entre payer les producteurs ou payer la banque.

Or, affirma le délégué, l'organisme se donne comme priorité de payer les producteurs, mais il se trouve que la banque, dans l'attente de son prochain paiement, avait doublé son taux d'intérêt, ce qui est une pratique courante visant à accélérer les paiements retardataires. Ainsi, l'organisation se devait de payer la banque et demandait aux producteurs d'être patients. Mais les habitants de Barranca Tigre attendaient d'être payés depuis plus de trois mois et cet argent s'avérait être de première nécessité dans la mesure où il devait servir, en grande partie, à acheter du maïs, dont la récolte locale de l'année précédente, déjà maigre à cause de la



substitution de ce cultigène par des plants de café, avait été en grande partie détruite par l'ouragan Pauline en mai 1997.

La proposition avancée par l'organisation était de payer immédiatement cinquante pour-cent de ce qu'elle devait aux producteurs et de leur payer l'autre moitié lorsque les stocks encore en entrepôt seraient vendus. Mais cette solution ne convint pas du tout aux habitants de Barranca Tigre présents à l'assemblée et ces derniers accusèrent Luz de la Montaña de vouloir opter pour une solution de facilité au détriment des petits producteurs. D'ailleurs, soutinrent certains, l'Union de Ejidos s'était endettée sans le consentement de ses membres en achetant des camions et de la machinerie neufs et, par conséquent, devait assumer entièrement les conséquences de ses actes. «Nous avons besoin de notre revenu, intervint un producteur présent, nous devons acheter notre maïs. Nous avons des droits face à l'organisation et nous avons davantage besoin de notre argent que la banque.»

Or, pour l'organisation la situation était extrêmement délicate. Au moment où elle aurait dû payer les producteurs, la seule commande ferme qu'elle avait reçue en était une de deux mille sacs de café *oro*, qui devaient être envoyés dans l'État de Oaxaca. Il lui restait encore en entrepôt cinq mille sacs de café *capulin* et quatre mille sacs de café *oro*. «Il s'agit d'un problème national, affirma le délégué, nous n'y pouvons rien, mais la demande de café non sélectionné est en baisse. De ces temps-ci, seulement le café sélectionné de haute qualité se vend.» Le délégué suggéra, pour l'année suivante, de trouver des moyens d'améliorer le produit. Pour ce, il faudrait faire appel à des ingénieurs et des agronomes. De cette manière, le produit aurait une plus grande valeur sur le marché.

L'assemblée s'entendit sur la nécessité de rédiger un texte qui demanderait à la banque d'accorder un délai à l'organisation sans hausse des taux d'intérêts. «Nous devons protester» affirma un membre de l'assemblée. «Nous devons faire entendre notre voix et pas seulement déléguer le *comisario*. Pour lui donner plus de poids, nous devons l'appuyer». Ce démêlé entre les producteurs et les autorités de Luz de

la Montaña porta certaines personnes à reconsidérer leur relation avec les accapareurs privés de Casa Galeana, une entreprise d'Atoyac qui possède un comptoir à Barranca Tigre. En effet, le prix que leur offrait alors Luz de la Montaña (N\$9.50 le kilo), réajusté à la baisse du cours du café, était le même que celui que leur offrait Casa Galeana au mois de mars 1998, à la différence près que Casa Galeana avait payé tout de suite et en comptant. Cependant, les producteurs voulaient tout de même appuyer Luz de la Montaña et, pour ce faire, étaient prêts à attendre pour recevoir leur argent. Par contre, la patience et la compréhension diminuaient rapidement; surtout lorsque la saison des pluies débuta, car il était alors temps de semer le maïs et de planter les nouveaux caféiers. Certains informateurs disaient avoir plus de mille jeunes arbres en attente d'être plantés. Mais pour ce faire, il fallait cependant engager des *peones* sans avoir reçu un sou de la récolte de l'année précédente.

Plusieurs producteurs affirmaient être solidaires de Luz de la Montaña, mais poursuivaient du même souffle en disant qu'il était nécessaire de vendre une partie de leur récolte aux accapareurs privés. Ceux qui avaient vendu uniquement à l'organisation se retrouvaient avec des problèmes et leur cycle productif était retardé par le fait qu'ils ne pouvaient planter. Le *comisario*, tentant de concilier les partis, affirma que les cinquante pour-cent offerts par Luz de la Montaña représentaient un bon compromis étant donné le prix favorable qu'avait offert cette organisation au mois de février (autour de douze pesos). Par contre, si Luz ne parvenait pas à maintenir son prix, ce qui risquait fort d'arriver étant donné le cours actuel du café, les cinquante pour-cent proposés devenaient beaucoup moins intéressants. L'assemblée resta plutôt froide à la proposition du *comisario*, mais celui-ci tenta de souligner que ce n'était pas de la faute de Luz de la Montaña si le prix du café avait baissé.

L'assemblée finit par en convenir qu'il était inutile de harceler le délégué de l'organisation, car son rôle ne consiste pas à prendre des décisions. Ainsi, tout ce qu'il était possible de faire pour le moment était d'exprimer la volonté des habitants

de Barranca Tigre au délégué pour que celui-ci la transmette aux autorités de Luz de la Montaña. Cette volonté, exprimée dans un acte officiel signé, était que les cinquante pour-cent du paiement promis représentaient une solution inacceptable pour les producteurs et, de plus, constituaient une solution trop facile qui risquait d'être appliquée au moindre problème rencontré par l'organisation. Les producteurs avaient besoin de la totalité de leur revenu et rapidement.

En juin 1998, alors que les producteurs de café de Barranca Tigre n'avaient pas encore reçu de Luz de la Montaña un seul sou pour leur récolte, on pouvait sentir chez ces derniers le mécontentement grandir de jour en jour. Certains parlaient même de se rendre à l'entrepôt de l'organisation et de réclamer leur café pour aller le vendre eux-mêmes au kilo de porte en porte, ce qui aurait constitué un retour à l'ancien mode de commercialisation de l'aromatique dans la région. Luz de la Montaña avait promis un versement de cinquante pour-cent des sommes dues avant le 25 juin, mais personne ne semblait y croire. Des rumeurs commençaient à courir comme quoi certains responsables de l'Unión se seraient versés de grasses allocations de séparation (85 000 pesos, soit environ 12 000\$ can.) et que les producteurs ne verraient jamais la couleur de leur argent. Le ressentiment grandissait surtout envers les administrateurs de Luz de la Montaña qui, disait-on, «se la coulent douce» dans les restaurants de San Luís Acatlán tandis que les paysans se demandent comment joindre les deux bouts. Déjà, on commençait à parler de ce que l'on allait faire de la récolte de l'année suivante et le sentiment général était qu'une plus large part de la récolte (sinon toute) serait vendue aux accapareurs privés de la Casa Galeana. «Bien sûr, disait-on, nous perdrons quelques centavos le kilo, mais eux nous paient tout de suite et au comptant.»

Deux jours après que ces réactions furent recueillies, arrivaient dans la communauté des représentants de Luz de la Montaña, escortés par la police communautaire, avec *la totalité* de l'argent du café. En faisant front commun, la communauté avait réussi à faire plier l'organisation. Ainsi, de neuf heures le matin

jusqu'à sept heures du soir, les gens se sont massés devant la porte du bureau du *comisario* pour y réclamer leur argent.

Une conversation avec un informateur est venu éclairer la raison pour laquelle Luz de la Montaña, qui souffrait toujours de graves problèmes financiers, était tout de même parvenue à payer la totalité des sommes dues aux producteurs de Barranca Tigre. Du point de vue de ces derniers, l'explication était simple, ils avaient réussi à faire front commun et à exercer de la pression sur l'organisation. Mais d'où l'argent était-il sorti? Luz de la Montaña avait acheté du café dans dix-huit communautés en février et en mars 1998, mais, en juin, n'en a repayé que trois: Barranca Tigre, Iliatenco et Parajes Monteros, qui sont les communautés ayant protesté le plus vivement et auxquelles l'organisation devait les plus grandes sommes d'argent. Ce sont également les plus gros des producteurs (Barranca Tigre au troisième rang avec cinq cent tonnes) dont l'appui est primordial pour la survie de l'organisation.

Cette répartition des revenus de l'organisation est assez révélatrice quant à la logique communautaire qui prévaut au sein de l'organisation caféière. Au lieu d'accepter un paiement partiel des sommes dues afin que les membres des dix-huit communautés participantes puissent recevoir une partie des sommes qui leur étaient dues, les habitants de Barranca Tigre —tout comme ceux d'Iliatenco et de Paraje Montero— ont joué de tout leur poids au sein de l'organisation pour que l'intégralité des sommes qui leurs étaient dues leur soient payées. Ainsi, dans ce cas, les habitants de Barranca Tigre n'adoptèrent pas une position conciliante face aux communautés moins influentes au sein de l'organisation et ces dernières durent attendre encore quelques semaines avant de recevoir les sommes qui leur étaient dues.

Comme nous l'avons vu dans notre discussion sur les formes traditionnelles de conflit et de coopération en pays tlapanèque, cette logique voulant que les intérêts de la communauté priment sur tous les autres, fussent-ils infra- ou supra-

communautaires, prend racine dans des propositions culturelles fondamentales plaçant les obligations des vivants envers les fondateurs de leur communauté au centre de toutes actions collectives. Ainsi, pour tout aide, ou tout privilège, qu'accorde Luz de la Montaña à une communauté, l'organisation doit être prête à justifier ses actes face aux autres communautés qui se sentent lésées.

Un jour, par exemple, éclata une discussion très agitée entre les autorités de Barranca Tigre (*comisario*, regidores, suppléant) et le délégué de Luz de la Montaña. La raison de cette discussion était que la communauté d'El Casquillo venait de recevoir une aide de trois mille six cent pesos de la part de l'organisation alors que Barranca Tigre venait de se faire refuser un appui financier pour couvrir les déplacements de ses membres et les frais encourus pour assister aux assemblées mensuelles de l'organisation. Ce problème était relié, pour les autorités de Barranca Tigre, à celui qu'ils avaient vécu quelques semaines auparavant à propos des retards dans les paiements du café. Ces événements avaient incité les gens à remettre sérieusement en question la gestion que l'organisation faisait de ses ressources financières et quelques allusions incriminantes furent même lancées. Le fond du problème semblait être que Barranca Tigre n'avait pas le sentiment de recevoir les ressources qui lui étaient dues. «Les gestionnaires, eux, n'ont qu'à sortir l'argent d'un compte de banque pour pouvoir le dépenser. Nous, c'est de nos poches que sort cet argent et nous comptons sur le fait que cette dépense ne sera pas faite en vain.» Le *comisario* soutint qu'il n'avait rien contre le fait que El Casquillo reçoive un appui de l'organisation, mais cet appui devait être soumis à l'approbation des autres communautés et une aide comparable devait être offerte à toutes. Pour les autorités de Barranca Tigre, l'appui consenti à El Casquillo ne répondait pas à ces deux critères.

Malheureusement, les tensions entre les communautés et l'organisation ne se limitaient pas à la distribution de l'aide monétaire et elles devinrent plus apparentes à mesure que la chute du prix du café contraignait l'organisation à décevoir ses constituants.

À la mi-février 1999, nous avons eu une conversation avec le suppléant du *comisariado* de Barranca Tigre à propos du fait que, malgré le faible prix de ce produit et le fait que la période d'achat allait se poursuivre pour encore deux mois, plusieurs personnes avaient entrepris de vendre leur café immédiatement:

«Ces gens se font tromper, dit-il, ils pensent que le prix du café ne montera pas et, même, qu'il va baisser dans les semaines qui viennent. Ils disent que s'ils ne vendent pas tout de suite, eux et leurs familles mourront de faim. Ici, nous écoutons les nouvelles à la télévision, mais les gens qui vendent en ce moment ne les comprennent pas. Dans quelques semaines, les grandes compagnies auront besoin de café et les prix monteront. Les gens ne croient pas en leur produit. L'an dernier, j'ai apporté quelques kilos de mon café à un américain qui tient un café à Mexico et celui-ci m'a donné cent trente pesos<sup>327</sup> le kilo de oro et m'a dit qu'il m'en achèterait quelques sacs cette année. Cet homme m'a dit que le café est une nécessité, c'est la première chose que l'on prend en se levant. Ainsi, notre produit est important et il a de la valeur. Les acheteurs nous disent cette année que notre café ne vaut rien, ils nous demandent de le leur donner à N\$5.70 le kilo en nous disant presque qu'ils nous font une faveur. Ils nous disent qu'il faut vendre en ce moment car les prix ne monteront pas, mais pourquoi alors l'achètent-ils? S'ils l'achètent, c'est qu'ils savent que le prix va monter. Notre produit a de la valeur. Spécialement le café du Guerrero car ici tous les produits ont plus de saveur. Cet homme, à Mexico, m'a dit que le café du Guerrero a un parfum de femme tant il sent bon. Notre café n'est pas contaminé, nous ne lui ajoutons pas les produits chimiques que mettent les grandes plantations<sup>328</sup>.»

Cet informateur exprime également certaines réserves quant à l'organisation caféière régionale qui, considérée à partir d'un point de vue communautaire, semble apporter relativement peu d'appui et ne semble contribuer que marginalement au

<sup>327</sup> Il s'agit là d'une exagération qui, en elle-même fait intervenir deux constructions symboliques: celle du riche commerçant nord-américain prêt à payer des sommes exorbitantes pour un produit et celle du café du Guerrero comme étant le «meilleur café du monde».

<sup>328</sup> En fait, pour de petits producteurs mexicains, les caféiculteurs de Barranca Tigre font un usage abondant d'herbicide.

«progrès» de la communauté alors que l'organisation elle-même ne cesse de prendre de l'ampleur:

«Les gens ici, du moins certains d'entre eux, ne sont pas informés. Mais c'est la faute de l'*Unión* (Luz), qui veut les forcer à vendre leur café à bon marché pour qu'ensuite elle puisse se construire de nouveaux entrepôts plus beaux et plus grands, pour qu'elle puisse s'acheter de nouveaux camions et engager des gens qui se paient des salaires sur le dos des producteurs. Ils veulent devenir riches, sinon comment s'expliquer autrement que le café numéro un, notre café de Guerrero, soit si peu cher? Pourtant, les grands acheteurs paient le gros prix pour se l'approprier. Il faut couper les intermédiaires, ces *cabrones* trompent les paysans qui ne savent parler qu'une seule langue, leur tlapanèque, en leur faisant croire que le prix du café ne montera pas. Mais, poursuit-il, j'ai vu à la télévision que le prix du café va monter. Les autres pays producteurs<sup>329</sup> ont subi plusieurs catastrophes naturelles comme des glissements de terrain et des tempêtes, qui leur ont fait perdre beaucoup de café. Très bientôt, les grands acheteurs riches chercheront du café et le prix va monter. C'est la même chose qui se passe à chaque année. Au début de la récolte, les prix sont bas, mais plus la saison avance, plus les riches veulent que le prix du café soit bon, car ils veulent vendre le café qu'ils ont acheté aux producteurs. Alors, vers le mois de mars, le prix du café est bon. C'est pourquoi je prends mon temps pour cueillir mon café. Je ne suis pas pressé, j'attends que le prix soit bon.»

Mais cette patience elle-même supposerait que les décisions économiques des habitants de Barranca Tigre soient prises en vase clos et indépendamment d'autres contraintes. Or, cette situation ne correspond pas à la réalité telle qu'elle est vécue au sein d'une communautés tlapanèque comme celle que nous avons étudiée.

#### Revenus du café et sphère religieuse

Une bonne partie des tensions qui existent entre les habitants des communautés et une organisation comme Luz de la Montaña vient du fait que, même si en théorie les producteurs peuvent attendre quelques mois que le prix du

---

<sup>329</sup> Ici, cet informateur fait allusion au Honduras et au Nicaragua qui furent victimes de l'ouragan Mitch en 1998.

café monte pour vendre leur récolte, en pratique leur appartenance à des organisations religieuses et leurs obligations envers les Saints, dont les fêtes principales coïncident avec la période de récolte et de vente du café, leur demandent de déboursier des sommes importantes à dates fixes. Certaines fêtes, comme la San Francisco par exemple, qui se célèbre normalement le 4 octobre, ont même été déplacées à la période de la vente du café pour que les habitants aient de l'argent disponible pour participer dans la majordomie (la San Francisco est maintenant célébrée le 4 février).

Cette abondance de fêtes occasionne donc des dépenses importantes qui déterminent en grande partie quand les paysans vendront leur récolte et ce, indépendamment du cours du café. Par conséquent si, comme le souligne Carrasco Zuñiga, en pays tlapanèque les majordomies ne sont pas refunctionalisées pour servir directement dans la reproduction du capital<sup>330</sup> ces dernières n'en deviennent pas pour autant des archaïsmes et même, au contraire, c'est le capital qui semble maintenant avoir pour fonction d'assurer la reproduction de ces institutions traditionnelles.

Ainsi, lorsque nous avons demandé à une informatrice pourquoi tant de gens vendaient leur café à un prix si désavantageux, cette dernière nous a répondu que: «C'est parce qu'ils n'ont pas le choix de vendre, car ils ont besoin d'argent immédiatement pour payer leur contribution pour les fêtes du Tercer Viernes.» Elle nous a expliqué que plusieurs de ces personnes appartenaient à l'une des deux grandes majordomies en charge d'organiser la grande fête qui arrivait. La première majordomie est celle de Santo Entierro, qui compte environ quarante-cinq familles qui doivent contribuer chacune trois cent pesos pour la fête alors que la seconde est la majordomie du Señor del Perdón, qui compte environ trente-cinq familles qui doivent contribuer deux cent cinquante pesos chacune. De plus, les membres des confréries correspondantes aident le majordome dans l'organisation de la fête du Saint. Pour le Tercer Viernes, les deux confréries doivent acheter un bœuf (un

<sup>330</sup> A. Carrasco Zuñiga, *Las comunidades tlapanecas y la producción de café*, p. 27.



«gros» à six mille pesos ou deux «petits» à trois mille), des chandelles, des fleurs et tous les ingrédients nécessaires à la préparation des repas que mangent les pèlerins qui viennent visiter les images que possède Barranca Tigre, les musiciens engagés pour la fête et les membres de la majordomie eux-mêmes. «C'est pour cette raison, reprend-elle, que ces gens doivent vendre leur café maintenant, même si le prix n'est pas bon.

Il semble cependant que le lien entre la participation religieuse et les revenus du café soit un peu plus complexe que ne le laisse entendre cette informatrice et qu'il ne suffise pas que la participation soit un impératif moralement contraignant pour que les habitants de la communauté soient automatiquement prêts à sacrifier volontairement n'importe quelle somme pour l'organisation des fêtes. Au cours de notre séjour sur le terrain, à une époque où la situation financière de la plupart des ménages était assez précaire, nous avons pu observer une forme de résistance chez les habitants de la communauté face à leurs devoirs envers les Saints et les ancêtres. Un informateur, entre autres, a laissé sous-entendre que la baisse du prix du café affectait la participation religieuse des membres de la communauté car ceux-ci n'auraient, selon lui, plus les moyens de participer dans les majordomies de tous les Saints en lesquels ils ont une foi particulière.

Interrogée à ce sujet, une informatrice particulièrement croyante nous a répondu sans hésiter que les *ayudantes* (aides) doivent aider, et que ceci implique toujours un sacrifice de leur part. Comme nous l'avons déjà mentionné, s'ils ne participent qu'à une seule majordomie, la question ne se pose pas, ils doivent aider et faire leur contribution quitte à aller travailler comme *peones*. Par contre, si ces gens sont habituellement *ayudantes* dans deux, trois, voire quatre majordomies, la situation est différente et un dilemme se pose. Si, pour une raison ou pour une autre (mais en général à cause de la chute du prix du café<sup>331</sup>) ces personnes ne peuvent participer à toutes les majordomies envers lesquelles elles se sont engagées, ces

---

<sup>331</sup> Ceci nous permet d'émettre l'hypothèse voulant que la monétarisation de l'économie liée à l'introduction du café ait engendré une augmentation des contributions monétaires demandées par les majordomies et peut-être aussi l'ampleur générale des festivités organisées.

personnes doivent aller voir un ou deux des majordomes concernés et s'excuser en disant que, faute de ressources et à cause d'autres engagements, elles devront s'abstenir de participer cette année. L'année suivante, par contre, il est entendu que la personne qui a fait défaut, doit « reprendre du service » dans la majordomie qu'elle a laissée de côté l'année précédente, et ce, quitte à suspendre ses activités dans une autre majordomie si sa situation financière ne s'est pas améliorée. Si une personne fait défaut à la même majordomie deux années consécutives, il s'ensuit que son prestige au sein de la communauté en est considérablement affecté et qu'il sera plus difficile de réintégrer cette majordomie, ou tout autre d'ailleurs, l'année suivante.

Certaines personnes sacrifient une grande partie de leurs biens pour participer à de multiples majordomies (de deux à quatre), d'autres se contentent d'une participation moyenne, sans s'imposer une charge financière trop considérable. « Cela dépend, poursuit-elle, de la foi qu'ont les personnes envers les divers Saints. Cela dépend également des demandes que ces personnes ont faites aux Saints au cours de l'année. Mais si une personne ne participe à aucune majordomie, elle sera punie par les Saints. » Il semble clair que cette participation, si elle est obligatoire pour tous, demeure néanmoins plus importante pour certaines personnes que pour d'autres. Pour cette raison, certains sont prêts à s'imposer une contribution monétaire plus importante pour participer dans plusieurs majordomies et ainsi acquérir le prestige qui est associé à cette dévotion.

La résistance aux contributions peut également prendre un caractère plus prononcé et s'étendre, non plus au délaissement des participations multiples et non obligatoires, mais bien aussi aux prestations obligatoires au sein de la communauté. Cependant, ces protestations semblent davantage avoir pour but de mettre en garde les autorités civiles et religieuses contre des exigences abusives et il suffit que les autorités réaffirment les raisons surnaturelles pour lesquelles les rituels sont nécessaires pour que les habitants de la communauté acceptent de contribuer.

Un soir, par exemple, les autorités de Barranca Tigre avaient convoqué une assemblée communautaire, mais curieusement à peine sept ou huit personnes se sont présentées. Nous avons demandé à l'une d'elles pourquoi si peu de gens étaient venus. «Vous savez, répondit l'homme, le prix du café a été très bas cette année et les temps sont difficiles. Les gens sont fatigués des assemblées car chaque fois qu'ils sont convoqués, on leur demande une nouvelle contribution monétaire. Les gens sont fatigués de payer alors ils ne se présentent pas.»

Même si les autorités civiles et religieuses n'insistèrent pas ce soir-là, ils convoquèrent néanmoins une seconde réunion, deux jours plus tard, où elles abordèrent à nouveau la question des contributions pour les fêtes qui, dernièrement, était devenue un sujet plutôt épineux dans la communauté. Les fêtes du Tercer Viernes avaient coûté cher à la population et voici que, maintenant, on leur demandait une contribution pour la San Marcos, une contribution pour la Fête du Cinq Mai<sup>332</sup> et une contribution pour un pèlerinage qu'il était question d'entreprendre. Certaines personnes étaient furieuses. Elles n'avaient pas encore reçu l'argent du café et les demandes de contributions monétaires ne cessaient de se multiplier. Elles protestèrent qu'elles ne savaient tout simplement pas d'où sortir l'argent.

C'est alors que le majordome responsable de la San Marcos, qui était celui qui demandait la plus grosse contribution, prit la parole et admonesta l'assemblée en leur disant qu'il s'agissait d'une question de foi et de sacrifice et que personne n'avait jamais dit que d'honorer les Saints devait être une tâche facile, au contraire. «La San Marcos, dit-il, est une fête qui doit être accomplie et tous les membres de la communauté doivent y participer. Bien sûr, la contribution demandée implique un sacrifice, mais il s'agit là d'une coutume ancestrale et les ancêtres regardent leurs descendants. Il ne faudrait surtout pas les décevoir.» Ces arguments, en pays tlapanèque, et malgré l'introduction d'une certaine logique capitaliste liée à l'introduction du café, demeurent irréfutables et sans appel. La communauté a des

---

<sup>332</sup> Fête civile célébrant la victoire mexicaine contre les troupes de Napoléon III.

obligations envers ses Saints et ses ancêtres et il demeure impensable de vouloir s'y soustraire.

Dans cette logique, si le sacrifice demandé paraît si grand parce que l'argent du café n'est pas encore arrivé, ou parce que le revenu généré par cet aromatique est trop faible, la responsabilité ne doit pas en être imputée aux exigences trop grandes imposées par la coutume ou le majordome. Au contraire, soutint le majordome, la responsabilité revient plutôt à l'organisation caféière qui n'est pas capable d'assurer un prix convenable pour le café ou de payer à temps. Cette explication remporta une forte approbation parmi les membres de l'assemblée car, d'une part, elle réaffirme l'impératif que représente le respect de la tradition et, d'autre part, elle met en cause une organisation extérieure à la communauté (l'organisation caféière) envers laquelle les habitants de Barranca Tigre entretiennent déjà beaucoup de réserves.

#### Bilan d'une mobilisation limitée

En somme, malgré les tensions et contradictions qui existent entre le maintien d'une organisation caféière régionale et les intérêts communautaires tels qu'ils sont définis par les Tlapanèques — tensions et contradictions qui limitent sensiblement l'extension de la participation au sein de cette organisation à d'autres sphères que la coopération économique— il n'en demeure pas moins que, selon les Tlapanèques eux-mêmes, la création d'une organisation caféière représente la première mobilisation régionale dans la Costa-Montaña. Luz de la Montaña, en tant qu'organisation, se donne pour mission de protéger les petits producteurs contre le monopole des accapareurs privés. Elle apporte également des contributions concrètes au développement communautaire en distribuant des matériaux de construction et des subventions (qu'elle reçoit de l'État) pour la réalisation de travaux d'équipement. Ces deux aspects des activités de Luz de la Montaña sont certainement ceux qui lui valent le plus grand support parmi ses communautés membres.

Cependant, Luz de la Montaña demeure une organisation commerciale inscrite dans un contexte national et international qui impose nécessairement des contraintes sur ses activités. La première de ces contraintes, évidemment, est le prix du café. Même si Luz de la Montaña n'a aucun pouvoir sur les fluctuations du marché, il demeure que ce sont ses délégués qui héritent de la tâche ingrate qui consiste à annoncer aux producteurs que leur café a chuté de cinquante pour-cent par rapport à l'année précédente. Aussi, le blâme est-il souvent porté sur le messenger par des producteurs irrités qui, tout en voyant leur revenu diminuer, assistent à la bureaucratisation rapide de l'organisation et la création d'une nouvelle élite qu'il perçoivent souvent comme dépendière.

De plus, comme nous l'avons décrit plus haut, la participation dans cette organisation caféière semble engendrer, sinon des contradictions, du moins certaines tensions face aux impératifs communautaires. Tout d'abord, la création de l'organisation a exigé un certain endettement communautaire pour doter cette dernière des infrastructures et équipements nécessaires à son fonctionnement. Comme nous l'avons vu, à un degré ou l'autre pratiquement toutes les communautés membres de l'organisation ont remis en question cet aspect de leur relation avec Luz de la Montaña en soutenant que leurs devoirs étaient non pas de faire « prospérer » une organisation, mais plutôt de faire progresser la communauté qui leur a été transmise par leurs ancêtres. Une autre source de tensions que nous avons décrite a trait aux délais dans les paiements imposés par le mode de commercialisation du café utilisé par Luz de la Montaña, qui vise à assurer le meilleur prix possible aux producteurs. Coïncidant avec une période de grande activité religieuse, la fin de la récolte devrait également correspondre à la période où les revenus du café sont versés aux producteurs. Des délais dans le paiement, comme nous l'avons vu, affectent la capacité des habitants à participer dans des charges religieuses créant, encore une fois, des tensions entre les producteurs et l'organisation.

Ainsi, il semble que si le seul problème d'ampleur régionale identifié par les Tlapanèques était resté celui de la commercialisation du café, le rapport de ces

derniers aux organisations supra-communautaires aurait persisté dans l'ambivalence que nous venons de décrire, imposée par des contraintes qui pèsent nécessairement sur une organisation caféière et par des exigences communautaires souvent incompatibles avec ces contraintes. Mais dans le cas de la Costa-Montaña, il s'avère que la coopération économique hors de réseaux d'alliances traditionnels, déjà un fait inédit en elle-même, allait servir de fondement à une coopération plus large précipitée par un phénomène régional qui a, somme toute, assez peu en commun avec celui de la commercialisation du café. Il s'agit de l'apparition d'un problème de brigandage, qui fera l'objet de notre prochain chapitre.

## CHAPITRE 12

### Brigandage, autodéfense et mobilisation régionale

Trente ans après la brève synthèse faite par J. Baechler sur la question<sup>333</sup>, il semble exister peu d'ouvrages qui offrent un traitement approfondi du brigandage en milieu rural<sup>334</sup> et aucun sur ce phénomène tel qu'il s'est développé dans les montagnes du Guerrero entre 1994 et 1998. Hobsbawm, qui est certainement l'un des auteurs qui a fait du brigandage un objet de réflexion prometteur a, cependant, consacré relativement peu de textes à ce phénomène<sup>335</sup>. De plus, cet auteur a pris soin de préciser qu'il ne s'intéressait qu'à une forme de brigandage, qui est celle du «banditisme social»<sup>336</sup>, c'est-à-dire du banditisme qui s'attaque aux puissants et qui comporte une dimension contestataire de l'ordre social. Cependant, comme l'ont souligné plusieurs critiques de Hobsbawm et même certains de ses précurseurs<sup>337</sup>, cette figure du 'bon brigand' est loin d'être la règle générale en milieu rural. Comme l'écrit Blok: «Rather than actual champions of the poor and the weak, bandits quite often terrorized those from the very ranks they managed to rise»<sup>338</sup>. Malgré la mythologie qui entoure plusieurs brigands mexicains du passé, il semble que, au Mexique comme ailleurs, les habitants des campagnes aient rarement perçu ces criminels comme des alliés des opprimés<sup>339</sup>. Ainsi, par le climat de terreur qu'ils instaurent et par la mobilité sociale ascendante que permet le brigandage, les brigands, par leurs activités prédatrices et génératrices de peurs et de méfiance,

<sup>333</sup> J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires*, chapitre II, section 2b, pp. 90-98. Voir aussi D. Crumley (ed.) *Banditry, Rebellion and Social Banditry in Africa*.

<sup>334</sup> Une exception serait le livre de Richard Slatta (ed.), *Bandidos*, qui regroupe une série d'études, surtout historiques, traitant du brigandage en Amérique Latine.

<sup>335</sup> E. Hobsbawm, *Les primitifs de la révolte* (pp. 27-39) et *Bandits*.

<sup>336</sup> E. Hobsbawm, «Social Bandits: Reply» p. 505.

<sup>337</sup> C. Beals, «Brigandage» in *Encyclopedia of the Social Sciences*, II p. 694 (693-696) cité par N. Wilson, *Feuding, Conflict and banditry in nineteenth-century Corsica*, p. 507. Voir aussi P. O'Malley «Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Banditry: A Critique of Hobsbawm».

<sup>338</sup> A. Blok, «The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered» p. 496.

<sup>339</sup> R. W. Slatta «Introduction to Banditry in Latin America» p. 3-4 (1-9).

constitueraient donc plutôt un facteur de démobilisation sociale plutôt que de contestation<sup>340</sup>. Le cas qui nous occupe, cependant, ne semble pas davantage valider cette deuxième hypothèse que celle de Hobsbawn car, comme nous le verrons, le problème de brigandage dans la région que nous avons étudiée a bel et bien fini par entraîner une réaction d'autodéfense organisée de la part des paysans et d'autres acteurs sociaux contre les brigands et cette mobilisation a débouché sur des revendications socio-politiques devant l'État.

D. Eeckaute, à partir de ses données sur la Russie tsariste, définit descriptivement le brigandage de la façon suivante: «Le brigand est celui qui pratique l'attaque à main armée contre la caravane des marchands, le train de bateaux, les pèlerins et voyageurs»<sup>341</sup>. De plus, selon cette même auteure, ces actes seraient caractéristiques des régions reculées ou faiblement peuplées qui sont peu patrouillées par l'armée ou la police et où peuvent œuvrer en relative impunité des bandes criminalisées. Dans le même sens, J. Baechler identifie trois conditions pour que naisse et persiste le brigandage endémique dans une région<sup>342</sup>. Tout d'abord, l'emprise de la société sur l'espace concerné doit être réduite. Ensuite, l'efficacité de l'appareil d'État doit être limitée, en ce sens que les forces de l'ordre ou bien sont incapables de contrôler la dite région de manière efficace, ou bien ne s'en soucient pas. Finalement, les brigands doivent être capables de se fondre dans les communautés avec facilité pour conserver l'anonymat. Cette définition et cette caractérisation du brigandage, semble-t-il, s'accordent bien avec la situation que l'on peut observer dans la Montaña du Guerrero à ceci près que cette région présente une densité de population assez élevée pour un milieu rural<sup>343</sup> et que les crimes perpétrés dans cette région comportent souvent une dimension sexuelle où les victimes féminines sont non seulement volées, mais aussi agressées. Ces agressions, à elles seules, sont suffisantes pour écarter le banditisme que l'on observe dans la

<sup>340</sup> A. Blok, *Op.cit.* p. 500.

<sup>341</sup> D. Eeckaute, «Les brigands en Russie du XVIIe au XIXe siècles: Mythe et réalité», p. 162.

<sup>342</sup> J. Baechler, *op.cit.*, p. 91.

<sup>343</sup> En 1990, la région de la Montaña du Guerrero comptait une population de 250 000 habitants pour une superficie de 7000 km<sup>2</sup>, chiffres cités par J. Carabias, E. Provencio et C. Toledo, *Manejo de recursos naturales y pobreza rural*, p.37.



Montaña du Guerrero de la catégorie du «banditisme social», car cette dernière n'accommode pas les manifestations de violence gratuites.

Ce qui étonne en lisant les études citées plus haut est de constater la large part qui est faite à ce que nous pourrions nommer le «brigandage révolutionnaire» et le peu de d'attention portée au brigandage strictement limité à de la prédation. Pour Hobsbawn et Eeckaute, par exemple, le brigandage en milieu rural serait une forme que prendrait la lutte des classes et consisterait en une «explosion de la haine accumulée par les serfs contre leurs maîtres.»<sup>344</sup> Pour Eeckaute, les brigands bénéficieraient de la sympathie des paysans qui n'hésiteraient pas à les nourrir et à les cacher des forces de l'ordre. Il est frappant de constater que nulle part dans son article Eeckaute ne mentionne la possibilité que les brigands ne s'attaquent aux paysans eux-mêmes et ne forcent cette «collaboration». Baechler, examinant cette figure du brigand comme héros populaire, en tire une conclusion simple mais néanmoins d'importance dans le cas qui nous occupe: «Le maintien de cette auréole suppose que le brigand oriente ses coups contre des catégories sociales déterminées.»<sup>345</sup> Ces catégories, bien sûr, seraient les grands propriétaires, les agents du gouvernement ou toutes autres forces répressives. Dans ce contexte, les interprétations de Hobsbawn et d'Eeckaute paraissent assez juste et les coups de force perpétrés seraient perçus par les paysans comme des actes de résistance. Emiliano Zapata, les chefs *Cristeros* et, plus récemment le sous-commandant Marcos de l'EZLN semblent constituer les deux révolutionnaires mexicains faisant figure de tels Robins des Bois dans l'imaginaire d'une partie de la paysannerie<sup>346</sup>.

Cependant, il existe une distinction très nette entre ces révolutionnaires et les brigands que nous retrouvons dans les montagnes du Guerrero; la nature de cette distinction a d'ailleurs été clairement perçue par Baechler, même si ce dernier parlait en termes généraux: «Dès que la nécessité, l'inconscience ou l'entraînement amènent les brigands à s'en prendre à leur communauté d'origine, leur auréole se

---

<sup>344</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>345</sup> J. Baechler, *Op.cit.*, p. 92.

<sup>346</sup> G. Rovira, *Zapata est vivant!*, p. 230.

brise et, de héros, ils tombent au rang de criminels purs et simples. À partir de là, leur sort est décidé, ils sont pourchassés ou livrés aux forces de l'ordre.»<sup>347</sup> Dans le cas qui nous occupe, les brigands de la Montaña du Guerrero n'ont jamais joui du statut de héros populaires car, loin de s'attaquer aux puissants de la région, ils ont toujours eu tendance à parasiter les voyageurs démunis et les paysans qui revenaient de vendre leurs produits au marché. Pour cette raison, et en accord avec les prédictions de Baechler, les habitants des communautés autochtones ont réagi énergiquement pour mettre fin au problème du brigandage dans leur région. Non pas en livrant les coupables aux forces de l'ordre, mais plutôt, comme nous le verrons, de manière explosive et spontanée sous forme de justice populaire puis, dans un deuxième temps, de manière plus organisée avec la création de polices communautaires.

Les premières réactions collectives des paysans face aux brigands qui avaient comme habitude d'attaquer des camionnettes qui circulaient sur les routes de la région en fut une de violence et prit la forme d'une justice populaire et sommaire. Comme le relate M. Gutiérrez, «les 18 et 19 décembre 1993 sept présumés assaillants furent lynchés dans la communauté d'El Columpio, municipe de Zapotitlán Tablas, dans la région de la Montaña. Cinq d'entre eux furent pendus à un arbre.»<sup>348</sup> Dans ce cas, suite à un assaut fait sur des vendeurs itinérants, le père de l'une des victimes avait décidé de faire appel à ses voisins pour pourchasser les coupables de cet assaut. Le groupe se mit rapidement à appréhender et à exécuter sommairement les coupables et même trois membres de leurs familles venus chercher les corps. Suite à cette affaire, la police judiciaire de l'État appréhenda des membres des autorités d'Ayotoxtla, la communauté tlanèque dont étaient originaires les personnes qui avaient lynché les assaillants. Mais les autorités civiles de cette communauté refusèrent d'assumer la responsabilité de cet éclat de violence populaire. Le *comisario* d'Ayotoxtla et ses assistants protestèrent que la foule était devenue hors de contrôle et qu'ils n'avaient aucune responsabilité dans cette affaire.

---

<sup>347</sup> J. Baechler, *Op.cit.*, p. 92.

<sup>348</sup> M. Gutiérrez, *Violencia en Guerrero*, p. 33.

L'incident d'El Columpio ne fut cependant pas un cas isolé et, quelques jours plus tard, un second cas de justice populaire se produisit dans la Sierra de Atoyac. Comme le note Gutiérrez, «le 27 décembre (1993) dans la Sierra de Atoyac, trois hommes identifiés comme brigands de grand chemin furent tués par des coups de feu, juste après une noce, dans la communauté de Los Valles.»<sup>349</sup> L'auteur signale également un certain nombre de cas plus ambigus où des agents de la police judiciaire ont été pris en embuscade par des paysans qui ont justifié leurs actes en soutenant que ces attaques visaient à punir des policiers corrompus qui avaient commis divers abus envers la population locale. Nous laisserons pour l'instant de côté ces derniers cas, qui peuvent peut-être se rapprocher du banditisme social de Hobsbawm, où justice populaire et mouvements armés semblent se confondre, car de tels actes ont avant tout été observés dans la Sierra d'Atoyac. Dans la Montaña de tels actes d'hostilité populaire envers les forces policières ont aussi été rapportés. Au moins une manifestation a été rapportée dans la Montaña du Guerrero en 1995. Il s'agit du groupe nommé la Brigada Campesina de Ajusticiamiento (BCA), dont une quarantaine de membres équipés de fusils d'assaut ont tendu une embuscade à cinq policiers, qui ont été tués, en juillet 1995 en guise de représaille contre le massacre d'Agua Blanca. La BCA est réputée s'être incorporée au groupe révolutionnaire EPR<sup>350</sup> en juin 1996. Nous examinerons donc ici les cas où les délinquants sont des paysans tout en gardant à l'esprit que des cas d'abus de la part des forces policières ont bel et bien été rapportés dans la région mais que, à notre connaissance, la justice populaire ne s'est exercée qu'exceptionnellement contre ces dernières dans la région étudiée.

La partie de la Montaña du Guerrero qui retient ici notre attention est celle qui était traversée, avant 1994, par deux routes principales; d'une part, la route de Malinaltepec passant par San José Vista Hermosa et Iliatenco et, d'autre part, la route passant par El Potrerillo, Potrero, Barranca Tigre et Istacapan. Aujourd'hui,

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>350</sup> M. Gutiérrez, *Violencia en Guerrero*, p. 188 et 189. L'EPR (Ejército Popular Revolucionario) est un groupe armé qui s'est dévoilé en 1996 et qui opère surtout au Guerrero et dans l'État de Oaxaca.

ces deux routes sont reliées et forment un tronçon de la route Tlapa-Marquelia. Dans la mesure où le processus de formation des polices communautaires fut un effort commun, entre autres, de certaines communautés de la région que nous venons de circonscrire et de communautés situées sur la route Cruz Grande-Ayutla, ces dernières seront également incluses dans la présente discussion.

C'est en 1993, avec l'ouverture de routes<sup>351</sup> pour le transport du bois du nord dans la région et du café des communautés autochtones du sud<sup>352</sup> que le phénomène de brigandage dans la région de la Costa-Montaña a véritablement pris des proportions inquiétantes. Avant cette date, le brigandage était loin d'être un phénomène inconnu dans la région, mais le peu de voies de communications de l'époque avait généralement maintenu ces crimes à une échelle limitée. En effet, les principales voies de communication entre les communautés consistaient jusqu'alors en un réseau extrêmement ramifié de sentiers que les Tlapanèques empruntaient à pied et avec leurs mules. Par exemple, le chemin qui relie Barranca Tigre à la route Tlapa-Marquelia n'a été ouvert qu'en 1996. Avant, il fallait passer par le chemin de Tlaxcalixtlahuaca pour se rendre à San Luís. Ce chemin était souvent coupé par les fortes crues de la rivière que l'on nomme «el Rio de Tlaxca» qui, raconte-t-on, a pris la vie de plus d'un voyageur qui se rendait à San Luís.

Le peu de fréquentation de ces sentiers peut avoir eu pour effet de maintenir à un bas niveau le brigandage dont le risque demeurait cependant présent pour les voyageurs (voir plus haut). Aujourd'hui, la nouvelle route Tlapa-Marquelia permet de se rendre à San Luís en traversant cette rivière, sur un pont de béton tout à fait sécuritaire situé à l'entrée de la ville. Bien sûr, depuis la construction de ces infrastructures on ne rapporte pratiquement plus de disparitions liées aux noyades dans le Rio de Tlaxca, mais le nombre d'agressions perpétrées par des brigands, lui, s'est multiplié. Spécialement autour du nouveau pont, qui forme un goulot

---

<sup>351</sup> Dans la Montagne du Guerrero, ce processus a été décrit par C. Kyle «From Burros to Buses», pp. 415-417.

d'étranglement pour les voyageurs sortant de San Luis et se rendant dans les communautés autochtones de la Montaña.

De manière générale, la construction de routes a permis de faciliter la circulation des camionnettes et de concentrer les voyageurs sur un ou deux axes principaux. Cette transformation, si elle facilite les transports en les rendant beaucoup plus rapides et en permettant de transporter une plus grande quantité de marchandises à la fois, a également eu comme conséquence de rendre le brigandage beaucoup plus facile et lucratif. Au lieu de parcourir les innombrables sentiers de la montagne pour tomber sur un ou deux paysans pauvres, les brigands n'avaient plus qu'à barrer la route avec des arbres ou des pierres et à attendre que passent les camionnettes. Entre 1993 et 1996, certains informateurs racontent que l'on pouvait voir, certains matins, quatre ou cinq camionnettes garées le long de la route, encerclées par cinq ou six hommes armés en train de les dévaliser simultanément. Un bon nombre de cas de viols ont également été rapportés au cours de cette période.

Dans un rapport précédent soumis à la communauté de Barranca Tigre, nous avons écrit que les délinquants qui perpétraient ces actes étaient des individus de la région se trouvant marginalisés économiquement du fait qu'ils n'ont pas de terres ou de travail; information qui nous avait été donnée par un membre de la police communautaire. Mais le prêtre de la région, qui est l'un des principaux acteurs du mouvement régional d'autodéfense que nous allons bientôt décrire, n'a pas approuvé une telle interprétation. Selon lui, tous ces individus criminalisés possèdent au moins un lopin de terre, ou ont la possibilité de travailler comme *peones*, de telle sorte qu'ils ne se trouvent pas *plus* marginalisés économiquement que les autres paysans de la région. Selon lui, la raison qui expliquerait ces crimes n'est pas économique mais plutôt morale. Si ces individus commettent des crimes, c'est qu'ils ont perdu leur chemin, qu'ils ont opté pour la voie de la facilité pour acquérir des

---

<sup>352</sup> Comme l'écrit A. Carrasco Zuñiga: «Dans d'autres communautés, comme celles des Tlapanèques, encouragé par la production de café, d'autres routes furent construites dans des endroits stratégiques pour sortir ce produit jusqu'aux centres de réceptions de l'INMECAFÉ.» 1990, p. 46.

biens. «Si l'explication de ce brigandage en était strictement une de marginalisation économique, explique-t-il, beaucoup plus de gens commettraient des crimes.» Cette critique de l'explication économique du brigandage fait, d'ailleurs, écho à celle émise par certains auteurs<sup>353</sup>. De plus, il est clair que certains crimes perpétrés, comme les viols par exemple, ne revêtent aucune dimension économique. C'est pour cette raison, poursuit le prêtre, qu'une partie du travail de la police communautaire consiste, parallèlement au châtement qui consiste à travailler gratuitement pour les communautés, à donner des conseils moraux aux détenus, car ces derniers ont choisi «un mauvais chemin».

Bien sûr, il s'agit là d'une explication du phénomène tel que vu d'un point de vue très particulier — celui d'un prêtre engagé dans la création d'une police autochtone — mais qui n'en demeure pas moins intéressante par son refus du «fatalisme économique» en ce qui concerne le phénomène du banditisme rural. Même si les causes ultimes échappent aux Tlapanèques, comme elles échappent aux chercheurs d'ailleurs<sup>354</sup>, il n'en demeure pas moins que les habitants de plusieurs communautés de la Costa Montaña, de concert avec certains acteurs non-autochtones, ont conclu qu'il existait une solution au problème du brigandage rural, solution plus immédiate que la transformation en profondeur des conditions socio-économiques de la région (à laquelle ils s'attaquent d'ailleurs parallèlement). Dans les lignes qui suivent, nous allons examiner quelle forme prit cette solution pour les habitants de la Costa Montaña et quel fut l'effet de ce mouvement d'autodéfense sur la dynamique régionale.

Donc, conjointement au développement des infrastructures routières, de 1990 à 1995, les attaques à main armée sont allées en nombre croissant et les habitants de la région on dû faire face à une «vague de violence sans précédent

---

<sup>353</sup> Par exemple: «If , by virtue of their class position, peasants are denied access to culturally approved avenues for success, then we should find the majority of them turn to crime. We do not because they do not [become criminals]» D. M. Phillips «Latin American Banditry and Criminological Theory» p. 183.

<sup>354</sup> *Ibid.*

(dans la Montaña) qui prit la forme d'assassinats, d'assauts et de viols»<sup>355</sup> qui se traduisit par une multiplication des assauts sur les personnes et les véhicules qui atteignirent une fréquence presque quotidienne. Mise à part les rares lynchages dont nous avons parlé plus haut, la première réaction des habitants de la région, pour mettre fin à ces agressions, fut d'agir dans le cadre légal et institutionnel déjà existant et de faire des demandes pressantes aux corps policiers et à l'État pour que la présence policière soit accrue sur les nouvelles routes. Les demandes répétées des habitants ont été plus ou moins entendues mais, tout de même, un certain nombre d'arrestations ont été faites par la *Policía Federal de Caminos* (PFC) au cours de 1994 et 1995. Cependant, ces arrestations ne contribuèrent pas de manière sensible à accroître la sécurité sur les routes de la région car, aussitôt appréhendés, les prévenus étaient souvent relâchés à cause du caractère «mineur» de leurs crimes. De plus, ce faible taux de condamnation faisait en sorte que, si certains crimes étaient dénoncés devant les autorités policières, plusieurs autres demeuraient tus par des victimes craignant les représailles que pouvait entraîner une plainte. Certains informateurs racontent, d'ailleurs, que les brigands eux-mêmes rappelaient le faible taux de condamnation du système judiciaire local à leurs victimes pour les intimider en leur disant que, si elles portaient plainte, ils seraient vite relâchés et ils reviendraient les tuer. Ces menaces eurent un effet dissuasif très important et plusieurs crimes ne furent, en effet, jamais dénoncés aux forces policières.

Ainsi, voyant que la présence policière accrue des corps policiers officiels comme la PFC ou la police judiciaire, sous forme de patrouilles relativement régulières (mais qui, par contre, commençaient déjà à décliner en 1995), ne présentait pas une solution durable au problème de criminalité sur les routes, les habitants de la région décidèrent de chercher une autre solution, qui dépassait forcément le niveau communautaire. Or, outre les réseaux de coopération rituels, les seules formes d'organisation qui réunissaient les communautés de la région étaient les paroisses et les coopératives de commercialisation du café. Pour cette raison, à l'initiative des curés de ces paroisses, les habitants de la région se tournèrent vers

---

<sup>355</sup> «Azota la violencia a La Montaña» *El Sol de Acapulco*, 22 avril 1998, p. 1.

des organisations comme Luz de la Montaña et la Unión Regional Campesina pour combattre le fléau qu'était devenu le brigandage. Peut-être, avant l'été 1994, ces organisations auraient-elles été assez mal équipées pour remplir des responsabilités judiciaires et faire face à un problème comme le brigandage rural, mais en 1995, lorsqu'il devint clair que le système judiciaire officiel ne parviendrait pas à contrôler la criminalité sur les routes et dans les campagnes, Luz de la Montaña et la URC, de concert avec les autorités religieuses et, bien sûr, les autorités des diverses communautés autochtones, étaient prêtes à agir (les municipalités préférant, pour leur part, adopter une attitude prudente et d'attendre les consignes venant de Chilpancingo).

Cette volonté d'agir des acteurs régionaux peut être directement attribuée à un changement du climat politique national lié au soulèvement zapatiste de janvier 1994 et, plus particulièrement, à des contacts directs qui ont eu lieu en août 1994 lorsque les organisations de producteurs de la Montaña du Guerrero ont envoyé des délégués à la Convención Nacional Democrática organisée par les zapatistes dans la Selva Lacandona. Cette rencontre et les discours qui y furent prononcés eurent beaucoup d'impact sur la délégation de Luz de la Montaña, notamment pour ce qui a trait à la mise en pratique du principe d'autodétermination des peuples autochtones. Il semble que ce soit ce principe qui ait inspiré la création d'instances judiciaires proprement autochtones dans la région de la Montagne pour lutter contre le brigandage. Pendant l'année qui suivit, eurent vraisemblablement lieu une longue série de contacts et de négociations entre ceux qui deviendraient les acteurs principaux du mouvement émergent.

#### Création de la police communautaire

Le 15 octobre 1995, dans une assemblée conduite sous l'égide des organisations de producteurs et des autorités religieuses, plusieurs *comisarios* autochtones de la région, provenant tant des municipes de San Luís Acatlán que de Malinaltepec, se réunirent et décidèrent de s'unir et de coopérer pour créer un corps de police capable de poursuivre et de traduire en justice les criminels qui oeuvraient



dans le vaste territoire de ces deux municipes. Ce fut «le premier pas dans le combat à l'insécurité publique entraînant l'organisation officielle des premiers corps de police communautaire composés de volontaires choisis par chaque communauté.»<sup>356</sup>

Il semble que le mouvement pour la création du corps de police communautaire soit venu de trois groupes qui, au début, travaillaient de manière relativement indépendante en ce sens que si les initiateurs étaient les mêmes (organisations paysannes et membres du clergé) les communautés réunies dans chaque assemblée n'étaient pas les mêmes. Tout d'abord, à l'été 1995, en réaction à la violence qui sévissait sur la route reliant Cruz Grande et Ayutla, le curé de la paroisse d'Ojo de Agua (municipio de Ayutla) réunit les autorités de quelques communautés de cette région pour discuter du projet de former une police communautaire capable d'affronter les criminels qui assaillaient des véhicules et volaient du bétail dans cette région. Quelques mois plus tard, en août 1995, des représentants de diverses communautés de la paroisse de Pascala del Oro, à laquelle appartient Istacapan, se sont réunis à l'initiative des autorités religieuses de cette paroisse et des organisations de producteurs Luz de la Montaña et la URC pour discuter d'un projet similaire. Finalement, un troisième groupe, composé des communautés de la paroisse Santa Cruz El Potrero (à laquelle appartient Barranca Tigre), inspiré par les projets ébauchés à Ojo de Agua et Pascala, et grâce à l'initiative des organisations de producteurs qui étaient déjà impliquées dans le processus de formation de polices communautaires dans la paroisse de Pascala, se réunit le 17 septembre 1995 dans les bureaux mêmes de Luz de la Montaña afin de discuter de la création de la police communautaire. L'organisation de cette réunion a été partagée par cinq organisations de la région: Luz de la Montaña, Union Regional Campesina, le Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN) à peine formé et le comité organisateur du PRD<sup>357</sup> de San Luís. Au cours de cette rencontre, il fut

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>357</sup> Le Partido de la Revolución Democrática, d'orientation social-démocrate, est un parti politique qui œuvre tant au niveau fédéral qu'à celui des états et des municipalités. Avec les membres du

décidé de suivre le mouvement amorcé à Ojo de Agua et d'entreprendre les démarches pour mettre sur pied une police communautaire pour lutter contre les problèmes de criminalité qui s'étaient encore amplifiés dans la région depuis l'interruption presque totale des patrouilles de la PFC.

À nouveau un mois plus tard, soit en octobre 1995, à l'initiative du clergé et des organisations de producteurs, se rencontrèrent pour la première fois les trois groupes qui s'étaient déjà réunis séparément à Ojo de Agua, Pascala et San Luis au cours de l'été. Fait très important à souligner, cette grande assemblée réunit à nouveau les communautés de Barranca Tigre et d'Istacapan au sein d'une même organisation. Même si ce rapprochement ne plaisait pas à plusieurs membres des deux communautés, et surtout à ceux de Barranca Tigre qui attendaient toujours de venger les morts de 1989, personne ne voulut s'exclure du mouvement d'autodéfense émergent et faire défaut à ses alliés qui s'y étaient impliqués. C'est ainsi que, à mesure que le mouvement d'autodéfense contre le brigandage réunissait de plus en plus de villages, l'enchevêtrement des loyautés devint de plus en plus complexe et des communautés traditionnellement ennemies n'eurent d'autre choix que de mettre de côté leurs antagonismes ancestraux pour coopérer au sein d'une alliance qu'ils avaient eux même contribué à créer. Bien sûr, cette coopération ne signifiait pas nécessairement une réconciliation et les anciens clivages se reflétèrent souvent dans la politique interne du mouvement (voir prochain chapitre) mais il n'en demeure pas moins que le mouvement d'autodéfense vint tempérer certains conflits intercommunautaires.

Au cours de cette réunion charnière, qui allait vraiment inaugurer le mouvement d'autodéfense régional contre le brigandage, trois revendications importants furent définies. Tout d'abord, que la police communautaire, officieusement créée depuis quelques mois, soit dotée d'une autorité qui lui soit propre; c'est-à-dire qui ne repose pas sur celle des autres corps policiers officiels.

---

clergé, c'est la seule instance non-autochtone qui fut impliquée dans la mise en marche du mouvement.

Ensuite, dans une résolution clairement inspirée par l'esprit autonomiste mis de l'avant par les zapatistes, il fut convenu que l'existence d'une police communautaire était légale en vertu de l'article 169 de la Convention Internationale du Travail (autodétermination des peuples autochtones) et de l'article 4 de la constitution mexicaine qui, réformée en 1992, reconnaît l'existence des peuples autochtones et leur droit à préserver et développer leur culture. Finalement, il fut entendu que la police communautaire devrait être appuyée par les autorités communautaires qui lui permettront de croître et de se développer; faisant, entre autres, une charge civile reconnue du poste de policier communautaire.

À partir de ces accords, une proposition de projet de création formelle d'une police communautaire autochtone, signée par les dirigeants des organisations et par les autorités des trente-huit communautés impliquées, fut envoyée au gouvernement de Chilpancingo (capitale du Guerrero) et au gouvernement fédéral. Le projet fut rapidement rejeté comme illégal par les autorités gouvernementales sous prétexte qu'il créait un «pouvoir judiciaire parallèle» et «une décentralisation abusive de ce pouvoir». Ce refus eut cependant pour effet de consolider le nouveau mouvement régional, qui vit ses revendications légitimées (à ses propres yeux) par le manque de détermination du gouvernement à agir contre la criminalité qui affligeait la région.

Après ce rejet sommaire, les promoteurs de la police communautaire redoublèrent leurs efforts et, à force d'invitations répétées, réussirent à attirer l'attention des autorités gouvernementales, qui finirent par accepter de rencontrer le nouveau mouvement afin d'explicitier les conditions posées par le gouvernement à la création de la police communautaire. Cette seconde réunion eut lieu le 2 octobre 1995 dans le «Salon Arcadia» de San Luís à une centaine de mètres de l'hôtel de ville (*presidencia municipal*). À cette réunion se trouvaient des représentants des organisations qui avaient mis sur pied le projet de police communautaire (URC, Luz de la Montaña et le PRD), de même que des *comisarios* de communautés incluses dans les des trois paroisses impliquées, le curé de l'une de ces paroisses, le maire du municipe de San Luís et des représentants de diverses instances gouvernementales.

Le but de cette réunion était de présenter le projet à des fonctionnaires de l'INI, de la Procuraduría de Justicia de Chilpancingo, des autorités municipales de San Luís, à des fonctionnaires fédéraux et de l'état et aussi à un représentant du municipe de Malinaltepec. Chacun de ces fonctionnaires a été consulté pour connaître les démarches qu'il serait nécessaire de réaliser pour parvenir à créer un nouveau corps de police autochtone. De plus, la réunion avait pour objectif d'exposer (encore une fois) à ces fonctionnaires quelques-uns des problèmes de sécurité que vivait la région.

Outre cet aspect informatif, les autochtones entendaient bien, au cours de cette réunion, présenter un certain nombre de demandes aux autorités qu'ils avaient invitées. Tout d'abord, ils soutinrent que pour remédier à l'insécurité qui sévissait dans la région, une réforme des lois de l'État était nécessaire pour donner plus d'autonomie judiciaire aux autochtones afin qu'ils puissent poursuivre et juger les délinquants dans un cadre légal. Cette autonomie, évidemment, n'aurait aucune signification si les autochtones ne disposaient pas des ressources pour l'exercer de manière efficace et, pour cette raison, les représentants autochtones profitèrent de la réunion de San Luís pour demander des équipements, des budgets et, surtout, la permission de porter des armes sur les routes de leur région afin de lutter contre le brigandage.

Les administrateurs, encore marqués par les événements du Chiapas et, surtout, inquiétés par l'apparition alors récente (juillet 1995) de la *Brigada Campesina de Ajusticiamiento* près d'Ojo de Agua, communauté où s'était tenu l'une des réunions préparatoires devant déboucher sur la formation de la police communautaire dans la région de la Montaña, regardèrent avec beaucoup de méfiance la proposition des autochtones. Ainsi, les représentants gouvernementaux invités à San Luís repartirent donc en prenant bien soin de ne s'engager d'aucune manière envers le mouvement d'autodéfense naissant et, aux dire de certains informateurs, semblaient décidés à laisser le mouvement s'éteindre de lui-même à force de tergiversations.

Les promoteurs de la police communautaire, malgré ce refus implicite de leur projet de la part de tant d'instances gouvernementales, décidèrent tout de même d'aller de l'avant et, bientôt, des policiers communautaires «patrouillaient» la route Tlapa-Marquelia et la route d'Ayutla; en fait, ils montaient à bord des véhicules de transport de passage armés de leurs machettes et de quelques carabines vétustes. La première communauté à avoir fondé une police communautaire opérationnelle fut celle de Cuanacatixtlan, qui fut rapidement suivie par celle de Horcasitas où le *comisario*, qui faisait l'objet de menaces de mort, se retira de ses fonctions pour devenir commandant de la police de cette communauté. Aussitôt créée, la police communautaire de Horcasitas dressa une liste de trente-quatre criminels présumés qui se trouvaient en liberté dans les environs. Ils portèrent cette liste à la Procuraduria de Justicia de Chilpancingo afin d'obtenir des mandats d'arrêt contre ces hommes. Mais, les demandes présentées précédemment à San Luis étant demeurées sans réponse, toutes ces initiatives se faisaient sans l'approbation des autorités gouvernementales de l'État et ces dernières firent vite comprendre que le corps de police communautaire ne serait pas créé sans leur approbation.

Aussi, les premiers policiers communautaires qui tentèrent de patrouiller la région furent la cible de manœuvres d'intimidation de la part des forces policières constituées et de l'armée. En outre, plusieurs membres de la police communautaire furent accusés d'appartenir à la BCA puis, après juin 1996, à l'Armée Révolutionnaire Populaire (EPR). Cependant, l'influence des *comisarios* au sein des communautés, l'action des organisations régionales et, surtout, l'accroissement sensible de la sécurité sur les routes dû aux patrouilles effectuées par la police communautaire rendirent cette dernière très populaire auprès des habitants de la région. Ainsi, à la fin de 1995, lorsqu'arriva le moment d'élire un nouveau gouverneur de l'État pour remplacer Ruben Figueroa Alcocer, un tenant de la ligne dure face au mouvement paysan et à l'autonomie autochtone, les candidats manifestèrent plus de souplesse à cet égard pour gagner le support des autochtones de la Montaña. Même si les élections ont été remportées par le candidat du parti au

pouvoir (PRI), hostile aux polices communautaires qui s'étaient formées avec le support du PRD, le nouveau gouverneur avait tout de même dû s'engager sur la voie d'une reconnaissance semi-officielle de la police communautaire au cours de sa campagne. Ce fut là une victoire que les communautés tlapanèques de la région considérèrent avoir remportée collectivement. L'une des formes qu'a prise cette reconnaissance de principe, au début, a été l'appui du 48<sup>ième</sup> régiment de la police motorisée de l'État basé à Cruz Grande pour les questions d'immatriculation des armes à feu et de la formation technique dans le maniement sécuritaire des armes et sur la sécurité de patrouille. De plus, les autorités municipales de Malinaltepec et de San Luís emboîtèrent le pas et s'engagèrent à fournir des uniformes aux nouveaux policiers autochtones. Entretemps, la police communautaire poursuivait ses activités et parvenait à arrêter plusieurs malfaiteurs, dont un voleur de bétail originaire du chef-lieu de San Luís Acatlán.

La reconnaissance officieuse de l'existence de la police communautaire, arrachée au cours de la campagne électorale, était cependant loin d'équivaloir à une volonté de décentralisation des pouvoirs judiciaires de la part de l'État. En avril 1998 eut lieu dans la communauté d'Istacapan une nouvelle rencontre entre les habitants de la Montaña et les autorités mexicaines. Ces dernières, représentées par un «groupe de sous-procureurs, d'agents du Ministère public, de commandants des polices judiciaires et motorisées»<sup>358</sup> ne semblaient, alors, n'avoir qu'un seul message à transmettre aux membres de la police communautaire: que leurs activités étaient illégales. Comme le relate une journaliste présente lors de cette rencontre: «Les fonctionnaires exigèrent que les autochtones libèrent les détenus et menacèrent d'émettre des mandats d'arrestation contre les *comisarios*, qui seraient alors accusés de privation de liberté et d'abus de pouvoir.»<sup>359</sup>

<sup>358</sup> M. Gutiérrez, «Aplican 'justicia indígena' en la Costa Chica y la Montaña», *La Jornada*, 21 avril 1998, p. 23.

<sup>359</sup> *Ibid.* p. 23 ; Un cas de telle détention arbitraire est décrit par S. Gonzalez (1998) dans un article du journal *Novedades*, mais cet article a été vigoureusement dénoncé par les autorités autochtones, qui soutiennent que le prévenu était un criminel recherché depuis longtemps. Il semble que tant que

Cette mise en demeure, de même que le sentiment de trahison qu'elle suscita, eut pour conséquence une réaffirmation de l'unité des communautés autochtones devant le gouvernement. Comme le dit un *comisario* présent au cours de cette rencontre: «Nous ne sommes pas hors la loi. S'ils veulent nous mettre en prison, qu'ils incarcèrent tous les *comisarios* et tous les habitants de la région, nous verrons si nous y entrons tous.»<sup>360</sup>. En fait, l'unité que suscita cette opposition du gouvernement fut telle que même des prisonniers refusèrent d'être pris en charge par les policiers des corps étatiques, soutenant qu'ils devaient payer pour leurs fautes au sein même des communautés qu'ils avaient lésées. De plus, il leur semblait clair que le traitement qu'ils recevraient dans les communautés serait préférable à celui qui se trouve dispensé dans les prison de la région et que, si les policiers les laissaient partir sans avoir purgé leur peine, il leur serait impossible de réintégrer leur communauté sans être couverts de honte, maintenant que tout le monde était au courant de leurs activités illégales.

Ainsi, les réticences des divers paliers gouvernementaux à accepter l'existence de la police communautaire semblent avoir aidé à créer une dynamique d'unification des communautés de la région. La police communautaire, par opposition aux corps policiers constitués, est généralement perçue comme un outil efficace de lutte contre le brigandage; par ailleurs, le gouvernement, par son refus de décentraliser le processus judiciaire, est vu comme celui qui met des bâtons dans les roues et qui contribue à l'insécurité générale. Les raisons pour lesquelles la police communautaire est considérée comme un corps policier plus efficace que les autres ont été explicitées de la façon suivante par le président et le secrétaire de cette nouvelle police autochtone:

Tout d'abord, les criminels sont très souvent originaires des communautés de la région. Ils se réunissent à trois ou quatre, puis ils vont perpétrer leurs méfaits. Ensuite, ils retournent dans leurs communautés pour y vivre cachés parmi la population. La police judiciaire et la PFC peuvent difficilement enquêter dans les communautés, mais les

---

la police communautaire n'arrêtait que des autochtones, les autorités de l'état tolérèrent ses activités. Leur attitude changea après l'arrestation du métis de San Luis.

<sup>360</sup> *Ibid.*

policiers communautaires, eux, ont des membres qui proviennent de plusieurs communautés et les policiers connaissent personnellement leurs citoyens. Ainsi, les policiers communautaires peuvent être à l'affût des changements de comportement et des rumeurs qui circulent à propos des crimes perpétrés. Ils ont des oreilles partout et ils s'échangent de l'information entre eux.

Un autre avantage des policiers communautaires est que, en paysans habitués à la montagne, ils possèdent une grande habileté pour reconnaître et suivre les empreintes de pas laissées sur la scène d'un crime. Ainsi, il est arrivé à plusieurs reprises que le criminel ait été identifié par ses empreintes de pas et si la police [officielle] arrive trop tard, ou si la pluie a effacé les empreintes, l'enquête s'en trouve toujours grandement retardée. Un troisième avantage des policiers communautaires est la fréquence avec laquelle ils patrouillent leur territoire. Ayant un nombre de routes restreint à patrouiller, ils peuvent se permettre de patrouiller beaucoup plus intensément que les autres corps de police, qui possèdent un territoire plus grand et moins d'effectifs dans la région.

Ces avantages, perçus par les autochtones comme décisifs dans la lutte contre le brigandage, font en sorte que, chaque fois que des fonctionnaires de Chilpancingo ou de Mexico menacent la police communautaire ou les *comisarios* (ce qui est encore pire) de sanctions pénales, les habitants de la région ont tendance à se regrouper derrière les leaders autochtones et, par conséquent, à réclamer encore plus d'autonomie par rapport à ces fonctionnaires «qui ne connaissent rien». C'est d'ailleurs dans la foulée de réunions comme celle d'Istacapan en 1998 que se canalisa le support public pour un élargissement considérable du mandat de la police communautaire qui, à l'origine n'avait pour seule fonction que d'appréhender les brigands pour ensuite les remettre entre les mains du système judiciaire «officiel» pour qu'il y soient jugés. Mais les réserves des autorités gouvernementales face au corps de police autochtone générèrent d'abord des revendications pour une autonomie judiciaire plus grande (où les brigands appréhendés ne seraient pas relâchés immédiatement) puis, comme nous le verrons dans le cas d'organisations plus vastes comme le Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN), une autonomie politique locale complète. Mais d'abord, un parcours de



l'évolution, et de l'élargissement constant, du mandat de la police communautaire fera ressortir cette intégration judiciaire croissante des communautés de la région et la volonté d'autonomie, qui s'affermirait avec chaque succès de la police communautaire et avec chaque refus venant des gouvernements.

Bien entendu, les autorités gouvernementales, surtout en période d'élections, ne peuvent donner l'impression d'être trop catégoriquement opposées à l'autonomie judiciaire autochtone et, pour cette raison, en sont venues à adopter un compromis qui leur est acceptable. Ainsi, elles accordent une aide logistique à la police communautaire, mais refusent de reconnaître le pouvoir judiciaire des autochtones à un niveau régional. Cette situation donne lieu à des politiques en apparence contradictoires où d'un côté les gouvernements disent aux autochtones que les procès et jugements prononcés par le CAIN sont illégaux et, de l'autre côté, le gouverneur de l'État accorde une aide matérielle aux polices communautaires.

Par exemple, le 24 juillet 1998, le gouverneur de l'État est venu à San Luis pour y inaugurer le nouvel hôtel de ville. Au cours de la cérémonie, une mention spéciale a été faite des réalisations de la police communautaire, laquelle s'est vu remettre, par la même occasion, une camionnette neuve qui allait servir à patrouiller les routes de la région. Dans un bref discours d'une vingtaine de minutes, le gouverneur a également promis des sommes d'argent qui ont paru, même à ses détracteurs, considérables. Ces promesses, bien entendu, étaient faites en vue des élections législatives qui devaient avoir lieu au Guerrero quelques mois plus tard. Parmi les sommes et les programmes annoncés, se trouvaient, en plus de la camionnette donnée juste après le discours et d'une seconde qui devait suivre sous peu, une promesse d'appui technique et de formation qui serait donnée à Chilpancingo. Ces promesses s'élevaient à plus de cent cinquante mille pesos de subvention à la police communautaire. Mais, par contre, aucune promesse de reconnaissance du cadre légal dans lequel veut œuvrer la police communautaire et aucune mention de l'élargissement possible des pouvoirs judiciaires autochtones dans la région ne furent faites.

Si le support matériel est toujours le bienvenu, il n'en reste pas moins que les promesses faites par le gouverneur cette journée-là eurent comme effet net de renforcer la position des autonomistes autochtones de la région, sur lesquels nous reviendrons dans le prochain chapitre. Il suffit pour l'instant de noter que la position (certains diront l'erreur) du gouverneur consistait à considérer le CAIN comme si cette organisation n'était toujours qu'un simple regroupement spontané en charge de coordonner l'autodéfense contre les brigands. Même si, comme nous l'avons vu plus haut, le problème du brigandage —de même que l'inéficacité des corps policiers officiels— ont été une sorte de catalyseur pour la coopération régionale, le rôle du CAIN s'est rapidement élargi à d'autres sphères de la vie régionale et ses revendications se sont accrues en conséquence.

#### La police communautaire: un mandat en constante évolution

Comme nous venons de le voir, à l'origine, la fonction de la police communautaire était d'escorter les véhicules qui voyageaient sur les deux routes principales de la région, celle de Tlapa et celle de Ayutla. En 1995, les policiers communautaires sont passés de l'escorte de véhicules et de la patrouille des routes à la lutte contre le vol de bétail, occupation qui constitue un véritable métier dans la région, autour des communautés où l'on pratique l'élevage.

Cet élargissement du mandat des policiers communautaires procédait d'une volonté, de la part des communautés représentées dans le Consejo de Autoridades Indigenas (CAIN), d'appliquer une justice plus traditionnelle (*aplicar nuestra justicia*) qui ne soit pas dépendante des autorités judiciaires de Malinaltepec (municipe) et de Chilpancingo (État). Quoique le CAIN ait été fondé le 15 octobre 1995, et que la police communautaire ait été active depuis ce temps, aucune arrestation véritable ne semble avoir été faite avant février 1998. Au cours de cette période, la seule présence de policiers autochtones armés dans les véhicules circulant sur les routes de la région semblait suffisante pour dissuader la plupart des brigands. Dans certains cas, des coups de feux furent échangés mais, se contentant

de protéger les voyageurs, les policiers autochtones n'appréhendèrent pas les assaillants qui prirent la fuite. La première véritable arrestation faite par la police communautaire a eu lieu à Paraje Montero où des policiers volontaires appréhendèrent deux maquignons (eux-mêmes autochtones) qui avaient tenté de camoufler leur action en marquant au fer rouge les bovins volés par-dessus les marques antérieures, qui identifiaient les véritables propriétaires des animaux.

C'est avec cette arrestation que s'est exprimée concrètement pour la première fois la volonté des communautés de la région de prendre en main l'ensemble du processus judiciaire. Ainsi, les autorités locales ont refusé d'envoyer les deux voleurs à Malinaltepec pour qu'ils y soient jugés, comme l'exigeait la procédure officielle, et ont soutenu qu'il était désormais de leur ressort de juger et de punir les deux individus. Le jugement fut rendu par le CAIN et les deux maquignons durent travailler pendant trois mois pour les communautés membres de l'organisation et demeurer en prison le soir venu alors que des «gens de bon conseil» venaient les aider à réfléchir sur leurs fautes. Après trois mois, les délégués se réuniraient à nouveau pour déterminer si les deux individus étaient réhabilités et ne recommenceraient pas. Dans ses grandes lignes, la procédure judiciaire autochtone pourrait se décrire de la manière suivante: «La procédure débute avec la détention du prévenu, sa comparution devant l'Assemblée Régionale (autorités autochtones), le verdict de la dite assemblée, le processus de rééducation par le biais de travaux communautaires et d'admonestations faites par les autorités et le Conseil des *Principales* (conseil des anciens de chaque communauté) et finalement sa restitution à sa famille.»<sup>361</sup>

Contrairement au système pénal officiel, qui se contente d'incarcérer les condamnés —ridicule aux yeux des Tlapanèques qui n'approuvent pas qu'on «nourrisse des gens à ne rien faire» en prison— la peine imposée dans le système autochtone consiste généralement en des «travaux communautaires» où les individus transportent de la pierre, du sable ou participent à des travaux de

<sup>361</sup> J. A. Rivera Rosales, *Op.cit.*, p. 6.

construction dans diverses communautés de la région sur une période d'une quinzaine de jours dans chacune. Après cette période, le conseil se réunit et détermine dans quelle communauté les individus poursuivront leurs travaux. Par exemple, les deux voleurs de bétail (dont un est de Pueblo Hidalgo et l'autre de Paraje Montero) ont débuté leurs travaux à Horcasitas (municipe de San Luís). Après quinze jours, l'organisation s'est réunie et a décidé que les prisonniers iraient passer les prochains quinze jours dans la communauté d'El Carmen pour aider à y réparer des chemins. De cette manière, les coûts relatifs aux prisonniers (e.g. leur nourriture) se trouvent divisés et, autre aspect positif, l'unité de l'organisation est renforcée par un échange inter-communautaire entre deux de ses membres. Si les prisonniers se comportent mal, si par exemple ils profèrent des menaces de mort à l'égard des membres de la police communautaire, leur sentence se trouve prolongée. Pour cette raison, les sentences n'ont pas de durée fixe.

En avril 1998, 5 individus appréhendés pour vol de bétail dans le municpe de San Luís Acatlán ont été condamnés à effectuer des travaux similaires. Ils ont débuté leur première tranche de quinze jours de travaux dans la communauté de Barranca Tigre où ils ont cassé des pierres (à l'aide de feu) et transporté les morceaux. Au mois de mai, ils ont été transférés à Río Iguarpa où ils sont demeurés pendant un mois. La Commission nationale des droits humains<sup>362</sup>, de même que les autorités de Malinaltepec et de San Luís Acatlán ont condamné ce type de travaux forcés et ont dénoncé la prise en charge de la justice par les autorités autochtones. Ces dernières, en revanche, voient les interventions du gouvernement comme une ingérence malvenue dans le système de justice communautaire et considèrent cette prise en charge de la justice comme un premier pas seulement vers une plus grande autonomie et, éventuellement (selon le mandat de CAIN) vers la création d'un municpe autonome.

---

<sup>362</sup> Il s'agit d'un organisme qui dépend directement de la présidence de la république. Les organisations indépendantes qui défendent les droits de la personne n'ont cependant pas dénoncé cette forme de justice autochtone.

«Nous ne cherchons pas à punir ces gens, nous cherchons à corriger leur comportement» affirme le président de la police communautaire. «Nous cherchons à leur faire reconnaître que leur comportement est inacceptable et la manière de faire cela est de leur enseigner comment travailler». Ainsi, en travaillant à la sueur de leur front et en fréquentant des gens considérés comme honnêtes, les détenus en viendraient à se repentir de leurs actes. L'idée principale, ici, n'est pas de punir, même si l'incarcération et l'exposition de leurs méfaits à la connaissance de tous constituent certes un punishment importante pour les délinquants. Les communautés doivent offrir trois repas par jour aux détenus et ne doivent pas les maltraiter. Ce système, par ailleurs, est profitable pour les communautés. Le président de la police communautaire cite l'exemple de Parajito Grande où les détenus ont fabriqué les briques d'adobe nécessaires à la construction d'une nouvelle comisaria. «Ainsi, poursuit-il, ils laissent une bonne œuvre à la communauté.» Le parallèle avec le système de *faenas* traditionnel est évident et c'est pour cette raison que la peine de travaux communautaires revêt un sens pour les condamnés et que ces derniers préfèrent très souvent ce genre de sentences à des peines d'incarcération, jugées absurdes. Dans le système tlapanéque, les condamnés ont le sentiment, malgré leurs délits, de continuer à participer à la vie communautaire. Même s'ils ne travaillent pas au service de leur propre communauté, le cheminement qu'ils suivent de quinzaine en quinzaine et qui se termine par une cérémonie formelle où ils sont réunis à leur communauté, vise tout entier à leur réintégration au sein de leur groupe d'origine<sup>363</sup>. Ce n'est qu'après avoir réintégré ce dernier qu'ils pourront recommencer à exécuter de véritables *faenas* et à occuper de véritables charges, qui marqueront leur retour définitif au sein de l'ensemble communautaire après une «purgation» ayant pris la forme d'une sorte de pèlerinage expiatoire au sein des autres communautés de la région.

---

<sup>363</sup> Cette volonté de réintégrer le prisonnier à son groupe le plus efficacement possible est illustrée par le fait qu'une bonne partie des remises en liberté pour bonne conduite se font en avril, c'est-à-dire juste avant les semailles afin que l'individu puisse reprendre ses activités productives pour l'année qui vient.

Le système de justice traditionnel qui se trouve revitalisé dans la Montaña du Guerrero depuis 1995 condense à lui seul plusieurs éléments qui, d'une part, enracinent ces pratiques dans la dynamique communautaire et, d'autre part, tissent des liens régionaux de coopération. La réintégration des personnes ayant commis des délits, comme nous venons de le mentionner, est accompagnée d'une cérémonie qui illustre bien cette articulation complexe entre les réalités communautaires et régionales qui se fait chaque jour plus présente dans la Montaña du Guerrero. Nous examinerons ici, à titre d'exemple, l'une de ces cérémonies, à laquelle nous avons pu assister. Il s'agit du cas d'un jeune homme de Barranca Tigre, condamné en décembre 1998 à trois mois de travaux communautaires par le Consejo de Autoridades Indígenas pour avoir fait des menaces de mort à son père.

Comme le veut le droit traditionnel tlapanèque, au cours de sa sentence, le condamné a effectué des travaux dans sept communautés de la région pour venir terminer sa peine dans sa propre communauté. Pour marquer le terme de cette sentence, une cérémonie de libération au cours de laquelle le jeune homme fut remis à sa famille fut organisée. Présents, se trouvaient la famille et les amis du condamné, les autorités civiles de Barranca Tigre, le responsable local de la police communautaire et les *principales* qui avaient été impliqués dans le processus judiciaire et qui ont conseillé moralement le jeune homme tout au long de sa peine.

La séance a débuté avec la lecture de l'acte de libération qui allait être envoyé à la Procuraduria de Chilpancingo. Par cet acte, les autorités de Barranca Tigre et celles de la police communautaire affirmaient que le jeune homme avait bien purgé sa peine de trois mois et que celui-ci, par la présente, se trouvait remis entre les mains de sa famille. L'acte, de plus, précisait que cette libération se faisait sous certaines conditions. Tout d'abord, évidemment, le jeune homme devait s'engager à ne pas récidiver. Il fut entendu que s'il menaçait à nouveau son père ou quelque membre de sa famille, il retournerait immédiatement en prison avec une peine de travaux communautaires plus lourde que la première.

La seconde condition posée montrait bien l'importance des nouvelles organisations régionales. Alors que le conflit avait, au départ, un caractère tout à fait privé (menaces faites par un fils à son père) et que dans un schéma traditionnel il n'aurait pu déborder le cadre communautaire dans le pire des cas<sup>364</sup>, le comportement du jeune homme se trouvait maintenant sujet à une évaluation faite par l'ensemble du CAIN. En effet, pendant les quatre mois suivant sa libération, le jeune homme devait s'engager à assister à toutes les assemblées du Consejo de Autoridades Indígenas, peu importe la localité où se déroulent ces réunions, afin que les autorités puissent assurer un certain suivi après sa libération. Pour attester sa présence, il devrait signer un registre.

Cette pratique semble assez courante car plusieurs ex-détenus, condamnés et libérés par le CAIN, sont tenus à la même obligation. Ainsi, on constate un élargissement constant de la place occupée par cette organisation régionale dans le système judiciaire autochtone. Alors que quelques années plus tôt le bureau du *comisario* aurait représenté l'instance autochtone de plus haut niveau, le CAIN dont le rôle judiciaire n'était au début limité qu'à l'autodéfense régionale contre le brigandage, s'est peu à peu vu doté du pouvoir de juger et de condamner les prévenus, de voir au déroulement de leur peine, de présider à leur libération puis, enfin, d'évaluer leur conduite subséquente. Il ne s'agit pas, cependant d'une usurpation du pouvoir des autorités communautaires, étant donné que ces dernières composent presque entièrement le CAIN, mais bien plutôt de la création d'un rassemblement, d'une consolidation d'un pouvoir judiciaire traditionnellement fragmenté.

Après avoir lu l'acte de libération et avoir énuméré les conditions à respecter, le secrétaire du *comisario* de Barranca Tigre céda la parole au responsable régional de la police communautaire. Celui-ci, s'adressant au jeune homme, lui posa à voix haute les questions suivantes: «Au cours de ta sentence, as-

---

<sup>364</sup> À moins, bien sûr, que ce conflit ne débouche sur un homicide, qui aurait alors été référé à Malinaltepec.

tu été battu ou maltraité par les policiers communautaires?» Le jeune homme répondit par la négative. «Dans combien de communautés as-tu résidé?» lui demanda le policier. «Sept» répondit le jeune homme. «Et l'on t'a bien traité dans chacune de celles-ci?». Le jeune homme répondit par l'affirmative.

Ensuite, s'adressant à la famille du libéré, le responsable reprit: «Que les gens ici présents soient témoins que nous vous remettons votre fils en bonne santé.» Puis, se tournant vers le jeune homme, lui demanda: «Et maintenant, que penses-tu de ta famille?» Le jeune homme, l'air contrit, répondit: «Maintenant je les respecte et je les aime». Puis, finalement, on lui demanda s'il comprenait les conditions de sa libération et ce qu'elles impliquent et il répondit que oui. Un *principal* qui avait servi de conseiller dans cette affaire se leva et amorça un discours sur l'erreur dans laquelle était tombé le jeune homme. Il affirma qu'un tel manque de respect envers son père ne pouvait qu'être le résultat d'une tentation du diable lui-même. Il raconta, également, comment le jeune homme était peu à peu revenu à raison et s'était repenti de sa faute et avait pris conscience du respect qu'il doit à ses parents. Après ce discours, le jeune homme se leva et alla rejoindre sa famille. En silence, ces derniers quittèrent l'assemblée, le jeune homme recevant au passage des tapes d'encouragement sur l'épaule de la part de ses amis et de ses proches.

Cette cérémonie nous semble fort révélatrice quant aux transformations que nous tentons d'illustrer ici, spécialement par les acteurs qu'elle fait intervenir. Outre le condamné et sa famille, trois personnes prennent la parole au cours de la cérémonie de libération: un représentant des autorités civiles de la communauté, un *principal* de la communauté et le chef de la police communautaire régionale. Dans un schéma traditionnel, seules les deux premières personnes, qui sont des porteurs de l'autorité civile et morale de la communauté d'origine du prévenu, auraient été impliquées dans l'affaire.

Mais l'émergence d'un système judiciaire autochtone régional rend maintenant nécessaire la présence d'un membre de la police communautaire, qui



vient «remettre» le jeune homme à sa famille et sa communauté en insistant sur le fait que ce dernier a été bien traité tout au long de sa peine. Il s'agit là d'une manière supplémentaire de créer des liens de coopération régionaux et d'établir la crédibilité de la police communautaire. Si un jeune homme de Barranca Tigre est bien traité lorsqu'il va accomplir des travaux communautaires dans une autre communauté de la région, alors le principe traditionnel de réciprocité intercommunautaire, dont nous avons parlé dans le chapitre sur les échanges de pèlerinages, oblige les habitants de Barranca Tigre à rendre la pareille lorsque des détenus seront envoyés dans leur communauté. Mais ici, les échanges ne se font plus selon les réseaux traditionnels de coopération mais plutôt selon un principe de participation égale au CAIN. Une communauté qui désire participer dans cette organisation, et donc bénéficier du réseau de protection régional que représente la police communautaire, se doit d'accepter pour une quinzaine un certain nombre de détenus, peu importe leur communauté d'origine.

Une autre obligation qui incombe à toute communauté impliquée dans le CAIN est de fournir un certain nombre de policiers dont la tâche sera de patrouiller les routes de la région. À cet égard, nous pouvons observer un autre exemple particulièrement réussi d'articulation entre le niveau communautaire et la coopération régionale. Il s'agit de l'intégration du rôle de policier communautaire au système de charges civiles communautaires. Comme nous l'a expliqué un informateur, même si les policiers ne sont pas rémunérés, cela n'empêche pas les gens de se porter volontaires car «nous sommes habitués à occuper des charges pour lesquelles nous ne recevons pas de salaire. Être dans la police communautaire devient une charge au même titre que n'importe quelle autre. Au lieu d'être musiciens ou *regidores*, certaines personnes deviennent maintenant policiers communautaires.» Cette charge, d'ailleurs, semble en être une entourée d'un certain prestige car les policiers sont fiers de se promener avec des armes à feu, qui sont avant tout des symboles de pouvoir. De plus, le rôle de protecteur semble être très valorisé dans les communautés tlapanèques de la Montaña.

Nés par nécessité, la police communautaire et le CAIN se sont donc rapidement imposés sur la scène régionale par leur enracinement dans la structure communautaire et par leur capacité à établir des liens de coopération entre des communautés traditionnellement dissociées, voire ennemies. Mais ces organisations ont rapidement dépassé leur rôle d'autodéfense contre le brigandage. Les principes qui ont présidé à leur création, notamment celui d'autodétermination des peuples autochtones mis de l'avant par les zapatistes au cours de la Convención Nacional Democrática en 1994 ont été appliqués dans des cadres de plus en plus généraux. En trois ans, d'une police autochtone distincte des corps policiers officiels, les autorités du CAIN en sont venu à revendiquer une autonomisation du processus judiciaire dans la Costa Montaña. Suivant la logique du principe d'autodétermination, ces revendications ont alors débouché sur le vaste domaine de l'autonomie politique et la création d'un municipe autonome, encore une fois inspiré de certaines expériences qui ont été tentées au Chiapas. Dans le prochain chapitre, nous examinerons cette «politisation» croissante des revendications autochtones de même que leurs impacts sur les relations entre les communautés tlapanèques et l'État mexicain.

## CHAPITRE 13

### Des revendications autonomistes dans le contexte national

Au chapitre précédent, nous avons vu comment la réaction du gouvernement fédéral face aux initiatives d'un mouvement qui ne se donnait, à l'origine, que des objectifs d'autodéfense pour palier à un problème de brigandage a pu déboucher sur des revendications autonomistes dont l'ampleur ne cesse de croître. Ainsi, à partir de simples patrouilles autochtones qui caractérisaient les débuts de la police communautaire, nous avons pu assister à l'émergence d'une volonté de réappropriation du judiciaire chez les autochtones de la Costa-Montaña puis, dans un troisième temps, à la naissance de visées autonomistes au sens large, cristallisées dans un projet de création d'un municipe autonome. Avant d'aborder la dynamique interne de ce mouvement autonomiste et les répercussions de ce «virage politique» sur la participation des communautés, il semble important de prendre du recul par rapport à la situation spécifique de la Costa-Montaña et de considérer le contexte national, voire international, dans lequel s'inscrit le mouvement autochtone dont nous étudions l'émergence. Plus précisément, nous allons nous intéresser aux apports idéologiques faits par des mouvements autochtones issus d'autres régions du Mexique et même, malgré leur succès pour le moins mitigé, aux idées mises en circulation par le mouvement pan-autochtone associé aux célébrations du cinquième centenaire de l'arrivée de Colomb au Nouveau Monde (1992). Ainsi, le présent chapitre adoptera une approche complémentaire à celle utilisée dans les chapitres précédents en ce sens qu'ici nous examinerons, non pas l'impact des systèmes de représentations communautaires sur la dynamique régionale mais plutôt, allant du vaste au local, l'impact de courants idéologiques macrosociaux sur cette dynamique régionale et même sur la dynamique communautaire.

Le choix de ce procédé d'exposition n'est pas sans raison et, surtout, ce n'est pas un hasard si les références au contexte national et international interviennent à

ce stade de notre exposé. Elles correspondent à une ouverture indéniable, pouvant être située entre 1980 et 2000, observée chez les communautés tlapanèques de la Costa-Montaña aux réalités régionales, nationales et internationales. Nous avons déjà décrit avec un certain degré de détail les diverses circonstances qui ont précipité cette ouverture et la manière dont les systèmes de préférences communautaires sont intervenus et ont façonné les «bénéfices» (au sens le plus large) recherchés à travers elle. Mais l'influence des préférences et des espérances locales sur la dynamique régionale ne se fait pas à sens unique et, à partir du moment où la coopération des communautés autochtones à l'échelle régionale atteint une certaine «visibilité» à l'échelle nationale, les organisations qui incarnent cette coopération se voient elles-mêmes inscrites dans des réseaux de coopération, d'influence et de compétition inter-organisationnels de plus en plus vastes.

Nous avons déjà examiné un exemple de cette dynamique au chapitre 11 en abordant les relations souvent aigres-douces entre Luz de la Montaña et son «organisation-mère» la Unión de Ejidos Alfredo V. Bonfil de Atoyac. Mais il ne s'agissait là que d'une entrée en matière car, une fois constituée en organisation autonome, Luz de la Montaña a dû conclure des alliances avec d'autres organisations caféières pour survivre, notamment avec une organisation du Chiapas, La Pajal, qui lui a fourni l'aval financier nécessaire pour obtenir ses premiers crédits. Ainsi, si avant le début des années quatre-vingt l'organisation inter-communautaire était quelque chose qui, d'après nos informateurs, «ne s'était jamais fait», on peut s'imaginer, *a fortiori*, que la coopération inter-régionale était également un fait inédit.

Bien sûr, ces alliances pouvaient être vues par les Tlapanèques comme étant strictement pragmatiques et c'est souvent en ces termes que les projets sont présentés et discutés en assemblée. Mais il faut se rappeler que, si la mobilisation à grande échelle était quelque chose de nouveau chez les Tlapanèques, la création d'organisations politiques affichant une identité autochtone, elle, datait déjà de plus d'une décennie au Mexique et que ces organisations avaient déjà un discours très

articulé à offrir. Comme le soulignait déjà G. Bonfil Batalla en 1981: «pour ce qui est de la sphère idéologique, les organisations politiques autochtones tentent de favoriser une identification pan-autochtone, opposée à l'Occident qui s'exprime à travers l'indianité»<sup>365</sup> et cette volonté se manifeste sous forme de mobilisation politique à caractère ethnique dont la sphère d'action se situe à l'échelle nationale.

Contacts avec des organisations nationales et genèse d'une identité autochtone unificatrice dans la Costa-Montaña

Ce genre de mobilisation politique autochtone au caractère ethnique explicite et d'ampleur nationale diffère des révoltes armées locales qui ont caractérisé la période coloniale<sup>366</sup> et le XIXe siècle, de même qu'elle se distingue de la politique uni-ethnique, et encore locale, qui caractérisait par exemple la résistance des Zapotèques de Juchitán face au gouvernement fédéral à partir du milieu du XIXe siècle<sup>367</sup>. Au Mexique, la première mobilisation autochtone d'ampleur nationale peut être retracée au *Primero Congreso Indígena*, qui s'est tenu à San Cristóbal de las Casas (Chiapas) en 1974. Organisé pour commémorer le cinq-centième anniversaire de la naissance de Fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566), cette rencontre avait d'abord été envisagée par le gouvernement du Chiapas de l'époque comme une occasion de montrer au reste du pays les bonnes relations qu'il entretenait avec les autochtones de son territoire. Mais plusieurs acteurs locaux, dont l'évêque Samuel Ruiz (qui allait jouer un important rôle de médiateur dans le conflit chiapanèque, vingt ans plus tard), ont refusé de jouer le jeu du gouvernement et ont insisté pour que le congrès soit, non pas un exercice démagogique, mais plutôt l'occasion d'un échange véritable sur des questions fondamentales qui préoccupaient les communautés autochtones.

Ainsi, du 13 au 15 octobre 1974, des délégations tzeltals, tzotzils, chols et tojolabals se sont réunies pour discuter de problèmes concrets qui étaient vécus

<sup>365</sup> G. Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución*, p. 11.

<sup>366</sup> M. T. Huerta «Una aproximación al estudio de las rebeliones indígenas en la época colonial» p. 47.

dans les communautés comme la terre, la santé, l'éducation et la commercialisation de leurs produits<sup>368</sup>. Le premier Congrès Autochtone fut l'occasion pour les membres de divers groupes indigènes de constater que certaines questions étaient communes à un grand nombre de communautés et, surtout, ce fut la première occasion où se tint une large discussion sur les stratégies à adopter pour parvenir aux objectifs sociaux associés aux quatre thèmes principaux abordés dans le cadre du congrès. Cette discussion, par ailleurs, déboucha sur la création des premières organisations paysannes mexicaines se définissant avant tout comme autochtones.

Si le premier Congrès Autochtone ne réunit que des groupes mayas du Chiapas, en 1977 le second Congrès Autochtone, lui, regroupait des représentants de toutes les régions du Mexique, mais à l'instigation du gouvernement fédéral cette fois (qui tentait de contrôler le mouvement avant d'être dépassé par lui). Cet événement vit la création de la Confederación Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI) qui fut investi du mandat «d'élever et de défendre à l'échelle nationale les intérêts de tous les groupes autochtones du pays», mandat qui «implique que (les autochtones) considèrent comme fondamental la participation active à tous les niveaux de la politique nationale.»<sup>369</sup> Deux années plus tard, en 1979, eut lieu le troisième Congrès Autochtone où étaient représentés quatre-vingt-deux groupes et où, déjà, poignaient des revendications à caractère autonomiste sous la forme de demandes pour l'ouverture d'un «espace politique» et de lieux de pouvoir pour les autochtones<sup>370</sup>.

Cette dimension ethnique de la mobilisation socio-politique demeurait encore cependant loin de la Costa-Montaña en 1979. Cependant, lorsque Luz de la Montaña commença à participer dans des réunions nationales d'organisations de producteurs autochtones au milieu des années quatre-vingt, et surtout au début des

---

<sup>367</sup> J. Tutino «Ethnic Resistance: Juchitán in Mexican History» p. 58.; L. Aubague, *Discurso político, utopía y memoria popular en Juchitán*.

<sup>368</sup> C. Tello Díaz, *La Rebelión de las cañadas*, p. 67. Pour le texte complet de la déclaration de ce congrès voir: *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 11, no. 1 (1981) pp. 6-11.

<sup>369</sup> *Conclusiones del Segundo Congreso Nacional de Pueblos Indígenas*, cité par G. Bonfil Batalla, *Op.cit.*, p. 382.

années quatre-vingt dix, cette dimension devint l'un des facteurs importants qui allaient permettre la transformation des relations entre les communautés de la Costa-Montaña et le gouvernement fédéral.

Bien sûr, la dimension «tlapanèque» a toujours été présente dans les discours communautaires, mais l'expérience concrète telle que vécue par les habitants de Barranca Tigre (par exemple) dans un schéma traditionnel de conflit et de coopération est contradictoire à cet égard. En fait, comme nous avons pu le constater dans le discours de fondation légale de Barranca Tigre prononcé en 1930 (voir annexe 1), la formation d'une identité «tlapanèque» capable de transcender toutes les appartenances communautaires semble avoir été mise en échec par le fait que, dans la vie de tous les jours, les ennemis de la communauté (e.g. les voisins) étaient également des Tlapanèques. Pour cette raison, le discours inaugural de 1930 reconnaît, par exemple, que les habitants d'Istacapan sont aussi des Tlapanèques et sont les «frères d'un même sang et d'une même origine» que les fondateurs de Barranca Tigre mais, contrairement à ce qui a pu être écrit sur certains groupes zapotèques par exemple<sup>371</sup>, ces attributs communs ne contribuaient pas, chez les Tlapanèques, à «cimenter» des relations de coopération. Au contraire, aux yeux des habitants de Barranca Tigre, le partage de traits aussi intimes que des liens de sang —tlapanèque au surplus, donc extrêmement valorisé— rendait d'autant plus incompréhensibles les actions hostiles des habitants d'Istacapan (et vice-versa).

Le même discours présente également les habitants de certaines autres communautés comme étant indignes d'appartenir à la «race tlapanèque» parce que leurs actions vont à l'encontre des intérêts communautaires de Barranca Tigre:

«Notre chef lieu nous a cédé nos terres pour que nous en prenions soin et que nous les travaillions honorablement, et non pour que nous allions les remettre entre les mains d'un autre municipe de manière politique et vile. Quelle honte messieurs! Après que nos ancêtres réussirent à défendre leurs droits, nous irions sans aucune peine remettre nos terres entre

---

<sup>370</sup> *Declaración de Temoaya* (1979), citée par par G. Bonfil Batalla, *Op.cit.*, p. 390.

<sup>371</sup> J. Tutino, *Op.cit.*, p. 59.

les mains d'une communauté faisant partie d'un district qui a été ennemi du nôtre, ceci équivaut à ne pas avoir une goutte de sang tlapanèque dans nos veines (...)»<sup>372</sup>

Qui plus est, les reproches que s'adressaient mutuellement des communautés tlapanèques antagonistes étaient, et demeurent, de caractère spécifique et se rapportent à des événements précis («ils ont mis le feu à notre église», «ils ont envahis nos terres») alors que les préjugés entretenus par les Tlapanèques à l'égard d'autres groupes (e.g. métis et Mixtèques) étaient plus diffus et généraux («ce sont de mauvaises personnes»). C'est pour cette raison, par exemple, que si Barranca Tigre et Istacapan entretiennent des relations tendues, même en étant conscients de partager certains intérêts, les relations entre Barranca Tigre et Buenavista, une communauté mixtèque participant au sein de Luz de la Montaña et de la police communautaire sont, elles, assez cordiales dans la mesure où l'absence de griefs spécifiques entre les deux communautés permet de surmonter les vagues préjugés.

Cela permet de comprendre qu'avant leur incorporation dans des organisations nationales comme la CNOP (Confederación Nacional de Organizaciones Populares) par l'intermédiaire de Luz de la Montaña et d'avoir été exposées au discours ethnique pan-autochtone, les relations entre les communautés de la Costa-Montaña ne présentaient pas un caractère autochtone explicite. Par contre, cette situation changea rapidement à mesure que les refus gouvernementaux de reconnaître la légitimité des polices communautaires étaient acheminés vers la Costa-Montaña par des émissaires de plus en plus intransigeants face à l'autonomie judiciaire autochtone.

Les organisations formées dans le cadre des préparatifs en vue du cinquantième anniversaire de l'arrivée de Colomb en Amérique, et plus précisément des organisations comme *500 años de Resistencia Indígena*, qui procédaient directement de la mouvance pan-autochtone et qui tentaient d'opposer un contre-discours à l'ambiance triomphaliste qui enveloppait les célébrations de la

---

<sup>372</sup> Discours de fondation légale de Barranca Tigre (1930), voir annexe 1.



«Conquête» partout en Amérique latine, ont certainement contribué, par le discours qu'elles véhiculaient, à orienter la politique régionale de la Costa-Montaña en 1992-1993. Rappelons, au passage, que cette période correspond à l'ouverture des routes dans la zone tlapanèque et au début de la montée du brigandage dans la région que nous avons étudiée. Même si les Tlapanèques ont d'abord eu recours à la voie «officielle» pour régler ce problème en faisant appel aux corps policiers de l'État, ils ont cependant rapidement adhéré au discours autonomiste mis de l'avant par le mouvement pan-autochtone lorsqu'il est devenu clair que le gouvernement ne disposait ni des moyens, et peut être même ni de la volonté, pour résoudre le problème régional qui s'envenimait.

En vue du cinquième centenaire, le mouvement 500 Años de Resistencia, qui s'implantait alors dans la Costa-Montaña à travers Luz de la Montaña, publia une déclaration de principes qui allait donner un cadre nouveau aux communautés tlapanèques pour penser leurs relations face au gouvernement fédéral marquées, jusqu'alors, par un paternalisme très prononcé. Même si le mouvement 500 Años se désagrégea rapidement à l'échelle continentale et nationale, il n'en demeure pas moins que certaines composantes locales, notamment dans la Costa-Montaña, continuèrent d'exister et d'exercer une influence indéniable sur la dynamique régionale en diffusant les positions exprimées dans la déclaration de principes de 500 Años. Ainsi, les idées mises de l'avant par 500 Años n'avaient plus la diffusion nationale et internationale que ses fondateurs avaient espéré atteindre dans la foulée du quintcentenaire, mais elles demeurèrent très présentes dans la région qui nous intéresse. D'entrée de jeu, cette déclaration de principes nous permet de cerner certains éléments clés qui allaient caractériser le cadre discursif au sein duquel s'inscrit le mouvement autonomiste que nous avons vu se développer dans la Costa-Montaña:

«Nous, les organisations [incluant Luz de la Montaña] autochtones, paysannes, ouvrières et populaires qui formons le Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia India y Popular, considérons que les peuples autochtones fondent leur droit à l'autodétermination dans la liberté des peuples à façonner leur propre destin conformément à leur histoire et à

leurs aspirations présentes d'existence collective et d'égalité de droits politiques, économiques et sociaux (...) L'autonomie à laquelle nous aspirons consiste à établir des relations équitables et justes avec l'État qui garantissent le plein respect des droits individuels et collectifs, de même que la complète dignité des personnes. Dans l'État mexicain, qui ne remplit pas ces conditions minimales, les peuples autochtones ont le droit d'aspirer à la souveraineté par rapport à la structure dominante.»<sup>373</sup>

Il s'agit d'un discours clair qui tente de faire converger les intérêts des groupes autochtones vers une décentralisation des pouvoirs étatiques et vers une prise en charge de divers pouvoirs à l'échelle locale. La raison invoquée pour justifier cette revendication est précisément que le pouvoir étatique mexicain se trouve dans l'incapacité d'assurer certaines conditions permettant la protection minimale des individus et des collectivités marginales. Il est aisé d'établir un parallèle entre cet argument et l'insécurité ressentie par les habitants de la Costa-Montaña face au problème du brigandage qui les affligeait et face au manque apparent de détermination des corps policiers officiels dans la résolution de ce problème. Dans une certaine mesure, nous pourrions même dire qu'un autre type d'insécurité, économique celui-là, lié aux fluctuations du prix de café, est également ressenti par les habitants des communautés tlapanèques et mixtèques de la Costa-Montaña et que, ici encore, le gouvernement mexicain est perçu comme n'étant pas attentif aux besoins locaux.

Ces constats, dans la logique mise de l'avant par le mouvement 500 Años, devaient déboucher sur des revendications autonomistes d'un type similaire à celles que nous avons pu observer sur le terrain. En fait, cette convergence peut non seulement être observée dans l'esprit général des revendications faites par 500 Años et par les autochtones de la Costa-Montaña, mais aussi dans le détail. En effet, si l'on prend les réactions régionales face au brigandage par exemple, on constate que la déclaration de principes de 500 Años mentionne explicitement la question de la

---

<sup>373</sup> Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia India y Popular, *Declaración de principios y objetivos*, cité par S. Sarmiento Silva (coord.), *Voces indias y V centenario*, pp. 169-170.

reconnaissance des activités judiciaires autochtones et propose un certain nombre d'objectifs à atteindre en ce domaine en invoquant le: «droit que les communautés [autochtones] ont d'exercer leur autorité à l'intérieur de leur limites territoriales, en accord avec leurs us et coutumes et en proportion avec le degré et la nature de l'autonomie qui leur est accordée par les États auxquels elles appartiennent.»<sup>374</sup>

Même si cette dernière proposition semble laisser le degré d'autonomie judiciaire des communautés autochtones à la discrétion des gouvernements de chaque État, il n'en demeure pas moins que, dans ses revendications, 500 años posait des balises précises pour définir le degré d'autonomie minimal que cette organisation considérait comme acceptable en matière de droit pour les communautés autochtones:

«Tout État doit mettre en vigueur le droit consuetudinaire traditionnel autochtone et reconnaître les us et coutumes des peuples autochtones comme source légitime de droit dans les institutions judiciaires, administratives et législatives.»<sup>375</sup>

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent cette position, qui s'est d'abord diffusée dans la région par des contacts organisationnels entre Luz de la Montaña et 500 Años, s'est trouvée adoptée en principe, mais aussi modifiée dans les faits, par les communautés autochtones elles-mêmes dans la mesure où ces dernières, devant le refus de l'État de reconnaître la valeur des institutions traditionnelles et devant le problème pressant du brigandage, ont tout de même décidé d'aller de l'avant avec leur projet de créer une police communautaire. Ce faisant, l'exercice de l'autorité judiciaire autochtone a débordé le simple cadre communautaire pour aller au-delà des revendications de 500 Años et s'appliquer à l'ensemble d'une région; s'étendant ainsi à un lieu d'application (i.e. la sécurité publique) qui était demeuré jusqu'à maintenant exclusif aux corps policiers officiels. Ce faisant, les autochtones de la Costa Montaña outrepassaient considérablement le «degré» et la «nature» de l'autonomie judiciaire qui était alors reconnue aux

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>375</sup> *Ibid.*

communautés autochtones par le gouvernement du Guerrero, soit les «menus problèmes» de la vie villageoise.

Malgré ces divergences entre la formulation nationale et l'application locale des principes autonomistes formulés par 500 Años, l'influence qu'a eue cette organisation demeure tout de même présente dans le fait que jusqu'à ce jour —et ce malgré la dissolution «officielle» du mouvement— l'organe politique en charge de chapeauter la police communautaire et d'appliquer la justice traditionnelle à l'échelle de la Costa-Montaña porte encore le nom composite de «500 Años de Resistencia Indígena/Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN)». Nous reviendrons bientôt sur la nature et le mandat de ce conseil régional auquel nous avons déjà fait allusion. Mais auparavant il est nécessaire d'examiner brièvement un autre événement charnière qui s'est déroulé au Mexique dans les années quatre-vingt-dix et qui a eu un impact sur les revendications faites par les autochtones à travers tout ce pays, et même au-delà. Il s'agit, bien sûr, du soulèvement zapatiste de janvier 1994 mais, plus particulièrement, de la Convención Nacional Democrática qui s'est déroulée au mois d'août 1994<sup>376</sup> à l'appel de l'EZLN et à laquelle Luz de la Montaña et le CAIN encore embryonnaire ont envoyé des délégués en guise d'observateurs. Cet épisode, bien sûr, s'avère être d'une importance non-négligeable dans la mesure où il représente un second contact direct entre des délégués tlapanèques et un mouvement politique national. Ce contact, par ailleurs, laissera une marque importante sur la forme que prendra la mobilisation socio-politique dans la Costa-Montaña du Guerrero.

---

<sup>376</sup> Les comptes-rendus de cette rencontre, de son importance et de ses implications pour la société mexicaine ont été multiples. Notons au passage les textes de P. González Casanova «Le discours de la jungle»; de C. Monsiváis «Crónica de una Convención (que no le fue tanto) y de un acontecimiento muy significativo»; et le texte de C. Héau-Lambert et E. Rajchenberg «1914-1994: Dos convenciones en la historia contemporánea de México». Il ne s'agit cependant là que de trois textes parmi des douzaines pouvant être consultés à ce sujet, textes dont la recension et la discussion nous auraient certainement écarté de notre propos.

### La CND et après

Si la position de 500 Años avait été de revendiquer une «souveraineté» des régions autochtones à l'intérieur de structures étatiques réformées par un vaste mouvement national, la position exprimée par plusieurs délégués autochtones présents lors de la *Convención Nacional Democrática* organisée par les zapatistes au cœur du territoire sous leur contrôle en août 1994, elle, était franchement plus autonomiste et mettait de l'avant l'idée de municipes autochtones autonomes. Il faut dire que même si les succès militaires des zapatistes étaient pour le moins mitigés, ils ne demeuraient pas moins une source de fierté et de mobilisation très importante chez les autochtones du Mexique. La CND, tentative des zapatistes visant à porter leur lutte sur le terrain politique et à l'échelle nationale, fut incontestablement un succès et eut des répercussions dans un grand nombre de communautés autochtones du pays en remettant de l'avant plusieurs des revendications formulées explicitement depuis 1974 et en réactivant les réseaux de solidarité nationaux, voire internationaux, qui s'étaient formés pour protester contre les célébrations de 1992.

Un habitant de Barranca Tigre, qui a assisté à la CND de 1994 en tant que délégué de Luz de la Montaña, raconte son expérience et ses impressions sur son voyage en pleine zone de soulèvement autochtone:

«Je suis allé passer huit jours au Chiapas en 1994 pour assister à la *Convención Nacional Democrática* organisée par les zapatistes. Il fait froid dans cette partie de la Selva Lacandona, j'ai dû m'acheter un manteau. Ici, ajoute-t-il, nous sommes plutôt d'accord avec les zapatistes. Nous aussi nous avons subi des abus, comme par exemple ces paysans qui ont été abattus à Aguas Blancas. Nous comprenons pourquoi les zapatistes se battent. Seulement, ici au Guerrero nous n'avons personne pour nous diriger (*no tenemos con quien*). Mais les choses ont tout de même changé. Avant, dans les années soixante-dix, au temps de Genaro Vázquez, l'armée pouvait venir ici et nous intimider parce que les habitants étaient fermés au monde extérieur, ils avaient peur des soldats. Certaines personnes d'ici, qui ont parcouru la région aux côtés de Genaro, pourront te le dire, les gens d'ici avaient peur de l'armée. Mais aujourd'hui ce n'est plus comme ça. L'autre jour, par exemple, voici quelques semaines, des soldats sont passés par ici et m'ont demandé s'ils pouvaient

passer la nuit dans la *comisaría*. Je leur ai répondu que non, la place était déjà prise et je leur ai dit de s'installer dans la vieille *comisaría* et que si cela ne leur plaisait pas, ils pouvaient passer leur chemin et aller dormir ailleurs. Ils m'ont demandé qui j'étais pour leur parler sur ce ton et je leur ai répondu que j'étais le *comandante* et que c'est moi qui doit maintenir l'ordre dans cette communauté. Tu vois, les choses ont changé depuis vingt ans.»

Le parallèle que dresse cet informateur entre son attitude face aux soldats et celle des habitants de sa communauté vingt-cinq ans auparavant est ici fort révélateur quant aux transformations qui ont eu lieu dans l'attitude des gens de Barranca Tigre face aux autorités gouvernementales. Ces transformations, qui sont certainement intervenues dans plusieurs communautés de la région, semblent être en bonne partie attribuables à des contacts, même indirects, entre les Tlapanèques et des mouvements autochtones nationaux. Les images de résistance active diffusées par ces mouvements conduisent même certaines personnes à réinterpréter la signification de mobilisations qui, à l'époque où elles eurent lieu, n'avaient remporté que bien peu de support au sein des communautés tlapanèques. Par exemple, on observe une réappropriation des activités de Genaro Vázquez qui, éclairé à la lumière de mobilisations récentes comme le mouvement zapatiste, fait soudain figure de visionnaire. Ainsi, un habitant d'Istacapan qui ne fut certainement pas une communauté plus favorable à Genaro Vázquez que ne le fut Barranca Tigre à l'époque, offre une nouvelle interprétation de l'importance du guérillero.

Cet homme se rappelle avoir vu, à l'âge de six ans, Genaro Vázquez et ses troupes arriver chez ses parents et demander des vivres. Il se souvient d'avoir tremblé de peur devant ces hommes armés, mais il se rappelle également d'avoir été très impressionné par ceux-ci. Ces hommes, dit-il, étaient des héros. Des guérilleros d'hier, il en vient à parler de ceux d'aujourd'hui et se demande pourquoi l'armée populaire révolutionnaire (EPR) se tient si tranquille dernièrement. «Ils se cachent, dit-il, car l'armée est à leurs trousses. S'ils passent par ici, moi je leur donnerai un coup de main.» Les raisons de son support, dit-il, est qu'il a vu, en visionnant des bandes vidéos, comment les Chiapanèques se sont «réveillés» et comment leurs

quelques victoires militaires leur ont valu du respect. «Ces gens, poursuit-il, sont des indigènes comme nous. Nous sommes pareils. C'est comme ça que se font les choses. Certaines personnes se réveillent, puis ensuite réveillent leurs semblables. Si une armée comme celle-là passe par ici, conclut-il, je leur donnerai mon soutien.»

Mais au-delà d'appréciations générales sur l'importance de la résistance face à un gouvernement qui est vu comme servant de moins en moins les intérêts des communautés de la région, la volonté qui se manifeste chez les habitants de la Costa-Montaña de faire valoir leurs droits s'inscrit maintenant à l'intérieur même de la pratique des autochtones. Nous avons déjà décrit comment, malgré les refus répétés des gouvernements de Chilpancingo et de Mexico de reconnaître la légitimité des actions entreprises par les communautés autochtones pour faire face au brigandage, ces dernières ont tout de même décidé d'aller de l'avant avec leur projet d'autonomie judiciaire. Mais la résistance face aux autorités, animée par des revendications autonomistes de plus en plus larges, devint rapidement une pratique de résistance face à des formes d'oppressions «quotidiennes» et à des abus de pouvoir qui auraient, quelques années plus tôt, été considérés comme allant de soi et irrémédiables. À ce sujet, un homme de Barranca Tigre raconte l'incident suivant:

«Un jour, nous sommes partis d'Iliatenco avec quatre camionnettes pour nous rendre à l'entrepôt de Luz de la Montaña à San Luis. Arrivés là bas, nous avons passé la grille de sécurité et, aussitôt, sont arrivés des agents de la police judiciaire qui, sans aucune raison, ont commencé à nous demander nos papiers. Ils voulaient nous extorquer de l'argent. Le lendemain, nous avons formulé une plainte officielle à Chilpancingo en soutenant que l'entrepôt n'appartenait pas au gouvernement et était une propriété privée et que les policiers de la judiciaire n'avaient pas le droit d'y mettre les pieds sans motif valable. De plus, nous avons formulé une plainte pour dénoncer les pots de vin fréquemment réclamés par les agents de la judiciaire. Quelques jours plus tard, nous avons reçu une lettre d'excuses de la part du commandant. Non, nous ne nous laissons plus intimider.»

Mais cette résistance ne semble pas, à l'intérieur du discours des habitants de la Costa-Montaña du moins, devoir se radicaliser, en ce sens que si la nécessité de résister face au gouvernement et ses représentants est de plus en plus reconnue, il semble entendu par la vaste majorité que cette résistance doit demeurer politique et pacifique. Bien entendu, il serait faux d'affirmer que l'idée d'utiliser d'autres moyens que ceux de l'exercice politique pacifique est totalement absente du discours communautaire, surtout lorsque se présente une situation de crise. Un informateur, par exemple, affirmera que:

«La situation est rendue difficile. Tout est si cher et le prix du café ne cesse de baisser. Il nous semble impossible désormais de faire vivre nos familles. Aujourd'hui, pendant la réunion [de producteurs mécontents de la chute subite du prix du café] certaines personnes étaient vraiment en colère. L'organisation [caféière] parle de fermer le centre de réception dans la communauté. Ainsi, il ne nous sera même plus possible de vendre notre produit. Ces gens, dans leur colère, ont dit des choses... ils ont dit que s'il est nécessaire de prendre les armes pour que le gouvernement comprenne notre situation, alors nous le ferons.»

Cet informateur, par contre, ne considère pas une telle éventualité avec beaucoup d'enthousiasme. L'histoire de sa communauté, tant celle de la période révolutionnaire que celle de la guérilla des années soixante-dix, l'incite à l'extrême prudence car il sait que ceux qui risquent d'être les victimes d'un tel soulèvement, ce sont les familles de la région:

«Tout cela est bien pénible car si les choses en viennent à une telle extrémité, nous n'aurons même plus la possibilité de nous rendre à nos champs pour y travailler [une allusion à l'occupation militaire des années soixante-dix] et tout le monde va en souffrir. Il faut prier Dieu pour qu'il nous préserve de la violence, mais d'un autre côté, cette situation ne peut plus durer. Nos conditions de vie se détériorent de jour en jour et le gouvernement devra comprendre avant qu'il ne soit trop tard.»

Ainsi, désirant éviter la répression dépeinte par des images très vives — comme celle de paysans ne pouvant se rendre à leurs champs— au sein de la tradition orale depuis des décennies, mais souhaitant également faire «progresser»



leur communauté à l'intérieur d'une région sécuritaire et prospère, les habitants de la Costa-Montaña ont collectivement opté pour des stratégies pacifiques qui s'inscrivent à l'intérieur des canaux politiques. Ces stratégies, comme la création d'un municipe autochtone indépendant par exemple, nécessitent cependant de longues démarches administratives qui ne sont accompagnées d'aucune garantie de réussite —au contraire— et qui peuvent s'avérer être une source de tensions entre les communautés qui se sont mobilisées collectivement.

Comme nous l'avons vu, la principale raison pour laquelle les communautés de la Costa-Montaña ont revendiqué une autonomie judiciaire accrue face aux gouvernements de Chilpancingo et de Mexico tient au fait que les communautés représentées au sein du CAIN ont constaté, après avoir créé la police communautaire, qu'il ne suffisait pas d'appréhender des brigands et de les remettre entre les mains des autorités mexicaines pour que se règle le problème de l'insécurité régionale auquel elles faisaient face; les brigands étant trop souvent relâchés par les tribunaux officiels sans même avoir purgé de peine.

Les autochtones firent ainsi rapidement le constat que la police communautaire ne pouvait être vraiment efficace que si elle s'inscrivait dans une procédure d'appréhension-jugement-réhabilitation cohérente. Nous avons vu, au chapitre précédent, la réaction qu'eurent les autorités judiciaires officielles (e.g. la Procuraduría de Justicia) face à ce projet autonomiste. Mais les pressions faites sur le mouvement émergent ne provenaient pas toutes de l'extérieur et la possibilité de jouer sur deux systèmes judiciaires en compétition (i.e. le traditionnel et l'étatique) vint rapidement créer des tensions au sein même du mouvement.

Nous avons pu observer, au cours d'une réunion du CAIN, un épisode tendu où le président d'assemblée se leva et produisit la photocopie d'une déposition signée reçue par la police de San Luís Acatlán. Ce témoignage, présumément fait par une Tlapanèque habitant une communauté participant à l'intérieur du mouvement régional, dénonçait les *comisarios* membres du CAIN et de 500 Años

en soutenant que ces derniers violaient les droits humains fondamentaux des membres de leurs communautés, et plus particulièrement leur droit à un procès juste, en exerçant le droit traditionnel sur leur territoire.

Ce genre d'accusations ne semble pas rare car plusieurs des *comisarios* présents avaient déjà reçu des citations à comparaître devant les autorités officielles en relations avec de telles affaires<sup>377</sup>. Le président de l'assemblée, entre autres, en avait déjà reçu trois. Ce qui rendait la situation délicate était que cette dénonciation, cette accusation, provenait cette fois de l'intérieur de l'une des communautés les plus actives de l'organisation: El Zacate (nom fictif). De plus, la présumée signataire du document se trouvait présente à l'assemblée et on lui a demandé des comptes. «Tout d'abord, tenta-t-elle de se défendre, je ne sais ni lire ni écrire. Comment aurais-je pu signer mon nom au bas de cette déclaration.» En effet, au bas du témoignage figurait une signature très régulière. «D'accord, lui accorda le président d'assemblée, ce n'est pas votre signature, mais êtes-vous prête à nous signer (i.e. apposer l'empreinte digitale) une déclaration disant que vous n'avez pas fait ce témoignage?» Sur ce, la femme refusa de signer le papier en soutenant toujours qu'elle n'avait pas fait ce témoignage, même si son fils avait, selon elle, été injustement condamné par le système de justice traditionnelle. Devant le refus de la femme, le président d'assemblée lui a clairement laissé savoir que si elle ne signait pas, elle risquait la prison. La tension dans l'auditoire était palpable; les délégués voulaient tous qu'elle signe et elle s'y refusait en soutenant que le document était un faux. La situation s'est finalement désamorcée lorsqu'un membre de l'assemblée s'est levé et a dit qu'il la croyait sur parole. De plus, dit-il, si elle avait quelque chose à se reprocher, elle ne serait pas venue se défendre seule (avec sa sœur seulement) devant l'assemblée des hommes qu'elle aurait présumément accusés.

---

<sup>377</sup> Lors de la réunion d'Istacapan en avril 1998 le sous-procureur de la Costa Chica a mis en garde les *comisarios* qu'ils «n'étaient pas pour se faire justice de leurs propres mains. Les détenus peuvent accuser les *comisarios* et ces derniers peuvent être appréhendés sur ordre d'un juge. (...) entre vous (i.e. les *comisarios*) se trouvent également des délinquants contre lesquels ont été émis des ordre d'appréhension.» Cité par M. Gutiérrez, «Aplican justicia indígena en la Costa Chica y la Montaña»

Alors, demanda-t-on, qui est l'auteur du document? Sans doute une tactique des autorités de San Luís Acatlán pour discréditer le Consejo de Autoridades Indígena. De plus, cette accusation avait été également déposée devant la Commission nationale de droits humains reliée au gouvernement fédéral. L'assemblée résolut donc d'entreprendre une enquête pour déterminer l'origine du document et faire une contre-accusation devant un organisme de droits humains non-gouvernemental en accusant San Luís de fabriquer des faux. À travers tout cela, la femme ne se voyait pas tout à fait innocentée et devrait faire preuve d'un comportement irréprochable dans les mois à venir et ne pas critiquer l'organisation. Les délégués et les *comisarios* tentèrent ainsi de passer un message clair aux membres des communautés de la région qui envisageraient de porter de telles accusations à l'avenir. La contestation se voit fortement réprimandée.

Cette attitude, qui pourrait être qualifiée d'autoritaire, tient au fait que l'organisation fait face à de considérables pressions venant de l'extérieur où, comme nous l'avons vu dans l'épisode que nous venons de citer, la dissidence interne au mouvement se voit accueillie et stimulée à la fois par les autorités du municipale (celles de San Luís font parvenir à l'organisation des témoignages qui ont été faits contre elle, ou en fabrique peut-être même de faux), de l'État du Guerrero (la Procuraduría parle d'abus de pouvoir) et même du gouvernement fédéral (à travers la Comisión Nacional de Derechos Humanos). Les pressions externes entrent en conflit avec la légitimité qu'accordent plusieurs autochtones de la Costa-Montaña aux pratiques du droit traditionnel et tend à stimuler un support considérable non plus seulement pour une autonomie judiciaire croissante, mais aussi pour l'autonomie politique. Cette dernière revendication, d'ailleurs, semble maintenant faire partie intégrante du programme du CAIN.

---

p.23. Voir également S. Gonzalez «Policías comunitarios detuvieron de forma arbitraria a un periodista»

### Vers la création d'un municipio autochtone indépendant

En 1999, le Consejo de Autoridades Indígenas/500 Años de Resistencia Indígena, que certains habitants de la région nomment également l'*ayuntamiento* (le conseil municipal) était composé de trente-deux communautés tlapanèques et mixtèques de la Costa-Montaña, de huit de leurs colonies (communautés dépendantes) et de représentants des deux organisations caféières de la région: Luz de la Montaña et la Unión Regional Campesina. La première fonction de ce conseil était, d'une part, de voir au bon fonctionnement de la police communautaire dont la création correspond, comme nous l'avons vu, à la naissance même du CAIN et, d'autre part, à jouer le rôle de tribunal autochtone régional capable de juger les personnes qui contreviennent gravement au code de comportement implicite dans le droit coutumier local, les délits mineurs étant toujours jugés par le *comisario* et son conseil à l'intérieur même des communautés. Mais, dans la foulée des mouvements nationaux que nous avons décrits, le mandat du CAIN s'est élargi et cette organisation en est venue à revendiquer une plus grande autonomie de la région face aux gouvernements de Malinaltepec, de Chilpancingo et, bien sûr, de Mexico.

Même si l'idée d'une telle revendication provient de mouvements politiques trans-ethniques autochtones qui remontent, au Mexique, au moins au milieu des années soixante-dix, le modèle explicite utilisé par les autochtones de la Costa-Montaña est le municipio autonome tel qu'il est revendiqué par les zapatistes du Chiapas<sup>378</sup>. Ainsi, en février 1998, le CAIN a demandé et reçu des communautés qui le composent, le mandat de créer un municipio autonome qui serait taillé à même le territoire actuel des municipios de Malinaltepec, San Luis Acatlán et Metlatonoc, tous situés dans l'État du Guerrero. Les raisons avancées pour justifier cette partition, formulées en termes généraux, sont que les gouvernements de ces municipios, et en particulier celui de l'énorme municipio de Malinaltepec —qui est

---

<sup>378</sup> Sur l'histoire du développement de l'idéologie autonomiste chez les autochtones mexicains, voire H. Díaz-Polanco, *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios* et C. Sanchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. Pour la mise en pratique de ces principes tentée par des communautés zapatistes depuis le milieu des années quatre-vingt-dix, voire H. Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, de même que A. Burgete Cal y Mayor «Poder local y autonomía indígena en Chiapas: rebeliones comunitarias y luchas municipalistas».

celui auquel appartient Barranca Tigre— sont trop éloignés des réalités que vivent les communautés de la Costa-Montaña. De plus, disent les membres de l'organisation, les communautés impliquées dans ce mouvement sont les plus productives de leurs municipes respectifs (ce qui probablement vrai dans le cas de Malinaltepec dont la partie nord est aride et froide). C'est pour cette raison que certains membres de communautés de la Costa Montana croient qu'ils sont capables de s'organiser par eux-mêmes. Projet, d'ailleurs, qui s'articule tout à fait avec le désir d'autonomie actuel qui s'exprime par une revitalisation des pratiques de droit traditionnel.

Pour parvenir à cette fin, les communautés membres du CAIN ont résolu, non pas de se déclarer unilatéralement «municipes en rébellion» comme l'ont fait certaines agglomérations autochtones du Chiapas, mais plutôt, au contraire, de suivre une stratégie legaliste et bureaucratique en tentant de remplir toutes les conditions posées par l'État du Guerrero pour la création d'un nouveau municipe. Nous examinerons ici les étapes préliminaires de ce processus, que les communautés de la région n'avaient pas encore franchies complètement lorsque nous avons effectué notre travail de terrain.

Tout d'abord, les communautés concernées par le redécoupage doivent toutes donner leur appui à la formation du nouveau municipe. Cet accord doit prendre la forme d'un document officiel déclarant la volonté d'incorporation de la communauté au nouveau municipe. Ensuite, un recensement des communautés concernées doit être fait car, selon la loi de l'État du Guerrero, un municipe doit compter au moins vingt-cinq mille habitants. Selon les chiffres avancés par le CAIN, les *comisarias* et colonies qui le composent comptent vingt-sept mille habitants et, pour cette raison, ce critère semblait peu préoccupant pour l'organisation. La troisième étape préliminaire, cependant, s'annonçait comme une source de conflits potentiels dans la mesure où elle consistait à choisir une communauté pour que celle-ci devienne éventuellement le chef-lieu du nouveau municipe.

Cette dernière exigence bureaucratique se présente comme étant davantage qu'une simple formalité car elle implique qu'une communauté risque de se trouver considérablement favorisée par rapport aux autres à l'intérieur de l'organisation régionale. Or, cette étape essentielle à la formation d'un municipe —déterminer un chef-lieu— peut créer une situation délicate au sein d'un mouvement où les intérêts communautaires et régionaux se trouvent en tension constante. Cependant, la réaction des communautés représentées dans le CAIN face à cette exigence nous permet de mesurer l'ampleur des transformations qui se sont produites à l'intérieur de l'imaginaire social tlapanèque depuis quelques décennies.

Nous avons observé, lors de notre analyse du cadre symbolique associé aux formes traditionnelles de conflit et de coopération, deux obligations morales qui peuvent, selon les circonstances, soit se révéler contradictoires, soit agir de concert pour orienter les actions du groupe. Ces obligations étaient, rappelons-le, la nécessité de protéger les dons reçus des Saints et des ancêtres et, d'autre part, l'obligation de faire prospérer ces dons. Comme nous l'avons vu, la mobilisation régionale de communautés de la Costa-Montaña était, à l'origine, perçue comme un moyen qui, malgré son caractère inédit, avait tout de même été jugé adéquat pour remplir l'une ou l'autre de ces obligations dans un contexte régional transformé par des événements exogènes aux communautés.

Ainsi, les fondements mêmes de cette mobilisation étaient marqués de ce que certains Tlapanèques (qui ont intériorisé le discours de mouvements autochtones nationaux) nomment «l'égoïsme communautaire»: ce fait que chacun s'identifie avant tout à sa communauté tout en limitant l'ampleur du mouvement, contribuait également à maintenir entre les communautés des relations passablement égalitaires au sein de ce dernier. Or, la nécessité d'élire un chef-lieu vint heurter de plein fouet cette caractéristique de l'organisation et certains représentants vinrent contester l'idée que leur implication dans le mouvement régional allait bénéficier à une communauté qui n'était pas la leur. En d'autres mots,

tant que les «dividendes» de la mobilisation étaient répartis à l'ensemble, les critiques demeuraient discrètes, mais, comme nous l'avons vu avec les dissensions au sein de Luz de la Montaña en 1991, dès qu'une ou plusieurs communautés tentent de profiter des acquis de l'organisation au détriment des autres communautés membres, surgissent des tensions qui, souvent, s'expriment selon des lignes de conflits traditionnelles.

Mais la détermination d'un chef-lieu était la seule voie possible vers la création (légale) d'un municipe et, par conséquent, vers une autonomie plus grande des communautés face à des pouvoirs qui, désormais, étaient perçus comme ne servant plus les intérêts régionaux de manière adéquate. D'autres discours vinrent alors se superposer à ceux en circulation au sein des communautés. Ces nouveaux discours, articulés sur la scène nationale par des mouvements comme 500 Años et repris à l'échelle régionale par l'Église dans la Costa-Montaña, vinrent jouer un rôle considérable pour maintenir la cohésion du mouvement émergent.

Le curé de la paroisse de Santa Cruz El Potrero, d'ailleurs, joua un rôle central dans le mouvement autonomiste en tentant de créer une atmosphère de coopération intercommunautaire dans la région et même de créer un discours capable de stimuler cette coopération. Nous avons pu observer un tel discours placardé sur les murs d'El Potrero et imprimé sur un feuillet distribué à tous les visiteurs qui s'étaient présentés dans cette communauté pour y accueillir l'évêque de Tlapa, alors en visite pour célébrer le centenaire de cette paroisse. Nous avons déjà mentionné, au chapitre 8, comment la «circulation de l'évêque» de communauté en communauté au cours de ces célébrations avait été calquée sur les échanges de pèlerinages et donc sur une forme traditionnelle de coopération. Cependant, il nous reste ici à citer un texte important qui illustre bien la promotion que tente de faire l'Église de la coopération intercommunautaire à l'échelle régionale en des termes familiers aux Tlapanèques et selon les orientations de mouvements autochtones nationaux mexicains comme 500 Años a pu l'être. Ce texte, écrit et diffusé en tlapanèque se lit comme suit:

*Nand'a xombá ri maja, matruwaa jumaxo juyá analó, jami xkuaa'nii manga ma'nii embo idxa'xori mago munbayí mijnaxo. Rindayoó aiun ga'kho ri guadaxo xúge jami emba mbi'i, nangua eyo'o marigá ri mendá khooniri mika juyamijnáxo.*

Traduit<sup>379</sup>, ce court texte signifie: «(L'évêque) désire de bonnes choses, il désire que nous soyons d'un même esprit, que nous ayons une croyance commune au Seigneur, que nous soyons d'accord. (Il désire) que nous nous entraïdions. Je le vois, en vérité, que ce que nous avons aujourd'hui, je le verrai aussi au dernier jour. L'Évêque n'aime pas les *memelas*<sup>380</sup> pliées, mais plutôt que nous nous aimions comme des frères.» Cette dernière image est particulièrement évocatrice dans la mesure où elle tente de reprendre une métaphore utilisée par les Tlapanèques dans leur propre langue et de la mettre au service d'un projet d'unité (et éventuellement de mobilisation) régionale. En effet, contrairement aux minces *tortillas* qui se plient facilement, les épaisses galettes de maïs *memelas* sont rigides et se brisent en deux dès que l'on tente de les replier sur elles-mêmes, faisant ainsi des «*memelas dobladas* ou *mendá khoonirí*» un symbole de discorde et de conflit à éviter.

La récupération que fait le clergé progressiste d'éléments centraux à l'imaginaire social traditionnel des Tlapanèques afin de promouvoir la coopération régionale s'est d'ailleurs trouvée extrêmement présente dans le discours prononcé par l'évêque au cours de ces mêmes célébrations, où ce dernier a entrepris de comparer les petites communautés tlapanèques et les premières communautés chrétiennes.

«Ces communautés, dit-il, étaient en plusieurs points semblables et me font beaucoup penser aux communautés autochtones que vous habitez aujourd'hui et qui possèdent des coutumes d'entraide et d'aide désintéressée du prochain, tel

<sup>379</sup> En espagnol, le texte se lit comme suit: «(El Obispo) quiere algo bueno, quiere que nos hagamos un solo pensamiento, que tengamos una sola creencia en el Señor, que tengamos un solo pensamiento. Nos vamos a ayudar entre nosotros. Lo veo en verdad que lo que tenemos ahora, tambien lo voy a ver el ultimo dia. El Obispo no quiere memelas (tortillas gruesas) dobladas sino que nos queramos mucho, como hermanos»

<sup>380</sup> Épaisses galettes de maïs.



qu'incarnées par exemple dans le système de service volontaire et de charges politico-religieuses. Ces institutions autochtones rendent vivantes les valeurs d'entraide et d'amour des premières communautés chrétiennes. Un autre point commun entre ces deux types de communautés est, évidemment, l'amour des fondateurs. Dans chaque communauté que j'ai visitée, l'on m'a demandé de prier pour ses fondateurs. Les premières communautés chrétiennes aussi, de même que la grande communauté qu'est aujourd'hui la chrétienté, étaient unies par l'amour qu'elles portaient à leurs fondateurs. Ceci est quelque chose de bon, de vrai, que les communautés doivent conserver.»

Nous retrouvons donc ici un esprit assez proche de l'imaginaire social traditionnel que nous avons décrit dans la seconde partie de ce travail, notamment en ce qui a trait à la reconnaissance qu'éprouvent les habitants de communautés tlapanèques comme Barranca Tigre envers leurs fondateurs et leur volonté de voir leur communauté s'épanouir et prospérer. Mais, tout comme nous l'avons déjà souligné, la part «d'égoïsme» qui risque d'intervenir dans une telle vision de la communauté n'a pas échappé au clergé et c'est pour cette raison qu'après avoir reconnu que l'unité fondamentale de coopération chez les Tlapanèques demeure toujours les communautés, on affirme que ces dernières doivent néanmoins tisser des liens de coopération entre elles à l'échelle régionale. Pour cette raison, l'évêque enchaîna immédiatement avec ce second aspect de son discours: «Une autre chose très positive des communautés que j'ai visitées et qui me rappelle encore les premières communautés chrétiennes est les liens qui existent entre elles à travers divers types d'organisations comme la police communautaire et les organisations de producteurs de café. Ce sont de bonnes organisations, elles sont utiles et vous devez en prendre soin.» Et, selon l'évêque, la manière de prendre soin de ces organisation est de régler les conflits inter-communautaires, et notamment ceux liés aux questions agraires. Pour ce faire, l'évêque proposa une «solution» s'accordant avec l'esprit autonomiste du mouvement régional:

«La première chose, est la question des problèmes agraires pour laquelle j'aimerais vous proposer une solution toute simple. Personne, sauf vous-mêmes ne peut résoudre ces conflits. N'attendez pas que le gouvernement vienne leur

mettre fin, mais priez plutôt Dieu pour qu'il vous donne la force et la foi nécessaires à leur résolution. Faites don à Dieu des attitudes qui aideront à mettre fin à ces problèmes. Cessez les disputes, rancœurs et batailles sans fin et remplacez les par l'amour du prochain. Faites des réunions dans vos communautés et cherchez des manières, non pas de confronter, mais plutôt de dialoguer avec les autres communautés en communion avec Dieu. Voici la solution que j'ai à vous proposer.»

Outre les autorités religieuses qui tentent de diffuser un discours d'harmonie régionale, les délégués du CAIN et les autorités civiles des communautés doivent également jouer un rôle considérable au sein des villages, qui constituent le terrain privilégié où s'affrontent, d'une part, les conceptions localistes traditionnelles relatives à l'action collective et aux objectifs qu'elle devrait poursuivre et, d'autre part, les discours autonomistes pan-autochtones qui présentent la *région* comme véritable foyer d'appartenance et qui présentent les intérêts régionaux (ou ethniques) comme devant primer sur «l'égoïsme communautaire».

Un exemple de la tension qui peut exister entre ces conceptions a pu être observé lorsque, avant de signer l'acte dans lequel ils devaient affirmer leur appui au projet de création d'un nouveau municpe, les habitants de Barranca Tigre, réunis en assemblée communautaire, ont voulu obtenir plus de détails sur les raisons pour lesquelles leur communauté n'était même pas considérée comme candidate au titre de chef-lieu du municpe revendiqué. Le prestige et les subventions gouvernementales associées à un tel statut auraient certainement représenté, selon plusieurs personnes présentes, un «progrès» phénoménal pour la communauté. Par ailleurs les autorités civiles, de même que le délégué de Barranca Tigre au sein du CAIN, selon eux, méritaient certainement un blâme pour avoir appuyé la candidature d'une autre communauté.

Cette réaction est tout à fait compréhensible du point de vue de l'imaginaire social traditionnel que nous avons examiné en détail plus haut et la défense des autorités fut, non pas de contester la légitimité des critiques qui leurs étaient

adressées, mais plutôt d'adopter un autre registre de discours et de tenter de convaincre l'assemblée que le «bien-être» et le «progrès» de Barranca Tigre passaient désormais par le «bien-être» et le «progrès» régionaux. De plus, soutint le *comisario* à cette occasion, même si le processus de création d'un nouveau municipe impliquait de favoriser une communauté en faisant d'elle le chef-lieu de la nouvelle entité politique revendiquée, l'essentiel de ce processus n'était pas de déterminer un chef-lieu, de choisir une communauté aux détriments des autres, mais plutôt de créer un municipe autonome.

Le *comisario* rappela également que «le véritable problème est plutôt Malinaltepec, qui ne fournit pas suffisamment d'appui à la communauté, entre autres pour la construction de la nouvelle école secondaire, mais surtout lorsqu'a été le temps de former une police communautaire. Pour cette raison, il est plus important d'obtenir un appui pour la création d'un nouveau municipe que de se diviser à propos d'un nouveau chef-lieu». De même qu'un chef-lieu plus près, situé dans un municipe autonome géré par des autochtones, serait beaucoup plus à même de comprendre les besoins régionaux et communautaires et, par conséquent, de participer au développement de Barranca Tigre. Cette position reçut une certaine approbation de la part de l'assemblée communautaire et les personnes présentes acceptèrent de signer l'acte affirmant officiellement leur appui au mouvement autonomiste régional.

Ainsi, même si une certaine résurgence des antagonismes inter-communautaires pouvait être observée lors du débat portant sur le chef-lieu, ces derniers s'exprimaient maintenant non pas sous la forme de dissensions ouvertes, mais plutôt à l'échelle micro-politique, c'est-à-dire par des luttes d'influence au sein même du mouvement. Ainsi, par exemple, lorsqu'Istacapan fut désignée comme l'une des quatre communautés candidates possibles pour devenir chef-lieu, Barranca Tigre mobilisa son réseau d'alliances privilégiées traditionnelles pour bloquer la candidature de son ennemi traditionnel.

Cependant, pour limiter le plus possible ce genre de croc-en-jambe politique, les communautés membres du CAIN tentèrent de trouver une manière «objective» de déterminer le chef-lieu. Tout d'abord, on demanda à tous les délégués de voter une première fois pour déterminer quatre candidats possibles. Les quatre communautés mises en nomination furent: Istacapan, Colombia de Guadalupe, Iliatenco et El Potrero. Ce résultat de premier tour révèle des alliances que nous avons déjà examinées: d'une part, le réseau d'Iliatenco, auquel appartient Barranca Tigre; d'autre part, le réseau Istacapan/Colombia de Guadalupe, c'est-à-dire des communautés qui avaient été dissidentes au sein de Luz de la Montaña. Finalement, notons la nomination d'El Potrero qui, malgré le fait que cette communauté n'approuve pas le «virage politique» de l'organisation et la revendication d'un nouveau municipe —position qui semble directement attribuable à l'affiliation politique de la majorité des habitants de cette communauté, qui votent massivement pour le PRI lorsque se présentent des élections— s'est trouvée incluse dans la liste des finalistes.

Ceci est dû, d'une part, à l'influence considérable du curé de la région qui est basé dans cette communauté et qui se trouve à être l'une des personnes ayant le plus contribué à mettre les communautés de la Costa-Montaña en contact avec les discours des mouvements autochtones nationaux, et, d'autre part, à la position géographique centrale et aux ressources logistiques (route, téléphone, photocopieur, télécopieur) de cette communauté. En proposant El Potrero, les membres du CAIN tentaient donc de mobiliser une communauté charnière en lui offrant la possibilité d'obtenir un statut privilégié au sein du nouveau municipe.

Mais le résultat du second vote vint compliquer la situation plus que l'éclaircir. Tout d'abord, Istacapan, suite à la campagne active menée entre autres par Barranca Tigre pour convaincre les membres du CAIN que cette communauté ne ferait pas un bon chef-lieu, ne récolta aucune voix. Ensuite, El Potrero, qui ne s'était pas encore rallié au projet de création d'un municipe autochtone, dut être écarté de la course. Ainsi, Iliatenco et Colombia de Guadalupe se divisèrent les

Iliatenco remporta une mince victoire avec dix-huit votes contre quinze. Les Tlapanèques, habitués de pratiquer une politique du consensus à l'échelle communautaire, considérèrent ce vote comme peu décisif et s'interrogèrent à savoir si le critère du cinquante pour-cent plus un vote, hérité des procédures de 500 Años, n'était pas davantage une source de discorde que de ralliement.

Pour cette raison, les délégués ont proposé deux ensembles de critères pour l'élection du chef-lieu. Tout d'abord, ils se demandèrent s'il ne serait pas plus avantageux de choisir une communauté qui est géographiquement centrale à la région car ceci constituait l'une des sources de mécontentement face à Malinaltepec, entre autres, qui était considérée comme trop éloignée pour être à l'écoute des besoins de la région. Ainsi, tant qu'à élire un nouveau chef-lieu, aussi bien choisir une communauté centrale. Par contre, soulignèrent certains délégués, il est aussi important de considérer les services dont dispose cette communauté car, après tout, à quoi bon un chef-lieu qui est géographiquement central s'il est impossible d'y faire des photocopies, d'y faire développer des photos ou même y téléphoner?

Avant d'en arriver à une décision, conclurent les délégués, il faudrait donc faire un inventaire des ressources que chaque communauté peut offrir. De cette manière, les délégués désiraient en arriver à une solution qui ferait consensus et serait également acceptable à la communauté d'El Potrero qui, rappela-t-on à maintes reprises, ne devait pas être écartée du processus de décision à cause de son rôle comme siège paroissial. En fait, à en juger par les critères adoptés pour trancher le débat, il semble que l'autorité du curé avait déjà fait basculer l'opinion des délégués et que la communauté d'El Potrero allait l'emporter sur les centres caféiers qu'étaient Iliatenco (Luz de la Montaña) et Colombia de Guadalupe (Unión Regional Campesina), ce qui, dans les faits, se produisit. Ainsi, fusse contre son gré, El Potrero allait bel et bien être nommé chef-lieu du municpe revendiqué.

À la fin de notre séjour sur le terrain, de même qu'au moment de rédiger ce texte, les démarches du mouvement régional CAIN en vue de la création d'un

municipe autonome autochtone dans la Costa-Montaña n'avaient pas progressé plus loin que nous l'avons décrit dans ce chapitre. En fait, si nous considérons la réaction négative des autorités de Malinaltepec, de Chilpancingo et de Mexico à la revendication limitée d'autonomie judiciaire faite par les Tlapanèques au milieu des années quatre-vingt-dix, nous pourrions nous aventurer à prédire que, à moins d'un changement politique considérable à l'échelle nationale au Mexique, les revendications autonomistes des autochtones de la Costa-Montaña risquent fort de rencontrer plusieurs obstacles de taille avant même de rencontrer un interlocuteur de bonne foi au sein des divers paliers gouvernementaux, qui gardent jalousement leurs pouvoirs. L'attitude du nouveau gouvernement qui a été élu au Mexique le 2 juillet 2000 constitue, à cet égard, une inconnue de taille.

Notre propos, cependant, ne consistait pas ici à nous prononcer sur la viabilité ou les chances de succès d'un mouvement, mais bien à nous interroger sur le cadre conjoncturel et discursif ayant présidé à son émergence. À ce chapitre nous constatons que depuis le début des années soixante-dix, les communautés tlapanèques de la Costa-Montaña ont eu à composer avec un nombre toujours croissant de discours arrivant de l'extérieur. D'abord les discours de guérilleros comme Génaro Vázquez, puis le discours paternaliste du développement/stabilisation de l'INMECAFÉ, puis ceux du mouvement caféicole autonome et finalement les discours des mouvements pan-ethniques autochtones nationaux et continentaux. Évidemment, comme nous l'avons vu, les communautés tlapanèques ne sont pas demeurées passives face aux systèmes de préférences présentés par tous ces discours. Elles les ont reçus et interprétés en fonction de ce que nous avons décrit comme l'imaginaire social «traditionnel», ou du moins celui qui est considéré comme tel par les habitants des communautés, et ont tenté d'en tirer parti pour faire face à une conjoncture changeante.

S'il est un fait qui ressort du présent chapitre, c'est certainement que les contacts croissants des communautés tlapanèques avec des discours qui circulent à l'échelle nationale au Mexique n'ont pas laissé les réseaux traditionnels de conflit et

de coopération inchangés. En mettant l'accent de plus en plus sur les «intérêts» régionaux, d'anciens ennemis en sont venus à se considérer comme de nécessaires partenaires. Cependant, ces nouvelles alliances créent clairement de nouvelles oppositions et la plus évidente est la tension croissante entre les communautés autochtones et les représentants du pouvoir étatique. Nous sommes loin, en effet, de l'époque où les habitants de Barranca Tigre laissaient les forces gouvernementales chasser les révolutionnaires de leur territoire. Nous avons vu, à travers les données que nous avons présentées tout au long de cette troisième partie, la désagrégation presque complète de cette figure du gouvernement (municipal, de l'État, ou fédéral) tout-puissant et paternaliste. Ainsi, dans le discours autochtone contemporain, les intérêts régionaux et ethniques doivent primer, non plus seulement sur «l'égoïsme communautaire», mais aussi sur les intérêts de gouvernements éloignés comme le sont ceux de Mexico, des capitales d'États, voire des chefs-lieux métis.

## CONCLUSION

### Vers une anthropologie de la mobilisation sociopolitique

Le parcours que nous venons de faire aux côtés des habitants de Barranca Tigre et des Tlapanèques de la Costa-Montaña laisse nécessairement en suspens plusieurs questions importantes. En effet, tout au long des chapitres précédents, nous avons campé des personnages, exploré leurs aspirations et décrit leurs péripéties, mais nous n'y avons pas inclus un dénouement. Cette omission, bien sûr, est liée au fait que les Tlapanèques n'ont pas cessé de vivre, d'espérer, de réinterpréter leurs obligations envers les Saints et les ancêtres et d'agir parce que nous quitions le terrain pour aller coucher sur papier nos réflexions. Au contraire, la mobilisation régionale dont nous avons décrit l'amorce dans les pages précédentes a créé un nouvel espace politique où s'opposent et coopèrent toujours les acteurs que nous avons présentés dans les pages précédentes. Les visées autonomistes du mouvement font toujours l'objet de débats animés en son sein et les autorités de Malinaltepec, Chilpancingo et Mexico préparent leur riposte avec soin. Ainsi, pas de dénouement tranché à notre récit parce que, dans les faits, l'issue de la mobilisation que nous avons observée demeure encore indéterminée.

Mais notre propos lui-même n'appelaît pas une réflexion sur l'issue des mobilisations observées. Au contraire, comme nous l'avons vu dans notre discussion théorique, il existe souvent un monde de différence entre les croyances qui rendent une mobilisation possible ou souhaitable, d'une part, et les facteurs qui décident du degré de succès de cette mobilisation, d'autre part. Les Sioux croyaient qu'ils vaincraient l'armée américaine à Wounded Knee parce que les balles des soldats ne pouvaient traverser les *ghost shirts* enchantées. Dire que l'Histoire et la Réalité en ont décidé autrement ne nous apprend rien sur la rationalité subjective des Sioux. Au contraire, ces constats ne font que nous lancer dans un débat stérile *a posteriori* sur la validité des croyances. Nous avons consacré le chapitre 2 en entier



à tenter de nous écarter d'une telle évaluation des croyances à l'aune de rapports objectifs et il serait navrant de frapper cet écueil si près du port.

En ce sens, le fait que le succès (ou l'insuccès) du mouvement autonomiste que nous avons étudié demeure indéterminé au moment de la rédaction de ce texte représente certainement un avantage et nous permet de maintenir notre attention sur la dynamique propre au mouvement plutôt que sur ses résultats. Que pouvons-nous conclure, donc, à propos de cette dynamique que nous avons voulu examiner en détail. Tout d'abord, un constat: il nous apparaît, à la lumière des données que nous avons exposées tout au long de ce travail, qu'il existe une véritable proximité entre les mobilisations conflictuelles et les mobilisations coopératives, particulièrement lorsqu'elles sont considérées du point de vue de l'imaginaire social, c'est-à-dire des mythes et des espérances publiques qui les conditionnent. Une bonne raison de travailler ensemble (par exemple «faire prospérer l'héritage des aïeux»), semble-t-il, constitue également une bonne raison de se battre contre nos voisins, ou même entre nous. Cette conclusion peut paraître pour le moins troublante, mais elle trouve amplement de support historique. Ceci nous remet à l'esprit que si l'étude des systèmes de préférences et des cadres subjectifs d'évaluation du monde nous permet de décrire et d'expliquer certains aspects des mobilisations sociopolitiques, en aucun cas, elles ne les censure ou ne les justifie; des tâches qui relèvent plutôt d'un autre niveau de réflexion.

Quant à la place de la rationalité subjective dans les mobilisations humaines, il nous semble que son importance se trouve tout à fait appuyée par les données que nous avons présentées tout au long de ce travail. Pour s'en convaincre, il suffirait de reprendre l'analyse, mais cette fois en se limitant au modèle minimaliste ultra-cohérent proposé par des théoriciens de l'acteur «rationel» qui, comme nous l'avons vu au chapitre 2, proposent de définir la rationalité qui informe les actions coopératives et conflictuelles humaines en des termes les plus restrictifs possible; c'est-à-dire en postulant des acteurs mûs avant tout par leurs intérêts matériels, voire pécuniaires. Abordée en de tels termes, il est clair que la vision que nous avons

présentée du conflit et de la coopération chez les Tlapanèques aurait été considérablement différente. En fait, plusieurs observations empiriques que nous avons incluses ici, et en particulier les observations relatives à la vision du monde tlapanèque, auraient été disqualifiées d'entrée de jeu comme simples «rationalisations» dissimulant de «véritables» intérêts (matériels). Mais il est de notre avis, et nous espérons que notre démonstration en a été convainquante, que ces éléments de l'imaginaire tlapanèque (par exemple, le rapport aux fondateurs), lorsqu'ils sont décrits en détail, peuvent nous livrer des éléments explicatifs tout à fait centraux à l'action collective et, qui plus est, *irréductibles* au simple intérêt matériel des acteurs.

Analytiquement, nous l'avons dit, les bases imaginaires des mobilisations conflictuelles et coopératives semblent s'entrecouper de manière non-négligeable au sein d'un groupe social donné. Dans le cas des Tlapanèques, nous croyons avoir démontré que ce point d'intersection gravite autour de la relation d'échange inégal qui existerait entre les «êtres surnaturels», c'est-à-dire les Saints et les ancêtres, et les vivants. Les Saints et les ancêtres ayant fait —et continuant de faire— des prestations d'une telle magnitude (existence, terroir, coutumes, aide et conseil) que les vivants se trouvent à entretenir une dette perpétuelle face à eux, dette qui se transforme donc en véritable lien social. Cependant, comme nous l'avons vu, les ramifications d'une telle dette sont multiples et peuvent être perçues de multiples manières. Cette hétérogénéité dans l'imaginaire social et dans l'usage qui en est fait —car il semble clair que certains acteurs tentent d'interpréter cet imaginaire à la lumière de leurs propres intérêts— rend possibles les transformations qu'on peut y observer dans la diachronie. Ainsi, par exemple, nous avons vu l'accent mis sur la préservation des dons reçus céder le pas (sans disparaître toutefois) face à l'obligation morale de faire «prosperer» ces dons à mesure que s'identifiaient divers intérêts régionaux. De même, la conversion au protestantisme d'une partie de la population de Barranca Tigre (vue comme une rupture inacceptable par les autres) a fait naître une tension entre le devoir d'honorer les Saints et celui de préserver l'unité communautaire. Dans ce cas, l'unité communautaire aurait primé sur

certaines obligations rituelles mais non sans laisser une certaine amertume chez nombre de membres de la communauté, qui se sont néanmoins raliés à l'opinion ayant prévalu.

En fait, l'imaginaire social traditionnel, ou celui que nos informateurs considéraient comme tel à tout le moins, semble être tout sauf un carcan rigide dans lequel seraient enfermés les Tlapanèques de la Costa-Montaña. Au contraire, au cours des trente dernières années (et certainement depuis beaucoup plus longtemps, mais notre recherche portait avant tout sur la période récente) nous avons pu assister à une réflexion active au sein des communautés tlapanèques à propos de leur devenir et de leurs aspirations au fur et à mesure que leur pratique se développait. Cette réflexion, bien sûr, se faisait souvent à partir de la tradition, mais d'une tradition porteuse d'une utopie implicite orientée non pas vers le retour à un Âge d'Or mythique, mais plutôt vers un avenir inédit «prospère» au sens tlapanèque du terme; c'est-à-dire dans la continuité du projet originel attribué aux ancêtres fondateurs à un moment donné de l'histoire de la communauté. Ce sens, comme nous l'avons vu, n'est pas fixe mais se définit toujours comme un «mieux» que les ancêtres auraient approuvé. Lors de la fondation de la communauté, de même que dans les années trente, ce «mieux» consistait, pour les habitants de Barranca Tigre, à se lier directement au plan administratif au chef-lieu de Malinaltepec, qui était alors décrit comme un «père» pour la communauté. Dans les années quatre-vingt-dix, ce «mieux» consistait à se séparer de ce même Malinaltepec, que l'on jugeait maintenant trop éloigné des besoins de la communauté. Deux perceptions, deux attitudes, qui mènent à des actions très différentes, mais qui peuvent toutes deux s'expliquer par une volonté d'agir en fonction des intérêts attribués à la «communauté» dans deux contextes très différents.

À la lumière de cet exemple, on peut comprendre le sentiment qu'ont les délégués d'organisations régionales comme Luz de la Montaña d'avoir fait réaliser aux communautés de la région un saut qualitatif dans le domaine de la mobilisation. En effet, pour eux (comme nous l'avons vu) «l'égoïsme communautaire» en matière

de revendications sociales et politiques était traditionnellement un donné et la mobilisation autour d'intérêts régionaux constituait véritablement du «jamais vu» jusqu'à une époque récente.

Dynamique, donc, mais aussi une indéniable continuité symbolique entre les mobilisations traditionnelles comme la participation au sein du système de charges civiles et religieuses ou les luttes intercommunautaires et les nouvelles formes de mobilisation comme la création des polices communautaires ou les revendications autonomistes. Nous avons tenté tout au long de ce travail de rendre compte de ces deux tendances au sein des systèmes de préférences. Il s'agissait là, bien sûr, d'un pari de taille à relever dans la mesure où, au sein même des communautés, ces deux tendances se côtoient (et s'affrontent) souvent à propos d'une question donnée. Cependant, même dans les cas où les assemblées communautaires en viennent à un consensus —ce qui n'est pas un événement rare dans la mesure où le premier rôle des autorités civiles en assemblée consiste justement à agir au plan discursif pour en arriver à un tel consensus— et que les intérêts du groupe se trouvent définis d'une manière apparemment satisfaisante pour tous les partis prenant part au débat, la relation qui existe entre le système de préférences convenu et les actions entreprises par le groupe n'est peut-être pas toujours aussi univoque que nous l'avons postulé au chapitre 2.

Notre recherche s'attachait avant tout à comprendre la construction socio-culturelle de «l'intérêt» communautaire. Or, parfois l'action qui sert le plus évidemment «l'intérêt» communautaire immédiat est également l'action pouvant causer un tort considérable à plus long terme. Considérons, par exemple, la défection de la communauté d'Istacapan en 1991, quand elle décida de quitter Luz de la Montaña afin de ne pas payer sa part des intérêts sur les prêts contractés par l'organisation. Si cette action servait les intérêts immédiats d'Istacapan en la libérant d'un fardeau financier, il est clair qu'elle contribuait également à marginaliser cette communauté au sein de l'organisation régionale naissante. D'après nos observations, l'exposition de tels dilemmes est très présente lors des débats en assemblée

communautaire. Nous en avons relevé quelques uns au cours de ce travail (par exemple lorsque les habitants de Barranca Tigre s'indignaient que leur communauté n'ait pas été portée candidate pour devenir chef-lieu du nouveau municipe autochtone) mais beaucoup de travail resterait à faire pour établir un lien entre les systèmes de préférences et l'action lorsque ce dernier ne répond pas simplement à la «tautologie rationaliste». Sans doute, ce travail pourrait-il bénéficier de certaines avancées faites par les théoriciens de la théorie des jeux sur les interactions stratégiques.

De notre point de vue, cependant, il s'agirait plutôt là d'une seconde étape analytique et notre projet, tout au long de ce travail, a consisté à tenter de démontrer que ce genre de réflexion sur la rationalité instrumentale devait *nécessairement* être précédée d'une description en profondeur des bases imaginaires présidant à la construction de «l'intérêt» et donnant un sens aux actions coopératives et conflictuelles. Il s'agit là, à notre avis, d'une condition absolument nécessaire au développement d'une véritable ethnographie du conflit et de la coopération.

## BIBLIOGRAPHIE

AGUIRE BELTRÁN, Gonzalo

[1953] 1991: *Formas de Gobierno Indígena*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

1986: *Zongolica: encuentro de dioses y Santos Patronos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

ANONYME

1998: «Azota la violencia a La Montaña» *El Sol de Acapulco*, 22 avril 1998, p. 1.

ANSART, Pierre

1985: «L'imaginaire social» dans *Encyclopaedia Universalis* (Supplément 1985), pp. 710-713.

1968: «Marx et la théorie de l'imaginaire social», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 45, no. 3: 99-106.

ARAMONI CALDERON, Dolores

1992: *Los refugios de lo sagrado*. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

ARMILLAS, Pedro

1949: «Un pueblo de artesanos en la Sierra Madre del Sur, estado de Guerrero, México» *América Indígena* (3): 237-244.

ATRAN, Scott

1996: «Modes of Thinking about Living Things» dans *Modes of Thought* (D. R. Olson et N. Torrance éds.) Cambridge: Cambridge University Press. pp.216-260.

AUBAGUE, Laurent

1985: *Discurso político, utopía y memoria popular en Juchitán*. Oaxaca (Oax.): Instituto de Investigaciones sociológicas.

AUBRY, Caroline et Martin Hébert

2000: «Bibliografía de los tlapanecos, 1900-2000», *Cahiers du Gral (Groupe de Recherches sur l'Amérique Latine)* (n.s.) no. 1, pp. 30-37. Montréal.

AUROUX, Sylvain et Yvonne WEIL

1991: «Vérité» dans *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*. (S. Auroux et Y. Weil éds.) Paris: Hachette, p. 487-490.

AVILES MENDOZA, Cirino

1987: *Los hombres que trabajan la caña. Las formas de organizaciones social entre los Tlapanecos en la producción de la caña de azúcar*. Mexico: SEP-INI-CIESAS.

BACZKO, Bronislaw

1984: *Les imaginaires sociaux*. Paris: Payot (coll. Critique de la politique).

BAECHLER, Jean

1970: *Les phénomènes révolutionnaires*. Paris: Presses Universitaires de France (coll. SUP)

- BARBER, Bernard  
1941: «Acculturation and Messianic Movements» *American Sociological Review*, 4: 663-669.
- BARRY, Tom  
1995: *Zapata's Revenge*, Boston: South End Press.
- BARRY, Tom et Deb PREUSCH  
1988: *The Soft War*. New York: Grove Press.
- BARTRA, Armando  
1996: *Guerrero Bronco*. Mexico: Ediciones Sinfiltro.  
1998: «Guerrero: modelo para armar» *Trace*, no.33: 9-19.
- BASAURI, Carlos  
1940: *La población indígena de México (tomo III)*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista.
- BATESON, Gregory  
1979: *La nature et la pensée*. Paris: Seuil.
- BEALS, Carleton  
1968: «Brigandage» in *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, MacMillan.
- BEAUCAGE, Pierre  
1999: «Después de los ancianos. La justicia local en un pueblo nahua de la Sierra Norte de Puebla, 1870-1992» *Cuadernos Agrarios (N.S.)* no.16: 147-167.  
1995: «Le don et le capital, entretien avec Claude Meillassoux» *Anthropologie et sociétés*, vol.19, no.1-2: 191-206.  
1973a: «Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla (Mexique). Partie 1: Basse Montagne» *Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, vol.10, no.4: 114-133.  
1973b: «Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla (Mexique). Partie 2: Haute Montagne» *Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, vol.10, no.4: 289-307.
- BIBEAU, Gilles et Ellen CORIN (éd.)  
1995: *Beyond Textuality. Ascetism and Violence in Anthropological Interpretation*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- BLOCH, Ernst  
1976: *Le Principe Espérance*. Tome 1, Paris: Gallimard.
- BLOCH, Maurice  
1986: *From Blessing to Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLOK, Anton  
1972: «The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, no. 4 (sept 1972) p. 494-503.

- BLOOMFIELD, Lincoln P. et Allen Moulton  
1997: *Managing International Conflict, a Teaching Tool Using CASCON*. New York: St. Martin's Press.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (éd.)  
1981: *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Mexico: Editorial Nueva Imagen.
- BOUGEROL, Christiane  
1997: *Une ethnographie des conflits aux Antilles*. Paris: Presses Universitaires de France (coll. Ethnologies)
- BOULDING, Kenneth E.  
1978: «Future Directions in Conflict and Peace Studies» *Journal of Conflict Resolution*, vol. 22: 342-354.  
1999: «Nonviolence and Power in the Twentieth Century» dans *Nonviolent Social Movements* (S.Zunes, L.R.Kurtz et S.B.Asher eds.) Londres: Blackwell Publishers.
- BOURDIEU, Pierre  
1980: *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit  
1984: «Espace social et genèse des »classes»» *Actes de la recherche en sciences sociales*. 52/53: 3-12.
- BOUTHOU, Gaston  
1976: *Essais de Polémologie*. Paris: Denoël/Gonthier (coll. Méditations)
- BULETÍN «ESTADO DE GUERRERO»  
1979: «Malinaltepec hacia el camino del progreso» en *Amuzgo, Mixteco, Nahuatl y Tlapaneco*, Buletín «Estado de Guerrero» no.7 Tlapa (Gro.): INI, COPLAMAR, SEP.
- BURGUETE CAL Y MAJOR, Araceli  
1998: «Poder local y autonomía indígena en Chiapas: rebeliones comunitarias y luchas municipalistas» dans *Transformaciones rurales en Chiapas* (M. E. Reyes Ramos, R. Miguel Viveros et G. van der Haar eds.) Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana. pp. 239-276.
- CANCIAN, Frank  
1965: *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*, Stanford: Stanford University Press.
- CARABIAS, Julia; Enrique PROVENCIO y Carlos TOLEDO  
1994: *Manejo de recursos naturales y pobreza rural*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- CARRASCO ZUÑIGA, Abad  
1991: *Las comunidades tlapanecas y la producción de café*. Thesis de licenciatura, Mexico: Escuela Nacional de Antropología e Historia.  
1995: «Los tlapanecos» en *Etnografía de los pueblos indígenas de México, Región Pacífico Sur*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista pp. 251-289.



- CASTORIADIS, Cornélius  
1975: *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil
- CASO, Alfonso  
1958: *Indigenismo*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista.
- CENTRO ESTATAL DE ESTUDIOS MUNICIPALES DE GUERRERO  
1988: *Los municipios de Guerrero*. Chilpancingo: Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Guerrero.
- CHESNAIS, Jean-Claude  
1981: *Histoire de la violence*. Paris: Éditions Robert Laffont (coll. Pluriel).
- CHOMSKY, Noam  
2000: *Les exploits de la propagande*. Dans *Propagande, médias et démocratie*. Montréal: les Éditions Écosociété.
- CIORAN, E. M.  
1960: *Utopie et Histoire*. Paris: Gallimard (coll. Folio/Essais).
- CLASTRES, Hélène  
1975: *La terre sans mal*. Paris: Seuil
- CLASTRES, Pierre  
1977: «Archéologie de la violence» *Libre* (1): 135-173.
- COHN, Norman  
1953: «Réflexions sur le millénarisme» *Archives de sociologie des religions*, 3 (5): 103-107.
- COLE, Michael *et al.*  
1971: *The Cultural Context of Learning and Thinking*. New York: Basic Books.
- COLLIER, George A.  
1994a: *Basta! Land Reform and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland: The Institute for Food and Development Policy.  
1994b: «Roots of the Rebellion in Chiapas» *Cultural Survival Quarterly*, vol. 18, no. 1 (printemps): 14-18.  
1994c: «The Rebellion in Chiapas and the Legacy of Energy Development» *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 10 (2) (été 1994): 371-382.
- COLLIER, Jane  
1995: *El derecho Zinacanteco*. Mexico: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- COLSON, Elisabeth  
1953: «Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society» *Africa* 23: 199-212.
- CORDONNIER, Laurent  
1994: «Rationalité stratégique et émergence des normes» dans *Quelles hypothèses de rationalité pour la théorie économique* (Roger Frydman éd.), *Cahiers d'économie politique* 24-25, Paris: L'Harmattan. pp. 227-244.
- COSER, Lewis A.  
1956: *The Functions of Social Conflict*, Glencoe (Illinois): The Free Press.

COURNOT, Antoine Augustin

[1851] 1973: *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*. Paris: Librairie J. Vrin (Œuvres complètes de Cournot Tome 2).

COVARRUBIAS, Vicente

1963: *Rebeliones indígenas de la Nueva España*. Mexico: SEP.

CRUMMEY, Donald (ed.)

1986: *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*. Portsmouth: Heinemann.

DAHRENDORF, Ralf

1964: «Toward a theory of Social Conflict» in Amitai et Eva Etzioni (eds.) *Social Change: Sources, Patterns and Consequences*, pp. 98-111. New York: Basic Books.

DAVIES, James C.

1962: «Toward a Theory of Revolution» *American Sociological Review*, 27: 5-19.

DAVIS, Wade

1998: *The Clouded Leopard*. Vancouver: Douglas & McIntyre.

DEHOUE, Danièle

1994: *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (coll. Historia de los pueblos indígenas de México.)

1990: *Quand les banquiers étaient des Saints. 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une province indienne du Mexique*. Paris: Éditions du CNRS.

1989: «Le travail gratuit au Mexique: les communautés tlapanèques et l'équipement» *Études Rurales* no. 113-114: 119-130.

1984: «Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (Siglo XVIII)» *Historia Mexicana*, 132, vol.33 (4): 370-404 ; repris comme (1991) *Los pueblos de indios y las comunidades*. México: El Colegio de México (Lecturas de historia Mexicana, Centro de Estudios Históricos): 99-125.

1982: «Les Lienzos de Malinaltepec (État de Guerrero), reproduction et analyse» *Cahiers des Amériques Latines*, no. 25: 95-121.

1979: «Comment définir la communauté indienne méso-américaine? Réflexions sur les fluctuations des contours communautaires en pays tlapanèque.» *Cahiers des Amériques Latines*, no. 20: 47-63.

De la PEÑA, Guillermo

1996: «Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana» pp.41-81 dans *La historia de la antropología en México* (M. Rutsch éd.) Mexico: Plaza y Valdés Editores.

DENNIS, Philip A.

1987: *Intervillage Conflict in Oaxaca*. New Brunswick: Rutgers University Press.

DEVERRE, Christian

1980: *Indiens ou paysans*. Paris: Le Sycomore.

DÍAZ-POLANCO, Héctor

1997: *La rebelión zapatista y la autonomía*. Mexico: Siglo Veintiuno.

- 1991: *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios*. Mexico: Siglo Veintiuno.
- DUCLOS, Denis  
1994: *Le complexe du loup-garou*. Paris: Éditions la Découverte.
- DUMOUCHEL, Paul  
1979: *L'enfer des Choses: René Girard et la logique de l'économie*, en collab. Avec Jean-Pierre Dupuy, postface de René Girard, Paris. Seuil.
- DURAND, Pierre  
1975: *Nanacatlán. Société et lutte de classes au Mexique*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- DURKHEIM, Émile  
1968: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.  
[1895] 1990: *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.
- EECKAUTE, Denise  
1965: «Les brigands en Russie du XVIIe au XIXe siècles: Mythe et réalité» *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 12 (juillet-sept 1965): 161-204.
- ELSTER, Jon  
1984: *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELWERT, Georg  
1995: «Changing Certainties and the Move to a 'Global' Religion» dans *The Pursuit of Certainty* (Wendy James ed.) London: Routledge.
- ESTRADA CASTAÑÓN, Alba Teresa  
1994: *Guerrero, sociedad, economía, política, cultura*. Mexico: Universidad Autónoma de México.
- EVANS-PRITCHARD, Evan E.  
1937: *The Nuer*. Oxford: The Clarendon Press. (Édition utilisée pour citations: *Les Nuer*. Paris: Gallimard (coll. Tel) 1994).
- FABRE, Jean-Bernard  
1985: «Introduire l'utopie: rappels historiques» *Anthropologie et Sociétés*, vol. 9, no. 1.
- FEIERABEND, I.K., R.I.FEIERABEND et B.A.NESVOLD  
1969: «Social Change and Political Violence: Cross-National Patterns» dans H. D.Graham et T. R.Gurr (éds.) *Violence in America*. New York: Signet. pp. 606-667.
- FÉLIX-BAEZ, Jorge  
1988: *Los oficios de las diosas (Dialectica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)* Xalapa (Ver.): Universidad Veracruzana.
- FLOYD, J. Charlene  
1996: «A Theology of Insurrection? Religion and Politics in Mexico» *Journal of International Affairs*, vol. 50, no. 1: 142-165.

- FOLEY, Michael W.  
1995: «Privatizing the Countryside: The Mexican Peasant Movement and Neoliberal Reform» *Latin American Perspectives*, vol. 22, no. 1: 59-75.
- FOSTER, George  
[1967] 1988: *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a Changing World*. Prospect Heights (Ill.): Waveland Press Inc.
- FOX, Jonathan  
1992: *The Politics of Food in Mexico, State Power and Social Mobilization*. Ithaca: Cornell University Press.
- FREUND, Julien  
1984: *Sociologie du conflit*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FROMM, Erich  
1975: *La passion de détruire*. Paris: Laffont.
- FURET, François et Denis RICHET  
1965: *La Révolution française*. Paris: Hachette. (2 vols)
- GARCÍA MUÑOZ, Adelina  
1997: *La memoria, la mirada y la palabra*. Barcelone: Universitat de Barcelona (coll. Estudis d'antropologia social i cultural #1).
- GIBSON, James William  
1994: *Warrior Dreams, Paramilitary Culture in Post-Vietnam America*. New York: Hill and Wang.
- GIRARD, René  
1972: *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- GIRARDET, Raoul  
1986: *Mythes et mythologies politiques*. Paris: Seuil.
- GLUCKMAN, Max  
1955: *Custom and Conflict in Africa*. Glencoe (Illinois): The Free Press.
- GODBOUT, Jacques T.  
1995: *L'Esprit du don*. Montréal: Boréal.  
  
1995: «Les »bonnes raisons» de donner» *Anthropologie et sociétés*, vol. 19, no. 1-2 : 45-56.
- GÖDEL, Kurt  
1992 [1931]: *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. New York: Dover Publications.
- GONZALEZ, Salomon  
1998: «Policías comunitarios detuvieron de forma arbitraria a un periodista» *El Sol de Acapulco*, mercredi 15 juillet 1998.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo  
1995: «Le discours de la jungle» *Futur Antérieur*, no. 25-26: 11-23.

- GONZÁLEZ LEAL, Aúrea  
1982: «Los tlapanecos» en *Grupos étnicos de México*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- GOSSEN, Garry  
1994: «From Olmecs to Zapatistas: a once and Future History of Souls» *American Anthropologist*, vol. 96, no. 3, pp. 553-570.
- GRAHAM, Henry D. et Ted R. Gurr (éds.)  
1969: *Violence in America*. New York: Signet.
- GRAMLY, Richard M.  
1977: «Deerskins and Hunting Territories» *American Antiquity*, 42: 601-605.
- GREENBERG, James B.  
1989: *Blood Ties*. Tucson: The University of Arizona Press.
- GURR, Ted. R.  
1968: «Psychological Factors in Civil Violence» *World Politics*, 20: 245-278.
- GUTIÉRREZ, Maribel  
1998: *Violencia en Guerrero*. Mexico: La Jornada Ediciones.  
1998: «Aplican 'justicia indígena' en la Costa Chica y la Montaña», *La Jornada*, 21 avril 1998, p. 23.  
1998: «Viven los cafeicultores indígenas la mayor crisis de los últimos 13 años» *El Sur*, no. 737 (29 de junio) p. 9.
- GUTMANN, Matthew C.  
1993: «Rituals of Resistance, A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance» *Latin American Perspectives*, vol. 20, no. 2: 74-92.
- HAMERTON-KELLY Robert (éd.)  
1987: *Violent Origins: Walter Burkett, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*.
- HAMILL, James F.  
*Ethno-Logic, The Anthropology of Human Reasoning*.
- HARDIN, Russel  
1995: *One for All, The Logic of Group Conflict*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- HARRISON, Simon  
1996: «War» dans *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Alan Barnard et Jonathan Spencer éds.) Londres: Routledge, pp. 561-562.
- HAWKINS, John  
1983: «Robert Redfield's Culture Concept and Mesoamerican Anthropology» pp. 299-336 dans *Heritage of Conquest Thirty Years Later* (C. Kendall, J. Hawkins et L. Bossen éds.) Albuquerque: University of New Mexico Press.
- HÉAU-LAMBERT, Catherine et Enrique RAJCHENBERG  
1995: «1914-1994: Dos convenciones en la historia contemporánea de México» *Chiapas*, no. 1: 7-28.

**HÉBERT, Martin**

- 2000: «Le rituel de l'offrande à San Marcos dans une communauté tlapanèque du Guerrero» *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol.30, no.1, pp.19-26.
- 1999: «Échanges de pèlerinages, réseaux d'alliances et micropolitique d'un mouvement autochtone au Guerrero» *Colloque annuel de l'ACELAC*, Ottawa (ms).
- 1997: *Discours, conflits et mobilisation socio-politique*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

**HÉRITIER, Françoise**

- 1996: *De la violence*. Paris: Odile Jacob.

**HEYDEN SLEZ, DORIS**

- 1986: «Xipe Tótec: ¿Dios nativo de Guerrero o Hijo adoptivo?» en *Arqueología y ethnohistoria del Estado de Guerrero*, México, D.F.: INAH / Gobierno del Estado de Guerrero / SEP.

**HOBSBAWM, Eric**

- 1972: «Social Bandits: Reply» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, no. 4 (sept.)
- 1969: *Bandits*. Londres: Weidenfeld & Nicolson
- 1959: *Primitive Rebels*. New York: Frederick A. Praeger

**HORTON, Donald**

- 1943: «The Functions of Alcohol in Primitive Societies: A Cross-Cultural Study» *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*. 4: 199-320.

**HUERTA, María Teresa**

- 1987: «Una aproximación al estudio de las rebeliones indígenas en la época colonial» dans *Movimientos populares en la historia de México y América Latina*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 35-47.

**KANT, Immanuel**

- [1795] 1991: *Vers la paix perpétuelle*. Paris: Garnier-Flammarion.

**KEARNEY, Michael**

- [1972] 1986: *The Winds of Ixtepeji. World View and Society in a Zapotec Town*. Prospect Heights (Ill.): Waveland Press.

**KILANI, Mondher**

- 1983: *Les cultes du cargo mélanésien*. Lausanne: Les Éditions d'en bas (coll. Le forum anthropologique), 1983, p. 35.

**KOLAKOWSKI, Leszek**

- 1985: «Irrationality in Politics» *Dialectica*, 39 (4): 279-290.

**KUMAR, Krishan**

- 1991: *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford: Basil Blackwell.

- KYLE, Chris  
1996: «From Burros to Buses: Transport Efficiency and Economic Development in Guerrero, Mexico» *Journal of Anthropological Research*, vol. 52 pp. 411-432.
- LaBARRE, Weston  
1972: *The Ghost Dance*. New York: Delta.
- LANTERNARI, Vittorio  
1962: *Les mouvements religieux des peuples opprimés*. Paris: La découverte / Maspéro.
- LEE, Richard  
1979: *The !Kung San. Men, Woman, and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LeCLÉZIO, J.M.G.  
1988: *Le rêve mexicain*. Paris: Gallimard.
- LEGORRETA DÍAZ, Maria del Carmen  
1998: *Religión, política y guerrilla en Las Cañada de la Selva Lacandona*. Mexico: Cal y Arena.
- LEMLEY, Henry V.  
1955: «La raiz tlapaneca --ak-- » *El México Antiguo*, vol. 8, pp.2 79-282.  
1949: «Three Tlapanec Stories from Tlacoapa, Guerrero» *Tlalocan*, vol. 3, pp. 76-82.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1962: *La pensée sauvage*. Paris: Plon.  
1955: *Tristes tropiques*. Paris: Plon (coll. Terre Humaine).  
1947: *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton & Co.
- LÉVY-BRUHL, Lucien  
1922: *La mentalité primitive*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LEWIS, Oscar  
1951: *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.
- LICHBACH, Mark I.  
1996: *The Cooperator's Dilemma*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.  
1994: «Rethinking Rationality and Rebellion: Theories of Collective Action and Problems of Collective Dissent» *Rationality and Society*, vol. 6: 8-39.  
1989: «An Evaluation of 'Does Economic Inequality Breed Political Conflict?' Studies» *World Politics*, 41: 431-470.
- LIPPMANN, Walter  
1965 [1922]: *Public Opinion*. New York: The Free Press.
- LURIA, Alexander R.  
1971: «Towards the Problem of the Historical Nature of Psychological Processes» *International Journal of Psychology*, vol. 6, pp. 259-272.

- 1932: *The Nature of Human Conflicts*. New York: Liveright Publishers.
- MALINOWSKI, Bronislaw  
 [1944] 1968: *Une théorie scientifique de la culture*. Paris: Maspéro (coll. Points).  
 1933: *Le mythe dans la psychologie primitive*, dans *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris: Payot, pp. 95-154.
- MANNHEIM, Karl  
 1936: *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- MARINO FLORES, Anselmo  
 1953: «Bibliografía antropológica del Estado de Guerrero» *Boletín bibliográfico de Antropología Americana*, vol. 16 (1), pp. 233-289. (Serie Fuentes, 3)
- MARTÍNEZ RESCALVO, Mario O. y Jorge R. OBREGÓN TÉLLEZ  
 1991: *La Montaña de Guerrero, economía, historia y sociedad*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS  
 1962: *Le manifeste du Parti communiste*. Paris: Union Générale d'Éditions. (coll. 10/18).
- MATÍAS ALONSO, Marcos  
 1997: *La Agricultura Indígena en la Montaña de Guerrero*. Mexico: Plaza y Valdés Editores.
- MAUSS, Marcel  
 [1924] 1997: "Essai sur le don" dans *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.
- MAYAS DES HAUTES TERRES (Chiapas)  
 1981: «Le premier Congrès Indigène» *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 11, no. 1, pp. 6-11.
- MEZA HERRERA, Malinali  
 1986: «Yopes y Tlapanecas en el siglo XVI, Intento de una diferenciación» en *Arqueología y Ethnohistoria de Guerrero*. Chilpancingo (Gro.): INAH, Gobierno del Estado de Guerrero. pp. 391-403.
- MICHAUD, Yves  
 1978: *Violence et politique*. Paris: Gallimard.
- MONOD, Aurore  
 1994: «Les feux de la nécessité» pp. 43-211 dans *Feu Maya* (A. Monod dir.) *Ethnies* no. 16-17.
- MONROY, Michel et Anne Fournier  
 1997: *Figures du conflit*. Paris: Presses Universitaires de France (coll. Le Sociologue).
- MONSIVÁIS, Carlos  
 1994: «Crónica de una Convención (que no lo fue tanto) y de un acontecimiento muy significativo» dans *EZLN Documentos y Comunicados*, vol. 1, Mexico: Ediciones ERA, pp. 313-323.
- MONTAG, Waren  
 1998: «Modernité de Spinoza», *Le Magazine Littéraire*, no. 370 (nov. 1998) pp. 52-53.
- MOORE, Barrington  
 1978: *Injustice The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains (NY): M.E. Sharpe.



- MOORE, Will H.  
1995: «Rational Rebels: Overcoming the Free-Rider Problem» *Political Research Quarterly*, vol. 48, no. 2: 403-416.
- MÜHLMANN, Wilhelm E.  
1968: *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*. Paris: Gallimard (coll. Bibliothèque des Sciences Humaines).
- MUÑOZ, Maurillo  
1963: *Mixteca, Nahuatl, Tlapaneca*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista.  
1962: *La región Nahuatl-Tlapaneca. Los centros coordinadores*. Édition commémorative en ocasión del XXXV Congreso Internacional de Americanistas. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- MYERSON, Roger B.  
1991: *Game Theory, Analysis of Conflict*. Cambridge: Harvard University Press.
- NADAL, Marie-José  
1994: *À l'ombre de Zapata, vivre et mourir dans le Chiapas*. Lachine: La Pleine Lune.
- NADEAU, Robert  
1998: «La philosophie des sciences, coupure épistémologique» dans *La pensée philosophique d'expression française au Canada* (R. Klibansky et J. Boulad-Ayoub édés.) Québec: Les Presses de l'Université Laval (coll. Zétésis). pp. 361-422.
- NADER, Laura  
1990: *Harmony Ideology, Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford: Stanford University Press.
- NAGEL, Ernest et James R. NEWMAN  
[1958] 1986: *Gödel's Proof*. New York: New York University Press.
- NETTING, Robert  
1974: «Kofyar armed conflict: Social Causes and Consequences» *Journal of Anthropological Research* 30 (3): 139-163.
- NIEBURG, Harold L.  
1969: *Political Violence*. New York: St. Martin's Press.
- NORDSTROM, Carolyn et Antonius C.G.M. ROBBEN  
1995: *Fieldwork Under Fire*. Berkeley: University of California Press.
- NORGET, Kristin et Mauricio DELFIN  
1998: *Estudio socio-económico de cafecultores en el municipio de San Lorenzo-Texmelucan, Oaxaca*. Manuscrit, projet de recherche «Modernisation agricole, organisations autochtones et biodiversité au Mexique» Montréal.
- OETTINGER, Marion Jr.  
1980: *Una comunidad tlapaneca, sus linderos sociales y territoriales*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista (colección presencias #61).  
1979: «Dos métodos de adivinación tlapaneca, Medir el Hueso y echar los granos de maíz» *Anales de Antropología*, vol. 16, México: UNAM, pp. 225-233.

- 1977: «A Tlapanec Peasant's Tale of Migration» *Texas Quarterly*, vol. 20, no. 2.
- 1976: «Defensive Regulation: An Example from Tlapanec Mayordomía Lending Groups» *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, vol.6, Paris. pp. 185-197.
- 1976a: «Una bibliografía de los Tlapanecos» *América Indígena*, vol. 36 (1) pp. 157-179.
- 1976b: «Tlapanec Bride-Service and the Myth of the Rain-God and the Fire» Ponencia en el 11 congreso anual de The Southern Anthropological Society, Atlanta (GA).
- 1974: *The Voice of the Neighbors, Study of Tlapanec Community Boundaries and their Maintenance*. Thèse de doctorat, University of North Carolina at Chapel Hill.
- OETTINGER, Marion y Patricia PARSONS OETTINGER**
- 1973: «The Burning of the Firewood Ceremony: Final Consecration of Marriage in the Tlapanec Community of Tlacoapa, Guerrero» in *Balance y Perspectiva de la Antropología de Mesoamerica y el Norte de México*. XIII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. México.
- OCHIAI, Kazuyasu**
- 1985: *Cuando los Santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios Tzotziles*. San Cristóbal de las Casas: Universidad autónoma de Chiapas.
- OCHOA CAMPOS, Moises**
- 1964: *Guerrero: Analisis de un Estado Problema*. México, D. F. Editorial F. Trillas.
- 1968: *Historia del Estado de Guerrero*. México: Porrúa hermanos.
- OLAVARRIETA, Marcela**
- 1977: *Magia en los tuxtlas, Veracruz*. Mexico: INI (coll. *Presencias* no.15).
- OLMSTED, D.L.**
- 1969: «Tequistalec and Tlapanec» in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7 Austin: University of Texas Press.
- OLSON, Mancur**
- 1965: *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press. (1978: *Logique de l'action collective*. Paris: Presses Universitaires de France)
- O'MALLEY, Pat**
- 1979: «Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Peasantry: A Critique of Hobsbawm» *Journal of Peasant Studies* 6: 489-501.
- O'NELL, Carl W.**
- 1989: «The Non-Violent Zapotec» dans *Societies at Peace* (Signe Howell et Roy Willis eds.) Londres: Routledge, pp. 117-131.
- 1979: «Nonviolence and Personality Dispositions among the Zapotec: a Paradox within an Enigma» *Journal of Psychological Anthropology*. 2: 301-322.
- PARSONS OETTINGER, Patricia**
- 1973: *A Village of Children: Multiple Socialization Influences and the Problems of a New Cultural Identity in a Tlapanec Indian Village*. M.A. Thesis, Chapel Hill: University of North Carolina.

PAVÍA MILLER, María teresa

1998: «La región de la Montaña» en *Historia General de Guerrero* (vol. 3). México. D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.96-99.

PITRARCH RAMÓN, Pedro

1996: *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

PHILLIPS, Dretha M.

1987: «Latin American Banditry and Criminological Theory» in *Bandidos, The Varieties of Latin American Banditry* (Richard D. Slatta éd.) New York: Greenwood Press pp.181-189.

RACINE, Luc

1985: «Du mythe à l'utopie» *Anthropologie et Sociétés*, vol. 9, no. 1.

RADIN, Paul

1940: «Notes on Schultze-Jena's Tlapanec» *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, vol. 4, pp. 70-74.

1933: «Notes on the Tlapanec Language of Guerrero» *International Journal of American Linguistics*, vol. 8, pp. 45-72

1913: «The Tlapanec Language of Guerrero» *International Journal of American Linguistics* (8) pp. 45-72.

RAMIREZ, Ignacio

1995: «Alerta Roja en la sierra de Guerrero por la actividad de grupos guerrilleros» *Proceso*, no. 979 (7 de agosto 1995) pp. 6-11.

RAMIREZ SORIANO, Jorge

1979: «Costumbres mortuarias entre los Tlapanecos» en *Amuzgo, Mixteco, Nahuatl y Tlapaneco*, Buletin «Estado de Guerrero» no. 7 Tlapa (Gro.): INI, COPLAMAR, SEP.

RAPOPORT, Anatol

1995: *The Origins of Violence*. New Brunswick (USA): Transaction Publishers.

RAVELO LECUONA, Renato

1992: *Una Luz en la Montaña*. Iliatenco, Municipio de Malinaltepec, Guerrero.

1987: «Periodo 1910-1920» dans *Historia de la cuestion agraria mexicana, Estado de Guerrero, 1867-1940*. Chilpancingo (Gro.): Gobierno del Estado de Guerrero. pp. 111-135.

REDFIELD, Robert

1930: *Tepoztlán, a Mexican Village*. Chicago: The University of Chicago Press.

RESZLER, André

1981: *Mythes politiques modernes*. Paris: Presses Universitaires de France.

RICHARDSON, Lewis

1960: *Statistics of Deadly Quarrels*. Chicago: Quadrangle Books.

- RICHES, David (éd.)  
1986: *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell.
- RICOEUR, Paul  
1984: «L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social» *Autres Temps*, 2: 53-64.
- RÍOS MORALES, Manuel  
1983: *Régimen capitalista e indígenas en la Montaña de Guerrero*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero (Serie Historia de Guerrero 1)
- ROMANUCI-SWARTZ, Lola  
1972: «Conflict Without Violence and Violence Without Conflict in a Mexican Mestizo Village» dans *Collective Violence* (James F. Short et Marvin E. Wolfgang eds.) pp. 148-158. Chicago: Aldine-Atherton.
- ROVIRA, Guiomar  
1995: *Zapata est vivant!* Paris: Éditions Reflex.
- RIVERA ROSALES, José Antonio  
1998: «Azota la violencia a la Montaña» *El Sol de Acapulco* (miercoles 22 de abril) p. 1.
- RUIZ LOMBARDO, Andrés  
1991: *Cafecultura y economía en una comunidad totonaca*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista (coll. Presencias no.40) (1991)
- SAGAN, Carl  
1980: *Cosmos*. New York: Ballantine Books.
- SAMATAR, Ahmed I.  
1994: «Collapse of the State» dans *The Somali Challenge* (Ahmed I. Samatar éd.) Londres: Lynne Rienner Publishers.
- SANCHEZ, Consuelo  
1999: *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. Mexico: Siglo Veintiuno.
- SARTRE, Jean Paul  
1960: *Critique de la Raison dialectique (tome 1, Théorie des ensembles pratiques)* Paris: Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie).
- SARMIENTO SILVA, Sergio (coordinateur)  
1998: *Voces indias y V centenario*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia. (Coll. Obra Diversa).
- SAYLES, Marnie L.  
1984: «Relative Deprivation and Collective Protest: an Impoverished Theory?» *Sociological Inquiry*, 54 (1): 449-465.
- SCHELLENBERG, James A.  
1982: *The Science of Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHIEFFELIN, Edward L.  
1976: *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. New York: St. Martin's Press.

SCHULTZE JENA, Leonhard

1938: *Bei den Azteken, Mixtecen und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko.* Jena: Gustav Fisher.

SCOTT, James C.

1985: *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.

SCRIBNER, Sylvia

1997 [1975]: "Recall of Classical Syllogisms: A Cross-Cultural Investigation of Error on Logical Problems» dans *Mind and Social Practice* (Ethel Tobach et al. Eds.) Cambridge: Cambridge University Press, pp. 106-124.

SERVIER, Jean

1991: *Histoire de l'utopie.* Paris: Gallimard (coll. Folio essais #172)

SIMMEL, Georg

1992: *Le Conflit.* Saulxures: Éditions Circé.

SINGH, Simon

1997: *Le dernier théorème de Fermat.* Paris: Hachette.

SIRONNEAU, Jean Pierre

1982: *Sécularisation et religions politiques.* La Haye: Mouton Éditeur.

SLATTA, Richard W.

1987: «Introduction to Banditry in Latin America» in *Bandidos, the Varieties of Latin American Banditry* (Richard W. Slatta éd.) New York: Greenwood Press pp. 1-10.

SPENCER, Jonathan

1997: "Post-Colonialism and the Political Imagination» *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 3: 1-19.

1996: «Violence» dans *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Alan Bernard et Jonathan Spencer édés.) Londres: Routledge, pp.559-560.

STAVENTHAGEN, Robert

1979: «Class, Colonialism and Acculturation» dans *Masses in Latin America*, Oxford University Press.

1970: *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America.* New York: Anchor Books.

SUAREZ, Jorge A.

1983: *La lengua tlapaneca de Malinaltepec*, Mexico: Universidad Nacional Autonoma de Mexico.

SUÁREZ, Luís

1976: *Lucio Cabañas, guerrillero sin esperanza.* Mexico: Editorial Roca.

TALMON, Yonina

1966: «Millenarian Movements» *Archives européennes de sociologie*, 7 (12): 159-201

TAX, Sol

1937: «The Municipios of Midwestern Highland Guatemala» *American Anthropologist* 39: 423-444.

TEJEDA, Fabila y Maurillo MUÑOZ

1962: *Problemas de los indios Nahuas, Mixtecos y Tlapanecos de la parte oriental de la Sierra Madre del Sur del Estado de Guerrero*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista. (ms)

TELLO DÍAZ, Carlos

1994: *La Rebelion de las Cañadas*. Mexico: Cal y Arena.

THOREAU, Henri David

[1849] 1993: *Civil Disobedience and Other Essays*. New York: Dover Publications.

TOMPSON, Eric

1966: «The Relation of Tecuanapa, Guerrero», *Tlalocan*, vol. 5 (1) pp. 85-96.

TOSCANO, Salvador

1943: «Los códices tlapanecas de Azoyú» *Cuadernos Americanos* vol .10 (4) pp. 127-136.

TUTINO, John

1993: «Ethnic Resistance: Juchitán in Mexican History» in Howard Campbell *et al.* (éds.) *Zapotec Struggles*, Washington: Smithsonian Institution Press. pp. 41-61.

VAN DER KROEF, Justus M.

1959: «Javanese Messianic Expectations: Their Origin and Cultural Context» *Comparative Studies in Society and History*, 1: 299-323.

VAN DER LOO, Peter

1991: «Vamos a rezar a San Marcos : A Tlapanec Pilgrimage», in David Carrasco (éd.), *To Change Place* : 212-218, University Press of Colorado, Denver.

1987: *Códices costumbres continuidad : Un estudio de la religión mesoamericana*, Archeologisch Centrum Rijksuniversiteit Leiden, Leiden.

1981: «Rituales con manojos contados en el grupo Borgia y entre los Tlapanecos de hoy día» en *Los indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad*. Leiden (Nederland): Rijksmuseum voor Volkenkunde. pp. 232-243.

VASINA, Jan

1965: *Oral Tradition: A Study of Historical Methodology*. Chicago: Aldine.

VAZQUEZ, Genaro

1971: «Entrevista» *¿Por que?* no. 160-162 (juil.-août)

VÉLEZ CALVO, Raúl

1998: «Los Yopes Tlapanecas» en *Historia General de Guerrero* (vol. 1). México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 184-210.

VEGA SOSA, Constanza

1990: «Un mito Tlapaneca sobre la fundacion de un pueblo, publicado por Schultze-Jena y su relacion con el lienzo de Tlapa-Azoyu» dans *Historia de la Religion en Mesoamérica y areas afines II coloquio* (B. Dahlgren coord.) pp .213-224.

VIDAL DUARTE, Francisco

1987: *San Luis Acatlán*. Chilpancingo: Instituto Guerrerense de la Cultura.

VIRIEUX-REYMOND, Antoinette

1967: *La logique formelle*. Paris: Presses Universitaires de France.

VOGT, Evon Z.

1970: *The Zicanantecos of Mexico, a Modern Maya Way of Life*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

VON NEUMANN, John et Oskar MORGENSTERN

[1944] 1990: *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press.

WEATHERS, Marc L.

1990: «Un texto histórico tlapaneco: Ajngáa xó ja'nii niguma xuajiin (el cuento de come fue formado Malinaltepec, Gro)» in *Homenaje a Jorge A. Suarez: Lingüística Indoamericana e Hispanica* (Beatriz Garza Cuarón et Paulette Levy eds.) Mexico: El Colegio de Mexico. (1990)

1975: «Tlapanec» *International Journal of American Linguistics*, vol. 42. no. 4, pp. 367-371.

WEBER, Max

1971: *Économie et société*. Paris: Plon.

WEITLANER, Robert y Irmgard JOHNSON

1943: «Acatlán y Hueycantenango, Guerrero» *El México Antiguo*, vol. 6 pp. 140-204.

WEITLANER, Robert y Robert BARLOW

1944: «Expeditions in Western Guerrero» *Tlalocan*, vol. 1 pp. 364-375.

WIEVIORKA, Michel

1988: *Sociétés et terrorisme*. Paris: Fayard (coll. Mouvements 5).

1997: «Un nouveau paradigme de la violence» *Cultures et Conflits* no. 29-30, pp. 9-57.

WILSON, Norman

1988: *Feuding, Conflict and banditry in nineteenth-century Corsica*, Cambridge: Cambridge University Press.

WOLF, Eric

1986: «The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community» *American Ethnologist* 13: 325-329.

1974: *Les guerres paysannes du vingtième siècle*. Paris: François Maspéro.

1957: "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java» *Southwestern Journal of Anthropology* 13: 1-18.

WORSLEY, Peter

1977: *Elle sonnera la trompette. Le culte du cargo mélanésien*. Paris: Payot.

## ANNEXE I

**Reproduction du discours prononcé lors de la reconnaissance légale de  
Barranca Tigre en 1930**

*Señores;*

*Quisiera tener en estos momentos palabras más elocuentes para narrar el motivo de esta reunión y así dejar nuestro corazón saciado con las frases, más dulces salidas de los labios de un buen orden pero para ese mejoramos a las ideas de aquellos grandes hombres literatos, necesito primero tomar de aquella fuente las frescas aguas del saber, para ello estoy muy distanciado, sólo cumplo con mi deber por ser hijo de esta cuadrilla y como patriota debo de regociarme en esta grandía.*

*Pero antes de hacer uso de mi deber; os suplico de antemano perdonéis mi ineptitud.*

*Pues bien señores: antes del año de 1893 nuestros padres, los primeros fundadores de esta cuadrilla, vinieron de la cabecera municipal de Malinaltepec, llenos de entusiasmo, de alegría, anhelando de encontrar un lugar a donde fundar su pueblo, para que más tarde éste, con el ofrecimiento de sus hijos serán respectado por ante el supremo gobierno de la nación mexicana, así como sus leyes y nuestros compatriotas. Pero he aquí, que nuestros padres, de quienes me vengo refiriendo, no se encuentran con otro lugar, sino que se dirigieron a la cuadrilla d'Istacapan, por ser los vecinos de esta cuadrilla, de unas mismas familias, de origen de la misma cabecera de Malinaltepec, de una misma idioma tlapaneca y de unos mismos costumbres, sino que los primeros fundadores d'Istacapan habían venido antes a fundar su cuadrilla. Por este motivo, como hijos de una misma cabecera de Malinaltepec fueron admitidos por la autoridad y vecinos d'Istacapan de ser también vecinos de una misma cuadrilla adonde permanecieron por unos años, prestando toda clase de servicios que necesitaba la cuadrilla d'Istacapan, así como pagando con puntualidad sus contribuciones personales que por aquel*



entonces, por orden del Gobierno, era aplicable a cada ciudadano cuya cantidad recabada el C. Comisario de la referida cuadrilla d'Istacapan para remitir adonde corresponda. Pero por desgracia, en los vecinos primeros fundadores de la cuadrilla d'Istacapan, se guardaban ciertas consideraciones, tanto en los servicios personales como en paga de sus contribuciones tratan a nuestros hombres como si fueron unos forasteros, habían un centavo más en el pago de sus contribuciones, que hasta cierto punto es pena recordarle. Hermanos de Barranca Tigre: esto fué el poderoso motivo, que nuestros padres nunca pudieron estar tranquilos en Istacapan, su corazón se ayaban inchados de tristeza, de amargura con la distinción de desprecio -- sus hermanos de una misma sangre y origen. Para mejorar su situación y aliviar su alma de dolor, y premeditando siempre la felicidad de sus hijos que somos nosotros, acordarse salir de punto a punto, de nuestro (Istacapan) para encontrar a un lugar apropiado para fundar aparte en su cuadrilla, y no les satisfizo a otros lugares sino que en esto triste pizo, sin duda que ya estaban destinado por parte de Dios nuestro señor. Es preciso sabréis nombres de los fundadores de nuestra cuadrilla. Estos fueron los señores: Francisco Galvez, Ignacio Candido Bravo, José Mariano Cantú, Martia Flores, Francisco Alejo, Pablo Nasario, Pedro Lorenzo, Manuelito Oropeza, Isidro Reas, Pablito Placido, Santo Gonzalez Cantú, Agustín Martínez, Felipe Doroteo, Agustín Isidro<sup>381</sup> que a mi están presente con nosotros. Así como se debe ser mención de otro dos que fueron Miguel de los Santos y Gabriel Cantú, estos últimos, y son finados; la gratitud debe existir en nuestro corazón de no olvidarlos jamás por el bien que nos han dejado aunque no tengo presente nombres de los demás socios companeros de los arriba indicados, pero por referencia de estos principales que están con nosotros en esta reunión manifiestan que por todos fueron nada más 15 casados. La separación de estos ciudadanos de la cuadrilla d'Istacapan fue en el año de 1893 que hoy hace 37 años. Sale de pocos años y de los 15 casados que fundaron esta cuadrilla, se multiplicó el número de hijos de esta cuadrilla que asciende a 600

<sup>381</sup> Certains noms du document original n'étant pas lisibles, nous utilisons ici comme source la liste des quinze fondateurs dressée par un habitant de la communauté en juillet 1990. En plus des noms déjà mentionnés dans le texte, on peut retrouver sur cette liste les noms de: José Oropeza, Felipe

*habitantes. Esto es de admirar porque esta cuadrilla es muy joven comparada con los demas pueblos hermanos nuestros.*

*Con ciudadanos: hermanos de esta cuadrilla de Barranca Tigre, la aurora de este día, nos lo dice y anima, que es justo de alegrarnos en este día supuesto que aqui tenéis el H.Ayuntamiento de nuestra cabecera del Municipio de Malinaltepec acompañados de los demás principales, viene autorizar la elevación de esta cuadrilla a pueblo obedeciendo el Decreto Oficial núm: 136 del 30 de Diciembre del año de 1929 que expidió el H.Congreso local de nuestro Estado, cuya solicitud lo verificamos el día 16 de mayo próximo pasado, venido con el Honorable Ayuntamiento de nuestra cabecera, este ayuntamiento rindió informes ante el superior Gobierno de nosotros, porque así debe de ser un buen padre con sus hijos. Entendéis bien que desde hoy en adelante queda y quedará reconocido el nombre que ha de llevar este pueblo, es de "Barranca Tigre de los Bravos" apellido de nuestros Heroes que jamás se borrará en nuestro corazón, así como de no olvidar los favores que hemos y estamos recibiendo de nuestra cabecera de Malinaltepec, porque estas tierras que nosotros trabajamos son legalmente de Malinaltepec, porque todas estas tierras que ocupan los pueblos hermanos de nosotros que son Istacapan, El Rincón y Pueblo Hidalgo ha habido derraramiento de sangre, con Tlaxcalixtlahuaca y por ultimo con el Pueblo de San Luis, este con la envidida en su corazón, soño quitarle a Malinaltepec sus tierras, lo cual nunca ha podido San Luis aprobar ante el Gobierno que le existe su derecho por estas tierras que arbitrariamente querría adueñarse, porque Malina siempre ha podido defender sus derechos.*

*Y, hoy nosotros ¿qué es lo que nos resta? a cuidar las tierras que se les ha costado miles de dinero y sangre. Nuestra Cabecera, nosotros nos las cedieron para cuidar y trabajar honordamente sobre ellas, y no ir a entregarlas de una manera política y villanamente en otro municipio ¡Qué desgracia Señores! Primero que nuestros antecesores supieron defender sus derechos, y hoy nosotros sin ningún costo ir a entregar las tierras con un pueblo de otro Distrito que ha sido contrario*

---

*Oréa, Luiz Calleja, Mariano Ignacio, Hilario Galeana, Camilo Oropeza et José Salmirón Oropeza qui, présumément, arrivèrent dans la communauté après les fondateurs.*

*de nuestra cabecera, esto no es tener ni una gota de sangre tlapaneco en nuestras venas, no saber guardar el honor propio y ni defender nuestra dignidad. Los pueblos hermanos de nosotros que pretendemos de cometer tal abuzo y tal escobardía son indignos de decir que son hijos del Distrito de Morelos y de pertenecer a la raza tlapaneca, porque a hoy con cosa de nada, somos emboscados ya no hay hombre de raza tlapaneca que saben guardar su honra, porque estamos viendo la traición de algunos pueblos hermanos de nosotros de ir a San Luis Acatlán y sin ninguna vergüenza en la cara, a ofrecerse de pertenecer a tal municipio y entregar las tierras que le ha costado mucho a nuestra cabecera y hasta los mismos principales de nuestro pueblo que presenciaron en esa época.*

*Señores, no son hechos de caballerocidad para nosotros los dependientes de la raza tlapaneca, nosotros debemos de permanecer firme con nuestra cabecera, debemos de tener presente siempre las palabras de los hombres grandes y de consciencia. ¡Un bien que nos hace, con un bien debemos que pagar! Está bien. Ya lo tenemos recibidos nosotros por estas tierras que las trabajamos.*

*Ahora nosotros, queremos dar la felicidad y el adelante de nuestro pueblo debemos de conservarnos siempre el respeto para con nuestros ciudadanos y respetar a nuestra cabecera ¡Porque el respeto al derecho ajenos, es la Santa paz! Son palabras pronunciadas por el gran Benemerito de Nuestra Patria Benito Juárez.*

*Señores, Hoy por terminar mi pesado canto, decido conmigo ¡Viva México!, ¡Viva Supremo Gobierno!, ¡Viva el Honorable Ayuntamiento de nuestra Cabecera! y ¡Viva por siempre el nombre de Barranca Tigre de los Bravos!... mueran los pueblos traidores para con su municipio.*

*Esta brava crónica, fueron investigado por los expedientes que obran en la comisaria municipal y señores principales son los que dan fé al testimonio, a traves de los antecesores, que en actualidad el pueblo ha logrado signo de vida.*

Texto de 1930 copiado por el maestro

Fulgencio Isidro Lucás

De los archivos municipales de Malinaltepec en el año de 1982.

## ANNEXE II

### Danses traditionnelles exécutées à Barranca Tigre

La participation dans une troupe de danse constitue souvent le point d'entrée d'une personne dans le système de charges religieuses de sa communauté. Il s'agit de troupes où les adolescents, ou même des enfants, peuvent être intégrés et au sein desquelles ils peuvent faire des sacrifices de temps et d'énergie pour la réussite des fêtes importantes de la communauté. De plus, chaque communauté se spécialisant dans quelques types de danses particuliers, les troupes de danse sont souvent envoyées avec les musiciens et les pèlerins en guise d'ambassadeurs pour participer dans les fêtes de communautés alliés à l'intérieur du réseau d'échanges de pèlerinages. Barranca Tigre est particulièrement reconnue pour sa troupe de *Tlaminque* mais, au moment de notre séjour sur le terrain, la communauté comptait également une troupe de *Danza de los Moros*, une troupe de *Vaqueros* et une troupe de *Charreo*. Ces danses sont généralement longues et complexes. Les costumes des danseurs (qui sont également masqués dans les danses du Tlaminque, Charreo et Vaquero) y jouent un rôle particulièrement dans la mesure où chacune de ces danses relate une «histoire» avec des personnages.

#### TLAMINQUE

Dans le Tlaminque (ou danse du tigre), qui se déroule au son d'un orchestre, trois paysans âgés tentent de défendre leurs animaux du tigre. En guise d'aide, ils disposent de deux chiens. La danse se déroule comme une série d'affrontements entre les «protecteurs» et le tigre, qui tente de dévorer les animaux des fermiers. Le tigre enlève les animaux des paysans un à un jusqu'à ce qu'il ne reste que ces derniers et leurs chiens. Le tigre, maintenant furieux, s'attaque aux chiens. Quand les chiens ont été «mangés» par le tigre, celui-ci se retrouve face à face avec les trois vieux hommes et une poursuite rocambolesque s'ensuit. Cette ultime chasse où le tigre et les vieux hommes courent éperdument sur toute la place publique est généralement le moment le plus attendu de toute la danse.

Un *maestro* de Tlaminque donne quelques précisions supplémentaires sur la conduite de cette danse. Il me montre les vingt masques portés par les danseurs au cours de cette danse qu'il cache chez une de ses cousines car, dit-il, «les gens des communautés voisines ne cessaient de venir me demander d'emprunter les masques sans jamais me donner de compensation. Aujourd'hui, les masques sont cachés ici et lorsque quelqu'un vient chez moi, les masques n'y sont pas et je lui répond que je les ai prêtés.» La plupart des masques ont été faits par son père, mais certains se sont brisés et il a dû en refaire d'autre lui-même avec les techniques que lui a enseigné ce dernier. Il est d'ailleurs fiers de montrer les masques de bois qu'il a lui-même sculptés et qui font désormais partie de l'ensemble utilisé pour le Tlaminque. Pour nous permettre de prendre des photos, il organise spontanément les masques selon la position des personnages dans la chorégraphie de la danse du tigre. Au cours de la danse, à laquelle participent des enfants, le personnage du petit tigre suit son père, le grand tigre et, un jour, le jeune danseur occupera la place du grand tigre. Il s'agit donc d'une sorte de formation au cœur même de la danse.

### VAQUEROS

La danse des vaqueros compte plusieurs personnages comme le Tejoncillo (*el licenciado*), le negro (vendeur de poisson), le *puntero* (armé de sa machette), la *muchacha* et les deux *majordomos*. La trame de cette danse est que le *tejoncillo* est amoureux de la *muchacha* et désire se marier avec elle, mais les deux *majordomos*, qui dirigent le danse au début, mettent toutes sortes d'entraves à ses projets. Après quelques tentatives de mariage frustrées, le *tejoncillo* décide de se sauver avec la *muchacha* dans un village voisin, pour y danser et être en paix avec sa fiancée. Ensuite, un à un, les personnages de la pièce vont rejoindre les fiancés dans la danse. Après un certain temps, il ne reste plus que les deux *majordomos* en piste et l'un d'eux décide d'aller rejoindre les fiancés, laissant ainsi le plus obstiné seul. Lorsque le *majordomo* a rejoint le groupe, celui-ci revient tout entier vers l'aire centrale, avec les fiancés montés sur un cheval, en chantant et en dansant pour célébrer la noce comme il se doit. Le *tejoncillo* chante «donnez moi des cadeaux, emplissez ma *canasta*, ceci est ma noce.» On «sacrifie» une vache, qui est en fait un

danseur déguisé, et l'on distribue à l'auditoire des morceaux de papier symbolisant du suif. La danse se termine par la célébration de cette noce fictive.

Le scénario ci-dessus pourrait être considéré comme la forme «canonique» du vaqueros, telle que nous l'ont décrites des maîtres de cette danse. Mais, lorsque nous avons assisté à une dizaine de représentations de vaqueros en 1999, nous avons pu constater plusieurs différences substantielles entre ce scénario et la danse telle qu'exécutée concrètement, les danseurs faisant preuve d'une grande capacité d'improvisation.

### CHARREO

Le Charreo est une danse qui semble avoir été empruntée aux Nahuatl car les quelques paroles chantées qui y sont prononcées par le *maestro* sont en nahuatl. Il s'agit d'une danse où les participants, vêtus de costumes d'un rouge flamboyant et masqués sont disposés en deux lignes parallèles. Au son de la flûte, jouée par le *maestro*, les deux lignes s'entrecroisent et les danseurs, en passant les uns près des autres, entrecroisent leurs machettes pour simuler un combat (très stylisé) mais également pour accompagner la flûte d'un tintement métallique rythmé.

### MOROS

Le *moros*, comme disent les habitants de la communauté, est probablement la danse du répertoire tlapanéque qui soit la plus exigeante physiquement. La première représentation de cette danse au cours des festivités du Tercer Viernes se fait de nuit. Elle débute à 18h00 et se termine à 6h00 le lendemain matin, laissant les danseurs exténués. Plus tard dans la journée, les danseurs donnent une seconde représentation qui, elle, durera environ sept heures. Le lendemain, très tôt, ils recommencent à danser et il en va ainsi pour toute une semaine. Il s'agit, en fait, d'une danse inspirée du cycle des *Douze Pairs de France* où s'opposent les Chrétiens (menés par Charlemagne) et les Maures (menés par Fierabras, nom qui a été conservé tel quel). D'un côté, donc, se trouvent une quinzaine de danseurs représentant les Chrétiens vêtus d'une couleur bleu ciel et de l'autre, autant de

«Maures» vêtus de rouge et accompagnés d'une princesse (Floripe) et de ses deux dames (les trois rôles féminins de la danse).

La *Danza de los Moros* est certainement la danse la plus complexe pratiquée à Barranca Tigre et constitue, en fait, une véritable pièce de théâtre. Il s'agit d'une complexe chorégraphie où les personnages s'affrontent pendant des heures avec des machettes (dans la nuit on peut voire les étincelles lorsqu'entrent en contact les lames d'acier) et qui compte au-delà de six cent répliques. Comme décor, les danseurs eux-mêmes érigent sur la place publique une tour de bois de près de dix mètres de hauteur et un pont arcé sur lequel une dizaine de personnes doivent pouvoir tenir.

Cette danse relate, en fait, la conversion de la princesse Floripe au Christianisme de même que les tentatives du farouche guerrier qu'est Fierabras pour la récupérer, mais Charlemagne (et la foi chrétienne) triomphera et tous les Maures, à la fin de la pièce se seront convertis.

### ANNEXE III

#### De *comision* à *principal* : un exemple de parcours

Au cours de sa vie, une personne peut être amenée à occuper de multiples charges civiles et religieuses au service de la communauté. À titre d'exemple, nous décrivons ici le parcours d'un habitant de Barranca Tigre. L'une des critiques qui est souvent formulée par les doyens de la communauté à propos des jeunes est que ces derniers semblent moins avides d'occuper des charges civiles ou religieuses que ne l'étaient leurs prédécesseurs. Il est possible que cette critique ait un certain fondement dans la mesure où la monétarisation de l'économie de Barranca Tigre, de même qu'un taux non négligeable de migrations épisodiques hors de la communauté, ait rendu pour certains l'idée de fournir du travail gratuit moins attrayante. Cependant, nous avons pu observer que le taux de participation des jeunes de moins de vingt ans à la vie civile et religieuse de Barranca Tigre demeurait tout de même très élevé, tant dans les troupes de danses que dans les orchestres, les majordomies ou la *comisión*. Ainsi, même si la carrière civile-religieuse que nous allons examiner ici a débuté dans les années quarante, elle ne diffère pas sensiblement de celle qu'amorcent aujourd'hui les adolescents de Barranca Tigre, même si notre informateur semble glisser certains commentaires à l'effet contraire.

Don Marcelo est aujourd'hui l'un des huit *principales* de la communauté. Il est né en 1929 et a commencé à occuper des charges en 1947, à l'âge de 17 ans en étant alors *ayudante* pour le majordomme de San Miguel. Il raconte que sa tâche consistait à aller acheter, à pied, des chandelles et des lampions à San Luis. «De plus, on m'envoyait au *Cerro Alto* pour y chercher des fleurs qui se nomment *flores de borracho* ou *flores de Cristo*.»

La fête de San Miguel était alors sous la responsabilité de quatre *principales*, que l'on nommait *veleros*. Ce sont eux qui, pendant quatre jours, priaient trois fois par jour: avant l'aube, à midi et en fin d'après-midi. Ils priaient Dieu et lui demandaient chaque jour de protéger la communauté, les citoyens, les enfants, les



enseignants et les orphelins. Ces *principales* ne vivaient pas dans leur maison pendant ce rituel. Ils vivaient dans une habitation préparée à cet effet avec quatre lits et un foyer en son centre. Ces quatre *veleros*, ou *rezaderos*, étaient nourris par la communauté trois fois par jour: le matin, le midi et en soirée. «On leur donnait ce qu'il y avait, une nourriture simple, celle que tout le monde mangeait.» Le cinquième jour, après que les *principales* eurent prié pendant quatre jours, la communauté organisait une grande fête. On commençait par faire la *Salutación*, par rendre grâce à Dieu puis, après, on rendait grâce aux membres de la majordomie pour le sacrifice qu'ils venaient d'accomplir et, finalement, on rendait grâce au *comisario*.

Don Marcelo a été *ayudante* pour cette fête de 1947 à 1951, jusqu'à l'âge de 22 ans. Aujourd'hui, dit-il, cette coutume ne se pratique plus comme avant, il en reste très peu de choses. «Depuis 1984<sup>382</sup>, les jeunes ne veulent plus pratiquer cette coutume de San Miguel comme nous le faisons. Avant, les *señores* étaient respectueux. Ils célébraient la *misa vispera* (à Dieu le Père), la *misa laude*, la *misa terciá*, la *misa sexta* et la *misa nona*. Ces gens étaient respectueux et il n'y avait pas de grossiertés. Les *ayudantes* étaient obéissants et accomplissaient tout ce que les majordomes leur demandaient de faire.»

En 1951, après avoir servi d'aide au majordome de San Miguel, Marcelo, alors âgé de vingt-deux ans, occupe sa première charge de *topile*<sup>383</sup> comme policier. «À cette époque, dit-il, nous n'avions pas d'armes à feu. Nous n'avions que nos machettes pour nous défendre de *cualquier pendejo que llega*. À cette époque, j'étais *muy bravo* et il m'est arrivé de me battre à coups de machette et d'avoir eu à infliger de sérieuses blessures. Comme aujourd'hui, Barranca Tigre avait une prison, nous en avons eu une depuis la fondation de notre communauté.»

<sup>382</sup> Il est à noter que 1984 coïncide avec les premiers efforts de l'INMECAFÉ pour transformer les champs de canne à sucre de Barranca Tigre, et d'autres communautés de la région, en caféières avec l'objectif d'implanter une culture qui offrait un produit pouvant être commercialisé à grande échelle. Cette mesure, comme nous le verrons au chapitre 11, a eu pour conséquence de monétariser l'économie de Barranca Tigre et certains doyens, comme don Feliciano disent que c'est à partir de ce moment que les jeunes ont voulu être rémunérés.

<sup>383</sup> Le terme *topile* viendrait des mots nahuatl *to* (le notre) et *pilli* (fils), cf. G. Aguirre Beltrán, *Formas de Gobierno Indígena*, p. 28.

Don Marcelo raconte également qu'il a été, en son temps, le meilleur danseur de Barranca Tigre. «J'ai commencé à danser le *charreo* à neuf ans. Cette danse s'exécute avec un masque et j'étais le *crescendo de baile* (apprentit).» Don Marcelo à dansé le *charreo* de 1938 à 1954, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de vingt-deux ans, avec une brève interruption en 1948 alors qu'il est momentanément passé à la troupe du *vaquero* pour y jouer le rôle du *guarda tierra*. De vingt-cinq ans à quarante ans (1954 à 1969), il a été danseur de *moro*. À partir 1969 don Marcelo a occupé le rôle du *lasadero* dans la danse du *vaquero* jusqu'à ce qu'il ne soit «plus capable de suivre». Il a également occupé le rôle du chien dans le *Tlaminque*.

Parmi d'autre services rendus à la communauté, notons que, de 1956 à aujourd'hui, don Marcelo occupe la fonction de *cantor* à l'église et enseigne la doctrine aux enfants le dimanche. «*No puedo descansar*» dit-il. Il a également occupé certaines charges de musicien (saxophone tenor, trombone et tuba) à l'église. «Aujourd'hui, dit-il, les jeunes (les demi-hommes dit-il) ne veulent plus servir pour la simple gratification que cela apporte. Ils veulent tous être payés pour les services qu'ils rendent à la communauté.»

Voici une liste des charges occupées par Don Marcelo, né en 1929 et aujourd'hui *principal* de Barranca Tigre:

- 1947-1951: Aide aux majordomes de San Miguel.
- 1951: Premier service comme *topile* (policier)
- 1959: Second service comme *topile* (policier)
- 1958-1961: Majordome *presidente* du *Señor del Perdón*
- 1961: *Comandante de policia*
- 1968-1970: Majordome de Santa Cruz (célébré le 3 mai)
- 1983-1986: Majordome de Santa Cecilia (22 nov.) «La fête avec de la poudre à appareil photo qui fait *FLASH*» ajoute mon informateur.
- 1991-1994: Majordome *presidente* du *Señor del Perdón*
- 1992: *Comisario* suplente
- 1993: Don Marcelo devient *principal*